مجلي مرآة المنجي

في الكلام والحكمتين والتصوف

تأليف

الحكيم الإلهي والفقيه المحدث

الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي

(المتوفى أوائل القرن العاشر الهجري)

المجلد الأول

تحقيق وتصحيح

رضا يحيى پور فارمد

جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي

لإحياء التراث

مُجلي مرآة المُنجي

في الكلام والحكمتين والتصوّف

الطبعة الأولى
لبنان ــ بيروت
١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

بطاقة تعريفيّة بالكتاب:
عنوان الكتاب: مُجلي مرآة المُنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف
المؤلّف: الشيخ محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحسائيّ (المتوفّى أوائل القرن العاشر الهجريّ)
المحقّق: رضا يحيى پور فارمد
الناشر: جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
وكيل النشر: دار المحجّة البيضاء، لبنان ــ بيروت/ الرويس، تلفاكس: ٠٠٩٦١١٥٥٢٨٤٧
عدد الأجزاء: خمسة مجلّدات
تاريخ النشر: ١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م
عدد صفحات الكتاب: lxiv + ٢١٧٨ صفحة
كمّيّة الطبعة الأولى: ٢٠٠٠ دورة

الناشر:
جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
مؤسّسة علميّة ثقافيّة مستقلّة، مسجّلة رسميّاً في تركيا ــ إسطنبول
تعني بنشر وإحياء تراث علماء الأحساء

الموقع الرسميّ للجمعيّة على شبكة الإنترنت: www.Ibnabijumhur.com
البريد الإلكترونيّ للجمعيّة: Ibnabijumhur@gmail.com

مجلي مرآة المنجي

في الكلام والحكمتين والتصوف

تأليف

الحكيم الإلهي والفقيه المحدّث

الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي

(المتوفى أوائل القرن العاشر الهجري)

المجلد الأول

تحقيق وتصحيح

رضا يحيى پور فارمد

جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي

لإحياء التراث

بسم الله الرحمن الرحیم

... إلى

القرآن الناطق والبرهان الصادق

خليل جبرئـيل وصفيّ إسـرافيل

النبأ العظيم والصراط المسـتقيم

حاء الحـواميم وطاء الطـواسين

صاد الصافّات وأنيس المسبّحات

صاحب اللواء ونقطة تحت الباء

النون والقـلم ومصباح الظُّلَم

أب الأمّة وقسيم النار والجنّة

الم ذلك الكتاب ومعوّل الشيعة في يوم الحساب

الموصوف بـ «لافتى» والممدوح في «هل أتى»

الصدّيق الأكبر وساقي محبّيه من مشرب الكوثر

الفـاروق الأعظـم وسـرّ اللّه في الأمَـم

أسـد اللّه الغـالب، علـيّ بن أبي طالـب عليه السلام

رجاءً بأن يكون «حبلاً بحبل الوصيّ متّصلاً»

الفهرس الإجماليّ

كلمة الناشر

بسم اللّه الرحمن الرحيم

كتاب *مجلي مرآة المنجي* للشيخ محمّد بن أبي جمهور الأحسائيّ، موسوعة عقائديّة فلسفيّة عرفانيّة، حاول المصنّف من خلالها أن يقدّم للمعرفة الإنسانيّة منهجاً مبتكراً في طرح الآراء العقائديّة المتنوّعة، حيث ذهب في منهجه إلى التطبيق والتأليف بين ثلاثة مناهج، بدلاً من الانحياز إلى إحداها. وتلك المناهج هي الشريعة والحقيقة والطريقة، وبعبارة أخرى لتلك المناهج الثلاثة: الوحي (القرآن والسنّة) والعقل (البرهان) والكشف والشهود الباطنيّ (العرفان)، فقد توصّل من خلال بحثه إلى نتيجة مؤدّاها أنّ هذه المناهج الثلاثة ما هي إلّا «أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة هي حقيقة الشرع المحمّديّ»[1]. وعبارة المصنّف في كتابه *المجلي* تشير إلى هذا المعنى بشكل جليّ، حيث يقول رحمه الله عن كتابه وعن منهجيّته:

> قد أودعنا لك فيه إلهامات محكمات ...، فتنتقل بها من الحكمة الرسميّة إلى الحكمة الذوقيّة، ومن القضايا البرهانيّة الضروريّة إلى الواردات الإلهيّة الإرثيّة، وتعرف أسرار الشريعة ومعاني الطريقة، وترتقي إلى حظائر سرائر الحقيقة، فإنّها الطرق التي أسّها المتقدّمون وسلكها الآخرون.[2]

ويقول أيضاً:

---

١. المجلي: ٣١٤

٢. نفس المصدر: ٥٧٥

> فلايمكن أن يكون في عباراتهم اختلاف في الحقيقة، ولا في إشاراتهم خلاف عند أهل الطريقة، لأنّهم تابعون للأنبياء والأولياء عليهم السلام على قدم الصدق والمحبّة، فكما لايمكن الاختلاف بين الأنبياء والأولياء في شيء من الأشياء ممّا قد يتعلّق بالأصول الكلّيّة الدينيّة والقواعد الإجماليّة الشرعيّة، فكذلك لاخلاف بينهم أيضاً وإن اختلفت عباراتهم وتفرّقت إشاراتهم.[1]

ولذا يصدق على منهجه ما استشهد به في هذا الصدد حيث يقول:

عباراتنا شتّى وحسنك واحد   وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

هذا بعض ما صرّح به الشيخ ابن أبي جمهور عن منهجيّته المبتكرة، وهو ما أدركته المستشرقة الألمانيّة سابينا شمدكا من منهج ونتائج، حيث تقول عن كتاب *المجلي*:

> لقد أوجد ابن أبي جمهور في رسالته هذه وبمعزل عن القيود مزجاً كلاميّاً متجانساً من آراء المعتزلة وفلسفة أرسطو والفلسفة الإشراقيّة وتعاليم وحدة الوجود لابن العربيّ، لم يكون له نظير قبله، وكان يحاول إيجاد تجانس بين الآراء المتعارضة للمعتزلة والأشاعرة.

ويضاف على ذلك ما أفاد به المستشرق الفرنسيّ هنري كوربن حول منهج الشيخ وما أحدث من نتائج هامّة ظهرت في المدرسة الفلسفيّة الأصفهانيّة، حيث هذه المدرسة استهدفت التوفيق بين الآراء، وفي هذا الصدد يقول:

> إنّ عرفان ابن العربيّ وإلهيّات المتصوّفة وتعليمات أئمّة الشيعة المتأتّية خلال الروايات، امتزجت في القرنين الثامن والتاسع على يد السيّد حيدر الآمليّ وابن أبي جمهور الأحسائيّ، وقد ظهرت نتائج هذه الأفكار في مدرسة أصفهان، منذ بداية التجدّد الثقافيّ في الحكم الصفويّ، في الآثار العظيمة لمير داماد والملّا صدرا الشيرازيّ والقاضي سعيد القمّيّ. كان ابن أبي جمهور

---

١. نفس المصدر: ١١١

عارفاً شيعيّاً، ولذلك لم تكن له شطحيّات أبداً، وكان ينهل من منهل القرآن اللامتناهي و*نهج البلاغة* والأئمّة الأطهار.

ومحصّلة ما أفاد به الشيخ عن منهجيّته التوفيقيّة حين إطلالته بها في زمان صدروها، وما أشاد به الباحثون من نتائج وآثار لها في مراحل متأخّرة أدّت إلى نضج أفكارها، وكذا ما أشار المراقبون لتاريخ تطوّرها أن أدّت إلى ولادة اتّجاه جامع بين المناهج الثلاثة المشار إليها آنفاً بمنهج غير مسبوق، يظهر بجلاء أنّ الشيخ محمّد ابن أبي جمهور الأحسائيّ قد أسّس لمدرسة فكريّة جديدة، وتقدّم بإضافة علميّة هامّة ومؤثّرة في مجال العلم والمعرفة.

إنّ «جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث»، وهي في مسراها نحو إحياء تراث علماء حاضرة الأحساء، ترى بأنّ تقديم كتاب *المجلي* ليس إلّا خطوة أولى على طريق إحياء تراث علماء حاضرة الأحساء، وذلك للأمور التالية:

١. إنّ إحياء التراث من شأنه أن يفتح آفاق المعرفة على مصراعه بين إنسان الحاضر والمستقبل وإنسان الماضي، وما يتّصل به من منهجيّة تفكير وما تمخض عن تلك المنهجيّة من نتائج وآراء، الأمر الذي يتجاوز حدود المعرفة والاطّلاع فقط، إلى مرحلة متقدّمة ذات دلالة جوهريّة في مسار التراكم المَعرفيّ. هذا من حيث الأمور المسلّم بها في دائرة خصائص المعرفة وكيفيّة نموّها وتطوّرها، وهذا الشأن نفسه يجري على نفائس علماء الأحساء، وما سطرته يراعهم، حيث صالوا وجالوا في ميادين المعرفة ما يثبت بلوغ العديد منهم درجة السبر والفهم لآراء من سبقهم، بل ومكنتهم من نقدها وطرح المكمّل أو البديل عنها، فكان حقّاً أن يعتنى بتراث هذا شأنه في مدارج تطوّر البناء المَعرفيّ وتكامله.

٢. إنّ التراث المستهدف إحياؤه من قبَل الجمعيّة كان مخاض حراك فكريّ

في مجال العقيدة والفقه وأصول الفقه والأخلاق والتفسير وعلوم القرآن والأدب، وهو مخاض في مرحلة حراكه كانت أبرز دوافعه، ضرورة إكمال مسار التكامل الإنسانيّ في بعده الروحيّ والفكريّ، وجدير بنتاج هذه دوافعه وأهدافه أن يعطى حقّه من التقدير والإبراز.

٣. ضرورة إتاحة المجال لأطروحات علماء حاضرة الأحساء إلى أن ترى النور في دوائر مَعرفيّة أكثر اتّساعاً لقبول نتائجها، لاسيّما وأنّ منها ما قد تحول بفعل الزمن إلى مدارس فكريّة حديثة، يتّفق معها العديد من أساطين العصر الحاضر، بينما كانت في زمان صدورها مدّعاة للاستغراب والرفض.

٤. إتاحة المزيد من الانتشار والحضور لهذا التراث في أرجاء المعمورة، خاصّة بعد انتشار دوائر المعرفة والمراكز البحثيّة، التي تعني بالدراسات الشرق الأوسطيّة، وكذلك تطوّر وتنوّع وسائل النشر والإعلام والبحث الإلكترونيّ، وهذا من شأنه أن يتيح الفرصة للمفكّرين والباحثين للاطّلاع على تلك الدراسات.

نسأل اللّه العليّ القدير التوفيقَ والسداد لاستكمال هذا المشروع، إنّه سميع مجيب الدعاء، وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين.

جمعيّة ابن أبي جمهور
الأحسائيّ لإحياء التراث
١٧ ربيع الأول ١٤٣٣
١٠ فبراير ٢٠١٢
قم المقدّسة

كلمة المحقّق

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الفصل الأوّل: الهيكل العامّ لعلم الكلام

إنّ لعلم الكلام جذوراً تاريخيّة ضاربة في عمق تاريخ الأديان. فقد تمسّك جميع الأنبياء والمرسلين بهذا العلم من أجل الدفاع عن تعاليمهم السماويّة[1]. وعلى الرغم من بحث هذا العلم في الأديان الأخرى من قبيل اليهوديّة والمسيحيّة في هامش علوم أعمّ باسم اللاهوت، ولكنّه في العالم الإسلاميّ أصبح له حقل خاصّ باسم علم الكلام، ولايزال حتّى هذا اليوم يعرف بهذا الاسم[2].

ورغم أنّ جذور الفرَق والأفكار الكلاميّة تعود ـ كما سيأتي بحثه ـ إلى القرن الهجريّ الأوّل، بيد أنّ مصطلح علم الكلام لم يتمّ تداوله على ألسن الباحثين إلّا

---

١. لقد ذكر قطب الدين الشيرازيّ نماذج من هذه المناظرات على لسان أنبياء من أمثال نوح وإبراهيم وسليمان وموسى ومحمّد ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ (درّة التاج: ١٨٤)، وقد استدلّ للقول بأنّ هذه المناظرات داخلة في علم الكلام قائلاً:

الأخرى، مناظرة نوح مع الكافرين، كما يحكي عنه اللّه تعالى إذ يقول في محكم كتابه الكريم: ﴿**قَالُوا يا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكثَرْتَ جِدَالَنَا**﴾، [هود/٣٢]، ومن الواضح أنّ جدال نوح مع الكافرين كان في مسائل من قبيل: التوحيد والنبوّة والمعاد وأمثال ذلك، وليس في فروع الدين، لأنّ الذي يؤمن بنبوّته لاينازعه في فروع الشريعة، وإنّ الذي لايؤمن بنبوّته لايجادله في الفروع أيضاً. ومن هنا يتّضح أنّ ذلك الجدال إنّما كان يدور حول أصول الدين، وإنّ مهمّة الأنبياء في المناظرة مع المعاندين تكمن في تقرير أصول الدين، دون فروعه. (نفس المصدر: ١٨٦).

٢. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ١١

في القرن الهجريّ الثاني. وفي البداية لم يطلق عنوان المتكلّم إلّا على المعتزلة، وبذلك تمّ تمييزهم من أصحاب الحديث الذين كانوا يعارضون كلّ بحث أو جدل في الدين[١]. ولكن بعد أن بدأت عمليّة نقل الأفكار الفلسفيّة الإغريقيّة ونشطت فنون الترجمة وانتشرت الأفكار العقليّة بين سائر الفرق الإسلاميّة، وخاصّة مع ظهور الأشاعرة، اكتسب علم الكلام مفهوماً عامّاً وأخذ يطلق على مختلف الحوزات. ومن هنا بدأوا يميّزون مختلف الاتّجاهات الكلاميّة من خلال عناوين من قبيل: كلام المعتزلة وكلام الشيعة وكلام الأشاعرة وما إلى ذلك. ونشطت كلّ فرقة في تأسيس مدرستها الكلاميّة الخاصّة، وعملت على بناء إطار خاصّ ونظام مستقلّ يميّزها من سائر المذاهب الكلاميّة الأخرى[٢].

تعريف علم الكلام

هناك تعاريف مختلفة لعلم الكلام:

قال الجرجانيّ في تعريف علم الكلام: «علم يبحث فيه عن ذات اللّه تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهيّ ـ أي الإلهيّات بالمعنى الأخصّ ـ؛ وذلك لأنّ الفلاسفة

---

١. يروى عن أبي جعفر الترمذيّ أنه سُئل عن الحديث القائل: «إنّ اللّه تعالى ينزل إلى سماء الدنيا» [بحار الأنوار: ٣٣٠/٣، ١٩٩/١٠]، فقال: النزول معقول، والكيفيّة مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. (تاريخ الإسلام للذهبيّ: ٢٤٥/٢٢). وسُئل مالك بن أنس عن قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [طه/٥] فقال: الاستواء معلوم، وكيفيّته مجهولة، والسؤال عنه بدعة. (نفس المصدر: ٢٣٥/٣٢؛ القسطاس المستقيم: ٢٠٦؛ فصل التفرقة: ٢٤٥؛ قانون التأويل: ٥٨٤).

٢. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ١١

يبحثون ذات هذه المسائل ولكن على أساس من قوانين العقل»[1].

وقال في تعريفه أيضاً: «الكلام علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلّق به من الجنّة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وغيرهم»[2].

وقيل: «الكلام هو العلم بالقواعد الشرعيّة الاعتقاديّة المكتسبة عن الأدلّة»[3].

وذهب الإيجيّ في تعريف علم الكلام إلى القول بأنّ الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبهة عنها[4].

وذهب الفيّاض اللاهيجيّ في تعريف علم الكلام قائلاً بأنّ الكلام صناعة نظريّة يقتدر بها على إثبات العقائد الدينيّة[5].

وفي موضع آخر اعتبر وجهين لهذا العلم، وهما أوّلاً: كلام القدماء، وثانياً: كلام المتأخّرين.

وقال في تعريف كلام القدماء: «صناعة يحافظ بها على أوضاع الشريعة بالأدلّة المؤلّفة من المقدّمات المسلّمة المشهورة بين أهل الشرائع، سواء أكانت تنتهي إلى البديهيّات أم لا»[6].

وقال في تعريف كلام المتأخّرين: «علم الكلام هو العلم بأحوال الموجودات على نهج القوانين الشرعيّة»[7].

---

١. التعريفات: ٨٠

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر.

٤. المواقف: ٧؛ راجع أيضاً: شرح المواقف: ٢٤/١؛ شرح المقاصد: ١٦٣/١

٥. شوارق الإلهام: ٥١/١

٦. جوهر مراد: ٤٢

٧. نفس المصدر: ٤٣

وقال ابن خلدون في تعريف علم الكلام: «هـو علـم يتضـمّن الحجـاج عـن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة، والردّ على المبتدعة المنحـرفين فـي الاعتقـادات عن مذاهب السلف»[١].

الوجه في تسمية علم الكلام

لقد ذكروا أوجهاً كثيرة في باب تسمية هـذا العلـم بعلـم الكـلام، وقـد ذكـر التفتازانيّ خمسة أسباب لذلك، وهي كالآتي:

الأوّل: لأنّ مباحثه كانت مصدّرة بقولهم: الكلام في كذا وكذا.

الثاني: لأنّ أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام اللّه تعـالى أنّـه قـديم أو حادث.

الثالث: لأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيّات.

الرابع: لأنّه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والردّ علـيهم، مـا لـم يكثـر فـي غيره.

الخامس: لأنّه لقوّة أدلّته صار كأنّه هو الكلام دون ما عداه[٢].

كما ذكر الجرجانيّ أدلّة وأسباباً لهذه التسمية[٣].

موضوع علم الكلام

وقد ذكروا لموضوع علم الكلام أقوالاً مختلفة أيضاً، وذلك على النحو الآتي:

---

١. ديوان المبتدأ والخبر: ٥٨٠/١

٢. شرح المقاصد: ١٦٤/١

٣. شرح المواقف: ٦٠/١، ولمزيد من التفصيل حول بـاب تسـمية علـم الكـلام انظـر: «سـبب تسمية علم العقائد بالكلام»، مجلّة الكلام الإسلاميّ، العدد ٢٨

لقد ذهب المتقدّمون من العلماء إلى القول بأنّ موضوع علم الكلام هو «الموجود بما هو موجود»[١].

وقد ذهب بعض المتأخّرين إلى الاعتقاد بأنّ موضوع علم الكلام هو ذات اللّه تعالى[٢].

وقد أضاف بعض آخر إليه قيداً وقالوا بموضوعيّة اللّه تعالى «من حيث هو هو»، وذوات الممكنات «من حيث الاحتياج إلى مبدأ الوجود»، واعتبروا الوجود هو جهة الوحدة[٣].

وقد ذهب أكثر المتأخّرين إلى الاعتقاد بأنّ موضوع علم الكلام عبارة عن المعلوم من حيث تعلّق إثبات العقائد الدينيّة به[٤].

كما ذهب آخرون إلى القول بأنّ موضوع هذا العلم هو أوضاع الشريعة وبعض العقائد الإيمانيّة وبعض أصول الدين الإسلاميّ[٥].

فائدة علم الكلام

يتمّ تحديد فائدة علم الكلام إمّا بالنظر إلى طالب هذا العلم، وإمّا بالنظر إلى الغير، وإمّا بالنظر إلى الدين.

أمّا فائدته بالنظر إلى الطالب، فهي تكمن إمّا في قوّته النظريّة التي توصله من

---

١. شرح المقاصد: ١٧٦/١
٢. نفس المصدر: ١٨٠/١؛ شرح المواقف: ٤٩/١
٣. شوارق الإلهام: ٦٤/١
٤. شرح المواقف: ٤٠/١؛ شرح المقاصد: ١٧٣/١
٥. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لمطهّريّ: ١٦

التقليد إلى اليقين في الاعتقادات، وإمّا في قوّته العلميّة وهي صحّة العمل والاعتقاد في الأفعال والأحكام متعلّقة بالأفعال.

وأمّا فائدته بالنظر إلى الغير فهي إيصاله إلى الكمال، وهداية طلّاب الحقيقة إلى الغاية والمقصود، وإلزام الحجّة على المخالفين من خلال إقامة البرهان والحجّة عليهم.

كما أنّ هذه الغاية بالنظر إلى الدين أو أصوله، تكمن في الحفاظ على العقائد الدينيّة من الشبهات، أو في فروع الدين التي تشكّل أسساً متينة للعلوم الدينيّة.

والهدف من جميع ذلك هو الوصول إلى السعادة في الدنيا والآخرة، وهذه السعادة مطلوبة لذاتها، وهي غاية الغايات[١].

رسالات علم الكلام

يمكن بيان دور ورسالة علم الكلام أو وظائف ومسؤوليّات المتكلّمين ضمن تقسيمها إلى ستّة فصول على النحو الآتي: الاستنباط والتبيين والتنظيم والإثبات وردّ الشبهات الواردة على الدين وردّ الأفكار والعقائد المناهضة للدين. وبقليل من التأمّل ندرك أن هذه الموارد تشتمل نسبيّاً على ترتّب منطقيّ في ما بينها.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنّ على المتكلّم في أداء وظيفته أن يكمل اجتياز ستّ مراحل على التوالي:

ففي المرحلة الأولى يجب على المتكلّم أن يقوم باستنباط المسائل العقائديّة من المصادر الإسلاميّة، وهي: القرآن والسنّة والعقل.

---

١. شرح المواقف: ٤٩/١

وفي المرحلة الثانية يجب عليه العمل على شرح وتوضيح المفاهيم والمواضيع، وعليه في هذه المرحلة أن يشرح مفاهيم من قبيل: رؤية اللّه وحقّانيّة الحقّ والشفاعة ونظائر ذلك بشكل دقيق.

وفي المرحلة الثالثة التي هي مرحلة التنظيم يعمل على صبّ المسائل الدينيّة في الأطر المتداولة في العلوم الإنسانيّة، ليتمّ تنظيم المسائل والموضوعات بالتدريج ضمن نظام منسجم ومتناغم.

وحيث إنّ المتكلّم في هذا المسار يشعر بضرورة الاحتجاج والدفاع عن الدين، يضطرّ إلى تنزيل المعارف الدينيّة والعمل على إيضاحها وشرحها ضمن أطر الألفاظ البشريّة.

وفي المرحلة الرابعة التي هي مرحلة الإثبات، يتمّ إثبات المسائل التي يمكن إثباتها بالطرق العقليّة، وإذا كانت هناك مسألة تفوق مستوى فهم العقل، يتمّ بيان عدم مخالفتها للعقل. ويتمّ هذا الأمر في العادة من خلال ردّ الشبهات والإجابة عن الاستفهامات الدينيّة.

وأمّا المرحلة الأخيرة التي هي ردّ العقائد المعارضة للدين، فهي كالمرحلة السابقة غالباً ما تطرح بوصفها مقدّمة لإظهار أو إثبات معقوليّة العقائد الدينيّة. وفي هذه المرحلة يجب على المتكلّم أن يثبت تفوّق العقائد الإسلاميّة وسموّها على سائر الأديان والمذاهب الأخرى.

وإنّ هذه المراحل المذكورة ـ باستثناء المرحلة الأولى ـ تخصّ بيان العقائد الدينيّة إلى الآخرين. وأمّا في مرحلة الاستنباط فإنّ المتكلّم يبادر بنفسه إلى الكشف عن المعارف الاعتقاديّة، ولايكون له أيّ شأن بالآخرين. وأمّا في مرحلة البيان فإنّ المتكلّم يكون بصدد إظهار وإثبات المسائل المذكورة وبيانها

للآخرين. وأمّـا الآن فعلينـا أن نـرى مـا هـي الأسـاليب والمنـاهج التـي يتبعهـا المتكلّمون في مرحلة الاستنباط والبيان[١].

مناهج ومبادئ علم الكلام

لم تتبع كافّة المدارس والفرق الكلاميّة منهجاً وأسلوباً واحـداً، وإنّ المبـادئ التي يعملون على توظيفها مختلفة في الأعمّ الأغلب. ولكن بغضّ النظر عن هذه الاختلافات يمكن القول بأنّ أكثر المدارس والمذاهب الكلاميّة قد اتّبعت المنهج العقليّ ـ النقليّ، وإن كان هناك أيضاً اختلافات جوهريّة بينها في طـرق ومقـدار الاستفادة من هذين المصدرين على المستوى الكمّيّ والكيفيّ.

وبشكل عامّ فإنّ المتكلّمين يقسّمون المسائل الاعتقاديّة إلى قسمين، وهما:

القسم الأوّل: العقائد التي هي من قبيل وجود اللّه ونبوّة الأنبيـاء. وبـديهيّ أنّ هذا النوع من المسائل لايمكن إثباته من خلال الاستناد إلـى النصـوص الدينيّـة، ويجب إثباته من خلال الأدلّة العقليّة حصراً.

القسم الثاني: التعاليم التي يمكن لنا أن نعمل بشأنها على توظيـف كـلّ مِـن العقل والنقل معاً. وإنّ هذا القسم يشتمل على المباحث التـي يـتمّ طرحهـا بعـد إثبات وجود اللّه والنبوّة الخاصّة للنبيّ الأكرمﷺ.

إنّ بحوث القسم الأوّل، وكذلك الاستدلالات العقليّة التي تساق لإثبات مسائل الطائفة الثانية، تعرف بشكل عامّ بمسائل الكلام العقليّ، وأمّـا المباحـث والأدلّـة النقليّة في القسم الثاني فتعرف بالكلام النقليّ. وبعبارة أخرى: إنّ الكـلام العقلـيّ

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ١٤

هو ذلك القسم من علم الكلام الذي يقوم على المسائل والأدلّة العقليّة، وأمّا الكلام النقليّ فهو القسم الذي يتمّ فيه توظيف الأدلّة المستقاة من النقل.

والمسألة الجديرة بالملاحظة هي أنّ المتكلّمين عند البحث والاستدلال على العقائد من الطائفة الثانية يواجهون مجموعتين من الناس:

المجموعة الأولى: غير المسلمين، إذ كانوا يعملون في مواجهتهم على توظيف الأدلّة العقليّة أو الموضوعات المقبولة عندهم.

المجموعة الثانية: المسلمون، حيث كان يتمّ توظيف الأدلّة النقليّة بشأنهم في الغالب[١].

مرتبة وشرف علم الكلام

لقد اعتبر علم الكلام أشرف العلوم؛ وذلك لأنّ موضوعه من أعمّ المواضيع، وغايته أشرف الغايات، وإنّ أدلّته عقليّة من جهة، ومؤيّدة بالنقل من جهة أخرى. وإنّ هذه الجهات لاتجدها مجتمعة إلّا في علم الكلام، ومن هنا كان هذا العلم أشرف العلوم[٢].

---

١. نفس المصدر: ١٥. ولمزيد من التفصيل انظر: «أساليب البحث الكلاميّ»، مجلّة الكلام الإسلاميّ، العدد ٣١

٢. شوارق الإلهام: ٧٣/١؛ وانظر أيضاً: شرح المواقف: ٥٢/١؛ نهاية المرام: ٦/١، ١٣

الفصل الثاني: ظهور علم الكلام

كان المسلمون في عصر النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله يرجعون إليه في استفساراتهم العقائديّة، ليعمل على رفعها وحلّها لهم[1]. ولكن بعد رحيل رسول اللّهصلى الله عليه وآله وخاصة بعد استشهاد أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام[2]، لم يكن بوسع أهل

---

١. من بين هذه الأمور يمكن لنا الإشارة إلى الموارد الآتية: سؤال السيّدة خديجةعليها السلام النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله بشأن الأطفال الذين ماتوا في الجاهليّة (بحار الأنوار: ٢٨٩/٢٣)؛ وسؤال جابر بن عبد اللّه الأنصاريّ الذي طرحه على النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله بشأن أولي الأمر (نفس المصدر: ٢٨١/٩)؛ وسؤال الأعرابيّ النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله عن الصليعاء والقريعاء وأوّل دم سفك، وأسوأ الأمكنة وأحسنها (نفس المصدر: ١٧٦/١١، ٣٢٤/٢٦، ٢٠/٩٤)، وسؤال ابن عبّاسرضي الله عنه عن الأسماء التي علمها اللّه لآدمعليه السلام (نفس المصدر: ٦٨/٦٩)، وسؤال الإمام عليّعليه السلام الذي طرحه على النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله بشأن الإيمان وتفسير المقاليد (نفس المصدر: ٢٨١/٦٨، ٣٩٩/٣٥)؛ وسؤال أبي هريرة النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله عن معنى قوله تعالى: ﴿**وَلِكلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾ (نفس المصدر: ٣٥٧/٥٩)؛ وسؤال اليهود إيّاهصلى الله عليه وآله بشأن الرعد (جوهر مراد: ٤٤). ولمزيد من التفصيل بشأن علم الكلام في عصر الرسالة انظر: «الجذور التاريخيّة لعلم العقائد ومنشؤه في الإسلام»، مجلّة الكلام الإسلاميّ، العدد ٣٥

٢. وعلى الرغم من انقطاع الوحي بعد رحيل رسول اللّهصلى الله عليه وآله، إلّا أنّ ارتباط الأمّة بالينبوع الزخّار والمتدفّق للنبوّة بقي مستمراً بوجود أمير المؤمنين عليّعليه السلام ـ وخاصّة في فترة خلافته القصيرة ـ وبذلك حصل المسلمون من أصحاب التحقيق والبصيرة على مباحث عميقة في مجال المعارف الإلهيّة. كما عملت المناظرات التي حدثت بين الإمام والمخالفين على إزاحة الكثير من الشبهات من ساحة عقائد أصحاب الإيمان، ويمكن لنا أن نشير من بين تلك المناظرات الدقيقة والعميقة إلى الموارد الآتية: دلائل التوحيد (نهج

البيت عليهم السلام أن يجدوا فرصة لإظهار العلوم الدينيّة أو تطبيق الأحكام الشرعيّة. ولذلك فإنّ عامّة الناس ـ باستثناء النزر اليسير من خاصّة أصحاب أهل البيت المعصومين عليهم السلام الذين كانوا على استعداد لاستيعاب الحقائق الإلهيّة ـ قد حرموا من هذا النبع المتدفّق من الحكمة والمعرفة، ومن هنا ظهرت الكثير من الآراء المتنوّعة بشأن العقائد الدينيّة، الأمر الذي أدّى إلى احتدام أولى بوادر الاختلاف العقائديّ في الدين الإسلاميّ الحنيف[1].

البلاغة، الكتاب: ٣١)؛ مراتب التوحيد (نفس المصدر، الكتاب: ١٦٣ و١٨٣)؛ حقيقة التوحيد (نفس المصدر، الخطبة: ١)؛ المعرفة القلبيّة للّه (نهج البلاغة، الخطبة: ١٥٢، ١٥٩، ١٨٥؛ توحيد الصدوق: ٣٠٨)؛ فطريّة البحث عن اللّه (نهج البلاغة، الخطبة: ١)؛ برهان الحدوث على إثبات وجود البارئ تعالى (نفس المصدر، الخطبة: ١٥٢ و١٨٥؛ توحيد الصدوق: ٢٩٣)؛ برهان حاجة الخلق إلى إثبات الخالق (نهج البلاغة، الخطبة: ٩١)؛ برهان النظم لإثبات وجود اللّه تعالى (نفس المصدر، الخطبة: ١٥٥ و١٨٥ و١٦٣)، بيان سعة وجود اللّه وكيفيّة ارتباط اللّه بمخلوقاته (توحيد الصدوق: ١٨٤)؛ الإجابة عن سؤال بشأن كيفيّة رؤية اللّه (بحار الأنوار: ٢٧٤/٣)؛ إرجاع الناس إلى أهل البيت عليهم السلام في الوصول إلى الحقائق الدينيّة (نهج البلاغة، الخطبة: ٨٧ و٩٧ و١٥٨ و٢٣٩)؛ مناظرة مع أحد أنصار نظريّة القدر في باب المشيّة (تاريخ مدينة دمشق: ٢٨٥/٣؛ العقد الفريد: ٢١٨/١٠)؛ مناظرة الرجل الشاميّ بشأن القضاء والقدر (الفصول المختارة: ٤٢)؛ مناظرة مع الزبير بشان الحديث الموضوع في العشرة المبشّرة (بحار الأنوار: ١٨٩/٣٢، ١٩٧، ٢١٦؛ الاحتجاج: ١٦٢/١)؛ مناظرة مع أبي بكر بشأن فدك (نفس المصدر: ٩٠/١؛ علل الشرائع: ١٩١/١)؛ مناظرة مع عباءة بن ربعيّ الأسديّ بشأن استطاعة وقدرة العباد (بحار الأنوار: ٢٤/٥، ٧٥، ١٣٠/٦)؛ موقف الإمام الحازم من الغلاة (نفس المصدر: ٢٢٦/٢٥)؛ رؤيته بشأن الأمر بين الأمرين (نفس المصدر: ٥٦/٥) بالنقل عن: «تاريخ علم الكلام (٣)، عصر الخلافة والولاية»، مجلّة الكلام الإسلاميّ، العدد: ٣٦

١. جوهر مراد: ٤٤

المسألة الكلاميّة الأولى

في ما يتعلق بأوّل مسألة كلاميّة احتدم النزاع بشأنها في التاريخ الإسلاميّ، ذهب بعض إلى أنّها عبارة عن مسألة إيمان الفاسق وكفره[١]، بينما ذهب آخرون إلى القول بأنها مسألة الجبر والاختيار[٢]. غير أنّ أكثر المؤرّخين يذهبون إلى القول بأنّ بداية الخلاف الكلاميّ بين المسلمين إنّما نشأت من خلافهم بشأن الإمامة والخلافة[٣]. فبعد رحيل النبيّ الأكرمﷺ ذهبت جماعة من المسلمين (أهل السنّة) إلى القول بأنّ النبيّ لم يعيّن خليفة له، وأنّه ترك الأمر إلى الأمة تختار لنفسها. وفي مقابلهم ذهبت جماعة أخرى (الشيعة) إلى القول بأنّ النبيّ الأكرم قد عيّن من يخلفه على الأمّة، وأنّ الإمامة استمرار للنبوّة والرسالة، وأنّ الإمامة منصب إلهيّ في جميع الأبعاد الدينيّة والدنيويّة.

وقد ذهب الشيعة الإماميّة إلى أبعد من ذلك وقالوا بأنّ الإمامة ليست مجرّد مسألة فرعيّة وفقهيّة، بل إنّ الإمامة مثل النبوّة وإنّ الإمام مثل النبيّ في العصمة من الأخطاء والذنوب، وإنّ الإمام بالإضافة إلى المنصب والقيادة السياسيّة يتولّى الاضطلاع بمسؤوليّة المرجعيّة الإلهيّة والدينيّة أيضاً. من هنا فإنّ الإماميّة يعتبرون أنّ الإمامة على الدوام تندرج ضمن أصول الدين، وتذكر لذلك بعد النبوّة، وأدخلوها في جملة المسائل الكلاميّة الهامّة. ولذلك عرفت هذه المجموعة من المتكلّمين بالإماميّة. ومن هنا يجب القول إنّ أوّل نزاع كلاميّ بين المسلمين

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لمطهّري: ١٦

٢. العقل والوحي في الإسلام: ٨

٣. فرق الشيعة: ٢؛ مقالات الإسلاميّين: ٣٩/١؛ الإيضاح: ٣؛ الملل والنحل: ٢٤/١؛ تبصرة العوام: ٢٨

نشب في السَنة الحادية عشرة للهجرة في سقيفة بني ساعدة، وفي الحقيقة يجب علينا أن نبحث عن جذور مسائل علم الكلام في هذه الحادثة.

إنّ الإمامة بالإضافة إلى أنّها أوّل وأهمّ مسألة كلاميّة وقع الخلاف بشأنها، فإنّها تؤثر على المباحث الكلاميّة الأخرى أيضاً. فحيث إنّ الإماميّة يرون الإمام بمنزلة النبيّ في العصمة، فإنّهم يؤمنون بالأئمّة عليهم السلام بوصفهم المرجع في المسائل الاعتقاديّة، في حين ظلّت الفرق الأخرى بعد القرآن والسنّة النبويّة من دون ملجأ أو ملاذ سوى الظنون والاستنباطات الشخصيّة. ويمكن الوقوف على هذا الاختلاف من خلال المقارنة بين الآراء والأفكار الكلاميّة بوضوح.

من باب المثال: إنّ النظريّة الخاصّة بمتكلّمي الإماميّة بشأن مسألة الجبر والاختيار، وكفر الفاسق وإيمانه مأخوذة من كلمات أهل البيت عليهم السلام[١]. وهناك من علماء الإماميّة من يرى أنّ منشأ جميع الاختلافات الكلاميّة يعود إلى مسألة الإمامة[٢].

أسباب ظهور وتفاقم النزاعات الكلاميّة

على الرغم من أنّ القرآن الكريم والأحاديث الشريفة لعبت دوراً كبيراً ـ من خلال دعوة الأفراد إلى التفكّر والتعقّل والتدبّر في الآيات التكوينيّة والظواهر الطبيعيّة المذهلة، واستعراض أدقّ وأعمق المسائل بشأن المبدأ والمعاد، وخلق الإنسان والعالم، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار وما إلى ذلك ـ وكانت عاملاً

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ١٦
٢. الإيضاح: ٣

هامّاً في ظهور المباحث الكلاميّة، ولكن هناك بالإضافة إلى القرآن والسنّة عوامل وأسباب أخرى ساهمت إلى حدّ كبير في اتّساع وتطوير رقعة المباحث الكلاميّة. ولاشكّ في أنّ أحد أهمّ هذه الأسباب والعوامل يكمن في تسرّب الأفكار الغريبة بين المسلمين. فقد تمخض اتّساع الرقعة الجغرافيّة للبلاد الإسلاميّة، واعتناق الإسلام من قبل مختلف الأقوام والأمم من جهة، والتعايش الوثيق بين المسلمين وعلماء الأديان الأخرى من قبيل اليهود والنصارى والمجوس والصابئة، وكذلك ظهور فرقة باسم الزنادقة ـ الذين كانوا يحاربون الدين على الدوام ـ من جهة أخرى عن ترويج الأفكار الغريبة، الأمر الذي أدّى إلى استعار شعلة الشبهات بين المسلمين.

وبطبيعة الحال فإنّ هذه الشبهات والتساؤلات المتنوّعة تحتاج إلى إجابات مناسبة، وقد حدا ذلك بالمفكّرين المسلمين إلى التحقيق شيئاً فشيئاً بشأن المسائل الاعتقاديّة. وكانت المناظرات والمجادلات المذهبيّة التي وقعت بين المسلمين وأتباع الفرق الإسلاميّة تؤدّي بدورها إلى ظهور تساؤلات جديدة أخرى، وتحثّ المجتمع الإسلاميّ وتشجعه على التفكير والتأمّل في باب العقائد الدينيّة.

ومن بين العوامل الأخرى على تقوية وتطوير علم الكلام، دعم خلفاء بني العبّاس وحثّهم العلماء وتشجيعهم عليه. لقد وصل العبّاسيّون إلى السلطة في وقت كان المجتمع الإسلاميّ الكبير يعاني تمزّقاً وتشتّتاً واضطراباً داخليّاً بسبب حضور الأفكار والأديان المختلفة. كما كانت تواجه خطراً خارجيّاً يتمثّل بدولة دينيّة مثل الإمبراطوريّة الرومانيّة. من هنا فإنّ خلفاء بني العبّاس كانوا يرون تعزيز سلطتهم ودولتهم وتحصينها في مواجهة الأجانب في تقوية علم الكلام بوصفه

أهمّ وسيلة دفاعيّة ثقافيّة. وفي هذا السياق تمّ تأليف أوّل كتاب كلاميّ بـأمر مـن المهديّ العبّاسيّ. فبعد أن وصل إلى الخلافة في عـام ١٥٨ للهجـرة أمـر علمـاء المسلمين بتأليف كتاب في الردّ على اعتراضات وشبهات المخالفين. وكـان أول مؤلّف في هذا المجال هو المتكلّم المعتزليّ القدير أبو هذيل العـلّاف.

كما كانت ترجمة الكتب الفلسفيّة من اليونانيّة إلى العربيّـة عـاملاً آخـر مـن عوامل تطوير علم الكلام، حيث وضعت مسائل جديدة أمام المتكلّمين، وأثارت إبهامات وشكوك حفزتهم إلى القيام بنشاط أكبر في مباني الإسلام والدفاع عنهـا. وربّما أمكن لنا أن نتّخذ من مقارنة بلوغ علم الكلام ذروتـه فـي أواخـر حركـة الترجمة شاهداً على ذلك. فقد كان القرن الهجريّ الثالث والرابـع مرحلـة انتشـار عمليّة ترجمة الكتب الفلسفيّة، ويمكن القول بـأنّ القـرن الثالـث والرابـع نقطـة الذروة في علم الكلام، وعصر تشديد الخلافات المذهبيّة بين الفرق المختلفة.

لقد عمل كلّ مِن علم الفلسفة وعلم الكلام على التأثير في تطوير بعضهما من مختلف الجهات. فقد عملت الفلسفة على توسيع دائـرة علـم الكـلام، وجعلـت طرح الكثير من المسائل الفلسفيّة في علم الكلام ضروريّاً. ومن هنـا يـتمّ طـرح الكثير من المسائل الفلسفيّة في الكتب الكلاميّة المتأخّرة، من قبيل الأمور العامّـة بوصفها جزءً من علم الكلام.

وإلى جانب العوامل والأسباب المتقدّمة يجب علينا التنويه بالوضـع النفسـيّ للمسلمين والمنهج التربويّ في الإسلام. فلـيس هنـاك مـن شـكّ فـي أنّ النزعـة السائدة بين المسلمين إلى طلب العلم والناشئة من تعاليم القرآن والسنّة النبويّـة، كان لها دور في توجّه المجتمع الإسلاميّ إلى المباحث العقائديّة، وكان لها تـأثير تامّ في ظهور وتبلور علم الكلام. فإذا كانت العوامل المتقدّمـة قـد نثـرت بـذور

الأفكار الكلاميّة، فإنّ الاستعداد الذهنيّ والروحيّ للمسلمين في طلب الحقيقة قد أعدّ الأرضيّة الخصبة لاحتضان هذه البذور، وتوفير الظروف المناسبة لنموّ تلك الأفكار[1].

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ١٧

الفصل الثالث: أهمّ المذاهب والمدارس الكلاميّة

إنّ أهمّ المذاهب والمدارس الكلاميّة في الإسلام وأكثرها تأثيراً هي المعتزلة والأشاعرة والإماميّة. وفي هذا الفصل سنسعى إلى بيان كيفيّة ظهور كلّ واحد من هذه المذاهب مع تعريف أساليبها ومناهجها وأهمّ أفكارها باختصار.

المعتزلة

الظهور

إنّ المعتزلة اسم لجماعة من المتكلّمين بزعامة واصل بن عطاء. روي أنّ رجلاً أثار مسألة في مجلس درس الحسن البصريّ حيث قال له: لقد ظهرت في عصرنا جماعة (الوعيديّة من الخوارج) تكفّر فاعل الكبيرة، وجماعة أخرى (المرجئة) تعتقد بأنّ المعصية لاتضرّ بالإيمان، فما الذي تقوله أنت في ذلك؟ فأطرق الحسن البصريّ متأمّلاً، وفي هذا الأثناء بادر أحد تلاميذه وهو واصل بن عطاء إلى الإجابة قائلاً: إنّ مرتكب الكبيرة لاهو مؤمن ولاهو كافر، بل له منزلة بين المنزلتين. ثم انسحب إلى أحد أعمدة المسجد، وبدأ بشرح معتقده. فلمّا رأى الحسن البصريّ ذلك قال: «اعتزَل عنّا واصل». ومنذ ذلك الحين عرف واصل وأصحابه بالمعتزلة[1].

---

١. الملل والنحل: ٤٨/١

المنهج

إنّ للعقل والأحكام العقليّة عند المعتزلة دوراً حاسماً في كشف واستنباط العقائد الدينيّة، وكذلك في إثبات هذه العقائد والدفاع عنها. ففي هذا المنهج لابدّ من عرض كلّ مسألة على العقل، وإنّ المسائل لن تقبل إلّا بعد قيام الدليل العقليّ عليها. وإنّ أساس ومبنى هذه المدرسة يقوم على أن جميع المعارف الاعتقاديّة معقولة.

إنّ المعتزلة مثل سائر المتكلّمين يرجعون إلى النقل أيضاً، ولكنّهم لايقبلون بمضامين الأحاديث إلّا بعد توافقها مع العقل، وإلّا فإنّهم يبادرون إلى تأويلها[١]. وقد ذهب بعض المعتزلة إلى القول بأنّ جميع الواجبات عقليّة، وقال بأنّ العقل يستطيع أن يدرك الحسن والقبح في جميع الأفعال[٢].

إنّ مبالغة المعتزلة في الاتّجاه العقليّ يعود سببها في الأساس إلى وقوفهم في الصفوف الأماميّة من مواجهة الزنادقة والمخالفين على مستوى الجدل والمبارزة العقليّة، وكانوا يناقشونهم باستمرار. ومن هنا فقد بذلوا جهوداً كبيرة من أجل تعزيز وإحكام العقائد الدينيّة من خلال الأدلّة العقليّة في عرض الأصول الإسلاميّة بشكل يعجب الجميع. وقد أدّى هذا النهج بالتدريج إلى سحب

---

١. إنّ هذه النزعة العقليّة المتطرّفة أدّت بالمعتزلة إلى إنكار الكثير من المسلّمات الدينيّة، من ذلك إنكارهم الثواب والعقاب بالنسبة إلى الأموات في القبور ومنكر ونكير ويأجوج ومأجوج وظهور الدجّال والميزان والكرام الكاتبين والحوض والصراط والميثاق وكرامات الأولياء ومعراج النبيّ الأكرمﷺ والدعاء وما إلى ذلك. انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٢٨٧/١

٢. الملل والنحل: ٤٤/١، ٨١

الأسلوب الذي كانوا ينتهجونه في الدفاع، إلى عمليّة الاستنباط واستخراج التعاليم الدينيّة أيضاً، وإعطاء الدور الرئيس والتأسيسيّ إلى العقل والمبادئ العقليّة[١].

الآراء والعقائد

يرى المعتزلة خمسة أمور بوصفها أصولاً للعقيدة، وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢]. وفي ما يلي نبحث هذه الأصول باختصار.

التوحيد

إنّ للتوحيد مراتب ومعاني متنوّعة، ومن أهمّها التوحيد الذاتيّ والتوحيد الصفاتيّ والتوحيد الأفعاليّ. أمّا التوحيد الذاتيّ فهو محطّ إجماع كافّة الفرق الإسلاميّة، وأمّا التوحيد الصفاتيّ والتوحيد الأفعاليّ فالاختلاف بين المسلمين بشأنهما كبير. ففي ما يتعلّق بالصفات يذهب الأشاعرة إلى القول بأنّ الصفات زائدة

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٢٧

٢. لقد تم تصنيف الكثير من الكتب في شرح هذه الأصول الخمسة، ويمكن لنا أن نذكر من بينها: الخمسة الأصول، لأبي هذيل العلاف. والأصول الخمسة، لأبي جعفر بن حرب. وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبّار المعتزليّ. هذا وقد ذكر القاضي عبد الجبّار في مختصر *الحسنى* أنّ أصول الدين أربعة، وهي: التوحيد، والعدل، والنبوّة، والشرائع، وقد أدخل المنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قسم الشرائع. وكذلك في *المغني في أبواب التوحيد والعدل* يتمّ حصر الأصول بالتوحيد والعدل فقط، ويعمل على إرجاع سائر الأصول الأخرى إلى هذين الأصلين.

على الذات، وأمّا المعتزلة فيرون أنّ التوحيد في الصفات من لوازم التوحيد في الذات. وبطبيعة الحال فإنّ هذا لايعني إنكار مطلق الصفات، بل المراد هو إنكار الصفات الزائدة على الذات، وإثبات عينيّة جميع الصفات واتّحادها مع الذات[١].

وفي ما يتعلّق بباب الأفعال يذهب الأشاعرة إلى الاعتقاد بالتوحيد الأفعاليّ ـ بمعنى إسناد جميع الأفعال إلى اللّه بلاواسطة ـ إلّا أنّ المعتزلة حيث يذهبون إلى إنكار صدور الأفعال القبيحة عن اللّه تعالى، فإنّهم ينكرون هذا التفسير من التوحيد.

العدل

ليس هناك فرقة إسلاميّة تنكر العدل بوصفه واحداً من الصفات الإلهيّة[٢]، وإنّما يتركّز اختلاف المتكلّمين غالباً في التفسير الذي يتناول هذا المفهوم. يرى المعتزلة والإماميّة أنّ لأفعالنا حسناً وقبحاً عقليّاً، بمعنى أنّه بقطع النظر عن الأحكام الشرعيّة، فإنّ العقل يحكم بحسنها وقبحها. وعليه فإنّ العدل حسن، والظلم قبيح. ومن جهة أخرى، إنّ اللّه لايرتكب القبيح، إذن يجب أن تقوم أعماله على أساس العدل. وبهذا فإنّ كلّ ما يراه العقل مصداقاً للعدل كان واجباً على اللّه، وكلّ ما يراه العقل مصداقاً للظلم كان صدوره عن اللّه تعالى محالاً. ومن هنا فقد أنكر المعتزلة الجبر، وأثبتوا الاختيار، ورفضوا التوحيد الأفعاليّ الذي يقول به الأشاعرة[٣].

---

١. الملل والنحل: ٤٦/١؛ شرح الأصول الخمسة: ١١٨؛ مقالات الإسلاميّين: ١٥٥
٢. شرح الأسماء: ٢٢٤
٣. الملل والنحل: ٤٥/١؛ شرح الأصول الخمسة: ١٣٣، ٣٢٣؛ مقالات الإسلاميّين: ٥٣٧

المنزلة بين المنزلتين

لقد ذهب المعتزلة في قبال الخوارج والمرجئة إلى الاعتقاد بأنّ فاعل الكبيرة ليس كافراً ولامؤمناً، بل له منزلة ومرتبة بين الكفر والإيمان[١].

الوعد والوعيد

من وجهة نظر المعتزلة فإنّ اللّه كما لايخلف وعده، فإنّه لايخلف وعيده أيضاً. وعليه فإنّ جميع أنواع الوعيد بالعقاب الوارد في القرآن والروايات بحقّ الكافرين والفاسقين سيتحقّق يوم القيامة، إلّا إذا تحقّقت التوبة في الحياة الدنيا[٢].

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنّ هذا الأصل مورد إجماع المسلمين قاطبة، وإنّما وقع الاختلاف بينهم في مراتبه وشرائطه. فالخوارج لم يقرّوا بشرط أو حدّ في ما يتعلّق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلّا أنّ بعض أصحاب الحديث ـ مثل أحمد بن حنبل ـ إنّما يقبل به إذا كان مقتصراً على حدود القلب واللسان، دون العمل والمواجهة المسلّحة. والمعتزلة يشترطون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطاً من قبيل احتمال التأثير وعدم المفسدة، ولكنّهم لايقصرونه على حدود القلب واللسان، ويذهبون إلى الاعتقاد بأنّ المنكرات إذا استشرت أو كانت الحكومة جائرة، وجب على المسلمين حشد قواهم للثورة على الظلم والفساد[٣].

---

١. شرح الأصول الخمسة: ٤٨٠

٢. شرح الأصول الخمسة: ٤١٨؛ مقالات الإسلاميّين: ٤٧٤

٣. مقالات الإسلاميّين: ٢٧٨؛ شرح الأصول الخمسة: ٥٠٣؛ مدخل إلى العلوم الإسلاميّة ←

الأشاعرة

الظهور

لقد كان ظهور المذهب الكلاميّ للمعتزلة ردّة فعل على تيّارين متعارضين هما الخوارج والمرجئة في مسألة الإيمان والعمل وحكم مرتكب الكبيرة. وأمّا أبو الحسن الأشعريّ فقد كان يسعى إلى العثور على طريق وسط بين المنهج الإفراطيّ للمعتزلة والمنهج التفريطيّ لأصحاب الحديث في استخدام العقل. لقد شهد القرن الهجريّ الثاني نزاعاً فكريّاً حادّاً بين هذين التيّارين الفكريّين في الأمّة الإسلاميّة، وكان هذين التيّارين آخذين بالاتّساع والتمدّد والتنافس في ما بينهما. أمّا التيّار الأوّل فكان يؤكّد على العقل بوصفه مصدراً مستقلاًّ للعقائد، وكذلك يؤكّد عليه باعتباره منهجاً في الدفاع عن الإسلام، وقد أفرط في توظيفه واللجوء إليه. ومن جهة أخرى فإنّ التيّار الثاني ينكر أيّ توظيف للعقل في العقائد، وكانوا يتمسّكون بظواهر النقل دون أيّ تحليل أو تأمّل، ويعتبرون النقل بوصفه المعيار الوحيد في التعاليم الدينيّة. وفي خضم النزاع بين هذين التيّارين الفكريّين ظهر المذهب الكلاميّ الأشعريّ في بداية القرن الهجريّ الرابع تحت غطاء من الدفاع عن عقائد أصحاب الحديث، وعلى المستوى العمليّ كان يهدف إلى التخفيف من حدّة هذين التيّارين، وبيان طريق وسط ومعتدل وموافق للعقل والنقل. ولم يكن فارس هذا التيّار غير أبي الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ[١].

لبرنجكار: ٢٨؛ وللاطّلاع على الآراء الهامّة لكلّ واحد من كبار المعتزلة انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٢٨٩/١

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٣٠

المنهج

لقد كان الأشعريّ منذ شبابه متعلّقاً بالأفكار الاعتزاليّة، وقد درس أصول عقائد المعتزلة عند أشهر الأساتذة الاعتزاليّين، ألا وهو أبو عليّ الجبائيّ، وكان حتّى سنّ الأربعين يعدّ من المدافعين عن المعتزلة، وكتب الكثير من الكتب لهذه الغاية. ولكنّه بعد أن بلغ الأربعين من عمره ترك الاعتزال فجأة، وبدأ يصرّح بآراء جديدة في قبال المعتزلة، وبدأت أفكاره تنسجم مع أصحاب الحديث. كان الأشعريّ من جهة يحصر مصدر العقائد بالكتاب والسنّة، وبذلك خالف المعتزلة ومال إلى أصحاب الحديث، ولكنه من جهة أخرى خالف أصحاب الحديث في أنّه لم يكتف بجواز البحث والاستدلال في بيان العقائد الدينيّة والدفاع عنها، بل مارس ذلك على المستوى العمليّ أيضاً. وفي هذا الإطار ألّف كتاباً تحت عنوان *رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام* دافع فيه عن علم الكلام وضرورته. إنّ الأشعريّ ضمن تأصيله للنقل، آمن بدور العقل في البيان عن العقيدة والدفاع عنها. فحيث كان في أوّل الأمر يرى رسالته في نقض آراء المعتزلة ومارس ذلك على المستوى العمليّ، عمد إلى بيان آراء أصحاب الحديث وتعديلها بأسلوب المنهج العقليّ، وقربها إلى حدٍ ما من نظريّات المعتزلة[1].

الآراء والعقائد

الصفات الخبريّة

تنقسم الصفات الإلهيّة في تقسيم إلى الصفات الذاتيّة والصفات الخبريّة.

---

١. نفس المصدر.

والصفات الذاتيّة هي كمالات من قبيل: العلم والقدرة، التي يثبتها العقل للّه ـ سبحانه ـ وأمّا الصفات الخبريّة، فهي صفات من قبيل إثبات اليد الجارحة والوجه للّه ـ سبحانه ـ كما جاء في ظاهر الآيات والروايات، وإنّ العقل لوحده لايثبت هذه الصفات للّه ـ عزّ وجل ـ

وفي ما يتعلّق بهذه الصفات هناك اختلاف بين المتكلّمين:

يذهب بعض أهل الحديث (المشبّهة الحشويّة)[1] إلى إثبات الصفات الخبريّة للّه ـ سبحانه ـ مع التشبيه والتكييف. فهم يعتقدون بأنّ للّه من الصفات الخبريّة على نحو ما هي موجودة عند مخلوقاته، وبنفس المعنى والكيفيّة، ومن هذه الجهة يكون بين الخالق والمخلوق عندهم شبه تامّ[2].

وقد ذهبت جماعة أخرى من أصحاب الحديث ـ في ما يتعلّق بالصفات الخبريّة ـ إلى التفويض. فعلى الرغم من أنّهم ينسبون الصفات الخبريّة إلى اللّه، إلّا أنهم يحجمون عن إبداء أيّ رأي في ما يتعلّق بمعنى هذه الألفاظ والمفردات. وإنّ الإجابة التي قدّمها مالك بن أنس عندما سُئل عن كيفيّة استواء اللّه على العرش، تمثّل هذه الرؤية[3].

أمّا المعتزلة الذين كانوا يرون اللّه ـ سبحانه ـ منزّه عن الشبه بمخلوقاته، فإنّهم في التعاطي مع هذه المشكلة لم يجدوا بدّاً من اللجوء إلى تأويل الصفات

---

١. في ما يتعلّق بوجه تسمية هذه الفرقة انظر: كشّاف اصطلاحات الفنون: ٦٧٨/١؛ الحور العين: ٢٠٤

٢. الملل والنحل: ١٠٥/١

٣. تاريخ الإسلام للذهبيّ: ٢٣٥/٣٢؛ القسطاس المستقيم: ٢٠٦؛ فصل التفرقة: ٢٤٥؛ قانون التأويل: ٥٨٤

الخبريّة، ومن باب المثال فسّروا يد اللّه بقدرة اللّه.

أمّا الأشعريّ فإنّه من ناحية قبل بنظريّة أصحاب الحديث في إثبات الصفات الخبريّة للّه ـ عزّ وجل ـ ولكنّه من ناحية أخرى أضاف إليها قيد عدم التشبيه وعدم التكييف، وذلك إذ يقول: «إن للّه يدين ولكن بلاكيفيّة، كما قال تعالى: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾[١]، وإنّ للّه عيناً ولكن بلاكيفيّة، كما قال تعالى: ﴿**تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا**﴾[٢]»[٣].

كلام اللّه

ذهب أصحاب الحديث إلى الاعتقاد بأنّ كلام اللّه هو الأصوات والحروف، وأنّ هذا الكلام قائم بذات اللّه وأنّه قديم. وقد بالغوا في ذلك حتّى ذهب بعضهم إلى أن قال بقدم حتّى جلد المصحف وأوراقه أيضاً.

كما ذهب المعتزلة إلى القول بأنّ كلام اللّه هو الأصوات والحروف، ولكنّهم لم يذهبوا إلى الاعتقاد بأنّ هذه الأصوات قائمة بذات اللّه، وقالوا بأنّ اللّه يخلق كلامه في اللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبيّ ﷺ، ومن هنا فإنّهم ذهبوا إلى القول بأنّ كلام اللّه حادث.

وأمّا الأشعريّ فقد سعى إلى سلوك طريق وسط، فعمد إلى تقسيم الكلام إلى قسمين:

القسم الأوّل: الكلام اللفظيّ المركّب من الحروف والأصوات. وفي هذا

---

١. المائدة/٦٤

٢. القمر/١٤

٣. الإبانة: ٢٢

القسم مال إلى المعتزلة وقال بأنّ الكلام هنا حادث.

وأمّا القسم الثاني: فهو الكلام النفسيّ، وقد ذهب في هذا القسم مذهب أصحاب الحديث وقال بأنّ الكلام هنا قائم بذات اللّه وهو قديم. وإنّ الكلام الحقيقيّ هو الكلام النفسيّ القائم بالنفس، ويتمّ بيانه بتوسّط الألفاظ. وإنّ الكلام النفسيّ واحد وغير متغيّر، في حين أنّ الكلام اللفظيّ قابل للتغيير والتبديل. ويمكن بيان الكلام النفسيّ بعبارات مختلفة[1].

رؤية اللّه

هناك من أصحاب الحديث (المشبّهة الحشويّة) من قال بإمكان رؤية اللّه بالعين، وفي المقابل ذهب المعتزلة إلى إنكار جميع أنواع الرؤية. أمّا الأشعريّ فقد ذهب إلى الاعتقاد بأنّ اللّه يرى، إلّا أنّ رؤية اللّه ليست كرؤية سائر الأجسام، ولاتستلزم تشبيه اللّه بسائر المخلوقات. ومن وجهة نظره ونظرة أتباعه، فإنّ مسألة الرؤية مؤيّدة بالعقل والنقل[2]، ولكنّهم يذهبون إلى أصالة النقل:

أمّا الدليل النقليّ فهو عبارة عن الحديث المنسوب إلى النبيّ الأكرمﷺ أنّه قال: «إنّكم سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر»[3].

وأمّا الدليل العقليّ الذي يسوقونه في هذا الباب ـ وهو الدليل المعروف بدليل الوجود ـ فهو عبارة عن القول بأنّ كلّ موجود قابل للرؤية، إلّا إذا منع من ذلك مانع. وبعبارة أدقّ: إنّ صرف وجود الأشياء يقتضي إمكان رؤيتها. وعليه

---

١. شرح المواقف: ٩١/٨؛ شرح المقاصد: ١٤٤/٤؛ شرح العقائد النسفيّة: ٤٣

٢. شرح المواقف: ١١٥/٨

٣. بحار الأنوار: ١٥١/٩١؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٨

فحيث كان اللّه موجوداً، كان لازم ذلك أن لاتكون رؤيته مستحيلة كما هو الحال بالنسبة إلى الحدوث والتشبيه؛ وعليه تكون رؤية اللّه ممكنة من الناحية العقليّة[١].

حسن الأفعال وقبحها

يذهب الأشاعرة إلى الحسن والقبح الشرعيّ، لأنّ أفعال الإنسان بحدّ ذاتها لاتستحقّ مدحاً ولاذمّاً ولاثواباً أو عقاباً، وإنّما يحدث هذا الاستحقاق من خلال أمر الشارع ونهيه. وأمّا المعتزلة فيذهبون إلى القول بالحسن والقبح العقليّ في الأفعال، لأنّ الفعل في حدّ ذاته وبقطع النظر عن الشرع إمّا أن يشتمل على ناحية حسنة تقتضي استحقاق فاعله للمدح والثواب، أو ناحية قبيحة تقتضي استحقاق فاعله للذمّ والعقاب[٢].

تواصل وتطوّر المذهب الأشعريّ

لقد كان مذهب أبي الحسن الأشعريّ عرضة للتغيّرات على طول التاريخ. فإنّ آراءه في بادئ الأمر لم تحض بالقبول من قبل علماء أهل السنّة، وكانوا يقاومونها بشدّة. إلّا أنّ هذه المعارضة لم تؤثّر في هذه الآراء على المستوى العمليّ، وتمكن المذهب الأشعريّ تدريجاً بفرض هيمنته على الساحة الفكريّة لأهل السنّة. وإنّ أوّل شخص ظهر في هذه الساحة بعد الأشعريّ هو أبو بكر الباقلانيّ، حيث عمل على بسط وعرض آراء الأشعريّ ـ التي أجملها في كتابيه

---

١. اللمع: ٣٢؛ الاقتصاد في الاعتقاد: ٤١؛ المطالب العالية: ٨١/٢؛ شرح العقائد النسفيّة: ٥١

٢. شرح المواقف: ١٨١/٨؛ الأربعين في أصول الدين: ٣٤٦/١؛ تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٣٢٢/١

الإبانة عن أصول الديانة، و*اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع* ـ بتفصيل أكثر، وصبّها في إطار كلاميّ أكثر انسجاماً. إلّا أنّ التأثير الأكبر في انتشار المذهب الأشعريّ يعود إلى إمام الحرمين الجوينيّ. فبعد أن قام الخواجة نظام الملك بتأسيس المدرسة النظاميّة في بغداد عام ٤٥٩ للهجرة، دعا الجوينيّ إلى التدريس فيها. وهناك عمل الجوينيّ على الترويج لأفكار الأشعريّ لما يقرب من ثلاثة عقود، وحيث كان يلقب بشيخ الإسلام وإمام مكّة والمدينة، فقد حضيت آراؤه بالاحترام في كافّة أنحاء العالم الإسلاميّ. وبذلك فقد اتّسعت رقعة أفكار الأشعريّ وآرائه من خلال مؤلّفات إمام الحرمين الجوينيّ، حتّى أضحت تعرف بوصفها الكلام الرسميّ لمجتمع أهل السنّة[1].

الشيعة

الظهور

إنّ كلمة الشيعة لغة تعني الأنصار والأصحاب، وأمّا بحسب المصطلح فهي تطلق على خصوص أصحاب الإمام عليّ عليه السلام الذين يعتقدون بإمامته وخلافته بعد رسول اللّه مباشرة، وذلك بتنصيب ونصّ من قبل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله[2]. وبطبيعة الحال فقد تمّ استعمال هذه المفردة في أصحاب عليّ عليه السلام في عهد رسول اللّه أيضاً. فقد ورد في الكتب المعتبرة لدى الفريقين (الشيعة والسنّة) روايات مأثورة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، يذكر فيها شيعة عليّ عليه السلام بشكل صريح.

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٤٠

٢. لسان العرب ومجمع البحرين، ذيل مادّة شَيَعَ.

من باب المثال: روى السيوطيّ في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِك هُمْ خَيرُ الْبَرِيَّةِ**﴾[١] ثلاث روايات عن النبيّ الأكرمﷺ يصرّح فيها بأنّ مصداق هذه الآية الشريفة هم عليّعليه السلام وشيعته[٢]. ومن هنا يمكن القول إنّ مصطلح الشيعة بمعنى أصحاب عليّ وأتباعه قد تمّ استعماله للمرّة الأولى من قبل النبيّ الأكرمﷺ نفسه[٣]، وإنّ ظهور التشيّع يعود إلى عصر النبيّ. إنّ هذه المجموعة من أصحاب النبيّﷺ الذين كانوا يعتبرون في زمانه من أصحاب عليّعليه السلام، وثبتوا على وفائهم لنصرته حتّى بعد رحيل رسول اللّهﷺ[٤].

الانقسامات

يشتمل كلّ مذهب على أصول وفروع. وإنّ اختلاف أصحاب كلّ مذهب في كيفيّة الأصول مع الحفاظ على الأصل المشترك يسمّى انقساماً. وإنّ هذا الانقسام ظاهرة لم تسلم منها جميع الأديان السماويّة، وخاصّة الأديان السماويّة الأربعة: اليهوديّة والمسيحيّة والمجوسيّة والإسلام، بل كانت هناك انقسامات حتّى داخل المذاهب في شعب كلّ واحد من هذه الأديان أيضاً.

لم يشهد المذهب الشيعيّ أيّ انقسام طوال الفترة الممتدّة من الإمام عليّعليه السلام إلى إمامة الحسن بن عليّ والحسين بن عليّعليهما السلام. ولكن بعد استشهاد الإمام الحسين قال أكثر الشيعة بإمامة الإمام زين العابدينعليه السلام، باستثناء قلّة قليلة من

---

١. البيّنة/٧

٢. الدرّ المنثور: ٥٨٩/٨

٣. بحار الأنوار٧٦/٤؛ بشارة المصطفى: ١١٦؛ الصراط المستقيم: ٢٠٩/١؛ كشف الغمّة: ٥٣/١

٤. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٤٥

الشيعة ـ عرفت بالكيسانيّة ـ حيث ذهبت إلى القول بإمامة الابن الثالث للإمام عليّ عليه السلام محمّد بن الحنفيّة، وقالوا بأنّه الإمام الرابع والمهديّ الموعود وأنّه غاب في جبل رضوى[١] وسيظهر في آخر الزمان.

وبعد استشهاد الإمام زين العابدين عليه السلام ذهب أكثر الشيعة إلى إمامة ولده الإمام محمّد الباقر عليه السلام، ومالت أقلّيّة منهم إلى القول بإمامة زيد الشهيد وهو الابن الثالث للإمام زين العابدين عليه السلام، وقد عرفت هذه الجماعة بالزيديّة[٢].

وبعد رحيل الإمام محمّد الباقر عليه السلام ذهب جميع الشيعة إلى إمامة ولده الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

وبعد رحيل الإمام جعفر الصادق عليه السلام ذهب أكثرهم إلى القول بإمامة ولده الإمام موسى الكاظم عليه السلام، بينما ذهبت قلّة قليلة منهم إلى القوم بإمامة إسماعيل الابن البكر للإمام الصادق عليه السلام رغم أنّه كان قد توفّي في حياة أبيه، وعرفت هذه

---

١. رضوى: جبل عند ينبع لجهينة بينه وبين الحوراء، والحوراء: فرضة من فرض البحر ترفأ إليها سفن مصر، وهو الجبل الذي تزعم الكيسانيّة أنّ محمّد بن الحنفية مقيم به. وجبل رضوى على مسيرة يوم من ينبع إلى المدينة (معجم البلدان: ٥١/٣).

٢. بشهادة المحدّثين والمؤرّخين من الشيعة والسنّة، فإنّ زيداً لم يأخذ البيعة لنفسه، ولم يدّع الإمامة، ولم يعتبر نفسه رئيس مذهب خاصّ، بل كان تابعاً للإمام المعاصر له، وقد عاصر الإمام زين العابدين ومحمّد الباقر وجعفر الصادق عليهم السلام، وقد ثار للدفاع عن مذهب أهل البيت والمطالبة بثأر جدّه الإمام الحسين عليه السلام حتّى استشهد. وقد كان هدفه من وراء هذه الثورة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان قد عزم إذا كتب له النصر أن ينقل مقاليد الحكم إلى أحد الإمامين الصادقين عليهما السلام. انظر: بحار الأنوار: ١٦٩/٤٦؛ عيون أخبار الرضا: ٢٤٨/١؛ معجم رجال الحديث: ٣٤٥/٧؛ الأئمّة الشيعة والحركات المذهبيّة: ١٠٧؛ مقدّمة على الملل والنحل: ١٦٧؛ مروج الذهب: ٢٠٦/٣؛ الكامل في التاريخ: ٢٤٦/٤

الجماعة بالإسماعيليّة. وهناك من ذهب إلى القول بإمامة ابنه الآخر وهو عبد اللّه الأفطح، وعرفوا بالفطحيّة، وهناك من ذهب إلى إمامة ولده الآخر واسمه محمّد، وهناك جماعة توقّفت على الإمام الصادقعليه السلام ولم تذهب إلى إمامة أحد بعده.

وبعد استشهاد الإمام الكاظمعليه السلام ذهب أكثر الشيعة إلى القول بإمامة ولده الإمام الرضاعليه السلام، وهناك بعض من توقّفوا على إمامة الإمام الكاظمعليه السلام فعرفوا بالواقفيّة. وبعد الإمام الرضاعليه السلام، لم تحصل انقسامات يعتد بها بين صفوف الشيعة[1].

وإنّ هذه الفرَق التي ذكِرت آنفاً، والتي انقسمت في قبال الأكثريّة الساحقة من الشيعة لم تعمر طويلاً، وسرعان ما اضمحلّت في فترة قياسيّة، ولم يبق منها إلّا الزيديّة والإسماعيليّة. ولكنّنا رعايةً للاختصار سوف نقتصر على ذكر خصائص ومميّزات الشيعة الإماميّة فقط.

الإماميّة

يطلق الإمام لغة على الشخص الذي يأتم الناس ويقتدون به. وكما نلاحظ فإنّ المعنى اللغويّ لكلمة الشيعة وكلمة الإمام متناسبتان ويكمّل بعضهما الآخر، فالتشيّع يعني الاتّباع، والإمام يعني المتّبع. وعلى هذا الأساس يتّضح مفهومي الإمام والأمّة القرآنيّين المأخوذين من مادّة لغويّة واحدة، ويكون معناهما معلوماً في ثقافة التشيّع.

يتمّ إطلاق مصطلح الإماميّة أو الشيعة الاثني عشريّة على أولئك الذين

---

١. الشيعة في الإسلام: ٧٩

يذهبون إلى الاعتقاد بإمامة وخلافة الإمام عليّ عليه السلام لرسول اللّه صلى الله عليه وآله مباشرة، وعلاوة على ذلك يؤمنون بعد الإمام عليّ عليه السلام بإمامة الحسن بن عليّ والحسين بن عليّ عليهما السلام، وتسعة من نسل الحسين عليهم السلام، وآخرهم الإمام الحجّة المهديّ الموعود ـ عجّل اللّه تعالى فرجه ـ وهو الإمام القائم والغائب عن أنظارنا والذي سيملأ اللّه به الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً[١].

المنهج

إنّ علم الكلام عند الإماميّة لايتّفق مع مناهضة العقل الذي ينتهجه أصحاب الحديث، ولاينسجم مع التطرّف العقليّ الذي ذهب إليه المعتزلة، كما أنّه لايتماهى مع الجمود الأشعريّ وتجاهله لدور العقل في الكشف عن العقائد.

يعتبر القرآن الكريم والسنّة النبويّة وروايات أهل البيت وكذلك العقل مصادر لتعاليم الشيعة. يشهد تاريخ التفكير الشيعيّ على أنّ المتكلّمين من الإماميّة كانوا على الدوام يوظّفون العقل في استنباطاتهم من القرآن الكريم والسنّة الشريفة، ويعملون على بيان وتنسيق الأدلّة والشواهد العقليّة المستوحاة من الكتاب والسنّة.

بل إنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّة الهدى عليهم السلام كانوا هم الذين مهّدوا الأرضيّة لبيان المعارف الاعتقاديّة، وفتحوا باب الاحتجاج والحوار العلميّ مع المخالفين. هناك أحاديث كثيرة رويت عن أهل البيت عليهم السلام بشأن المسائل الاعتقاديّة، وهي تحكي عن منهج خاصّ في توظيف العقل والجدال بالتي هي أحسن مع المخالفين،

---

١. الملل والنحل: ١٦٩/١؛ فرق الشيعة: ١٠٨؛ أوائل المقالات: ٤؛ مقالات الإسلاميّين: ١٦

وهو أسلوب بديع قلّما نجد نظيراً له بين المتكلّمين في عصر الأئمّة عليهم السلام. وقد تضمّن كتاب *توحيد الصدوق*، و*الاحتجاج* للطبرسيّ ـ وهما كتابان قيّمان في مجالهما ـ هذا النوع من المباحث العميقة والرصينة[1].

الآراء والعقائد

لقد دأب المتكلّمون من الإماميّة منذ القدم على تعريف الأصول الخمسة، وهي التوحيد والمعاد والنبوّة والعدل والإمامة، بوصفها من أصول العقيدة. وإنّ اختيار هذه الأصول الخمسة لايعني انحصار أصول العقيدة بها، بل باعتبارها من أهمّ أصول العقيدة بالمقارنة إلى سائر المسائل الاعتقاديّة الأخرى. وبطبيعة الحال هناك الكثير من المباحث الاعتقاديّة الهامّة التي يتمّ بحثها في ذيل هذه الأصول الخمسة أيضاً.

كما أنّ أصلَي التوحيد والعدل يعتبران من وجهة نظر الإماميّة أهمّ من سائر الأصول الأخرى، وقد ورد في الأحاديث التعريف بهذين الأصلين بوصفهما من الدعائم الأساسيّة في الدين[2]. ولقد كان التفسير الخاصّ الذي أبداه الإماميّة والمعتزلة لهذين الأصلين هو الذي ميّزهما من سائر الفرق الكلاميّة الأخرى، ومن هنا أخذوا يسمّون هاتين الفرقتين بأصحاب التوحيد والعدل، أو العدليّة اختصاراً. كما أنّ أصل الإمامة يعتبر من الخصائص الرئيسة للإماميّة، حيث يميّزهم من سائر الفرق الأخرى حتّى المعتزلة منها. وقد بلغ هذا الأصل من

---

١. نفس المصدر.

٢. روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ أساس الدين التوحيد والعدل» (بحار الأنوار: ٢٦٤/٤، ١٦/٥؛ التوحيد: ٩٦؛ مشكاة الأنوار: ٩؛ معاني الأخبار: ١١

الأهمّيّة بحيث ورد في الأحاديث الماثورة عن النبيّ الأكرمﷺ والأئمّة المعصومينعليهم السلام قولهم: «من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهليّة»[١].

وفي ما يلي سنتعرّض إلى أربعة من أهمّ أصول عقائد الشيعة الإماميّة على النحو الآتي:

التوحيد

على الرغم من إجماع متكلّمي المسلمين حول أصل التوحيد، إلّا أنّ رؤية الإماميّة في بيان التوحيد الصفاتيّ والأفعاليّ تختلف عن رؤية سائر الفرق والمذاهب الإسلاميّة الأخرى اختلافاً كبيراً.

فإنّ الإماميّة يرفضون ما ذهبت إليه الأشاعرة بشأن التوحيد الصفاتيّ من الاعتقاد بأنّ للّه صفات زائدة على الذات. كما رفضوا ما ذهب إليه بعض المعتزلة في إنكار بعض صفات اللّه أو قولهم بنيابة الذات عن الصفات. ومن وجهة نظر متكلّمي الإماميّة فإنّ مفهوم صفات اللّه وإن كانت مختلفة عن الذات في المفهوم، ولكنّهما يتّحدان في المصداق. وبعبارة أخرى: إنّ صفات اللّه تعالى هي عين ذاته، فهما حقيقة واحدة لاأكثر.

وفي ما يتعلّق بالتوحيد الأفعاليّ يذهب الأشاعرة إلى الاعتقاد بانحصار الفاعليّة في اللّه، بينما يذهب المعتزلة إلى الاعتقاد باستقلاليّة الإنسان في أفعاله.

---

١. وسائل الشيعة: ٢٤٦/١٦؛ مستدرك الوسائل: ١٨٧/١٨؛ بحار الأنوار: ٣٦٨/٨، ٣٢١/٣٢، ٣٣١، ١٦٠/٥١؛ إعلام الورى: ٤٤٢؛ الإقبال: ٤٦٠؛ الصراط المستقيم: ١١١/١، ١٩٦، ٢٣٢/٢، ٢٧٧؛ الصوارم المهرقة: ٨٩؛ كشف الغمّة: ٥٢٨/٢؛ كفاية الأثر: ٢٩٦؛ كمال الدين: ٤٩/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٧/٣؛ اليقين: ١٢٤

إلّا أنّ الإماميّة عارضوا كلا هذين الاعتقادين بشكل صريح؛ وذلك لأنّ الأنسان يعتبر من جهة مؤثّراً في أفعاله، وإنّها تصدر منه على نحو الاختيار حقيقة، ومن جهة أخرى إنّ قدرة الإنسان على الاختيار وتأثيره إنّما هي قدرة طوليّة، وإنّ فاعليّته تأتي في طول فاعليّة اللّه[١].

العدل

ذهب متكلّمو الإماميّة إلى اعتبار العدل بوصفه الأصل الجامع لصفات فعل اللّه، ومن هنا فقد أدرجوا الكثير من البحوث المرتبطة بأفعال اللّه ضمن أصل العدل؛ فإنّ العدل الإلهيّ من وجهة نظر هؤلاء المتكلّمين يعني تنزيه اللّه من ارتكاب الأفعال القبيحة والإخلال بالواجبات وضرورة القيام بالأفعال الحسنة[٢]. غير أنّ الأشاعرة يقولون بأنّ كلّ فعل يقوم به اللّه فهو العدل؛ لأنّ اللّه مالك جميع المخلوقات، ويحقّ للمالك أن يفعل ما يشاء في ملكه[٣]. وقد ساق الإماميّة في الردّ على هذا الكلام أدلّة تعود جميعها إلى بحث الحسن والقبح العقليّين.

الحرّيّة والاختيار

يذهب الإماميّة ـ على خلاف الأشاعرة ـ إلى الاعتقاد بحرّيّة الإنسان واختياره

---

١. الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل:١٠٥/٢؛ بداية المعارف الإلهيّة: ٥٣/١؛ الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ١٠٣؛ إرشاد الطالبين: ٢٦٣؛ أنوار الملكوت: ١٠٩

٢. شرح جمل العلم والعمل: ٨٣؛ تمهيد الأصول: ٩٧؛ مادّة الإيمان: ٥٧؛ الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٨٤؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ٧٥؛ إرشاد الطالبين: ٢٥٢؛ أنوار الملكوت: ١٠٨

٣. شرح أسماء اللّه الحسنى: ٢٤٥؛ القضاء والقدر: ٢٧١؛ أصول الدين: ١٣١؛ الملل والنحل: ٤٢/١

وتأثيره على سلوكه، بيد أنّ هذا الاختيار لاينتهي إلى التفويض ـ الذي يذهب إليه المعتزلة ـ بمعنى ترك الإنسان ونفسه بعيداً عن الإرادة الإلهيّة وتأثيرها على الإنسان والعالم. ففي هذه الرؤية تقع قدرة الإنسان في طول إرادة اللّه، وكما أنّ وجود الإنسان يفاض عليه من قبل اللّه، فإنّ قدرة الاختيار والقيام بالأعمال يتمّ الحصول عليها من قبل اللّه أيضاً. فليس الأمر بأن يفوّض اللّه القدرة على الأفعال للإنسان، ثمّ ينسحب دون أن يكون له أيّ تأثير على الأفعال الصادرة عنه. بل حيث إنّ مالكيّة الإنسان للقدرة على الفعل في طول مالكيّة اللّه، يكون اللّه أملك وأقدر على تلك القدرة من الإنسان. ومن هنا يجب القول بأنّ قدرة الإنسان على الاختيار متوقّفة على إذن اللّه ومشيّته، وإنّ اللّه تعالى يستطيع متى أراد أن يسلب هذه القدرة عن الإنسان، أو أن يحول دون تأثيرها في وقوع الفعل. وقد تمّ بيان هذه المسألة في كلمات أهل البيت عليهم السلام على شكل قاعدة عامّة، وهي «لاجبر ولاتفويض، بل أمر بين الأمرين»، وهي تعدّ واحدة من الامتيازات الكلاميّة التي تميّز الكلام الشيعيّ من غيره[١].

الإمامة

ينفرد الإماميّة من بين جميع المذاهب الكلاميّة باعتبارها الإمامة أصلاً من أصول الدين، والتأكيد على هذا الأصل بشدّة. في حين ذهبت الفرق الكلاميّة الأخرى إلى الاعتقاد بأنّ نصب الإمام واجب على المسلمين وليس على اللّه، معتبرة أنّ الإمامة حكم شرعيّ كسائر الواجبات التي تندرج ضمن فروع الدين

---

١. الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٠٣؛ إرشاد الطالبين: ٢٦٣؛ أنوار الملكوت: ١٠٩

دون أصوله[1]. أمّا الإماميّة فيذهبون إلى القول بأنّ الإمامة من أصول الدين؛ لأنّ الإمام منصوب من قبل اللّه، وإنّ تنصيب الإمام بمنزلة إرسال الرسل في كونه واجباً على اللّه من أجل هداية العباد، وإنّ واجب الناس في هذا الإطار يتلخّص في مبايعة الإمام وإطاعته واتّباع تعاليمه.

نضيف إلى ذلك أنّ مصطلح الإمام ـ الأمّة في الفكر الشيعيّ يختلف عن رؤية الفرق الإسلاميّة الأخرى اختلافاً جذريّاً. فمن وجهة نظر الإماميّة لاتعني الإمامة مجرّد قيادة اجتماعيّة، ولا حتّى دينيّة ـ بمعنى تطبيق الأحكام الإسلاميّة ـ بل هي قيادة للأمّة الإسلاميّة في جميع شؤون الحياة البشريّة الأعمّ من الاعتقاديّة العمليّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

ومن ناحية أخرى فإنّ الإمام ليس شخصيّة اعتياديّة حتّى يمكن للناس انتخابه برغبتهم وتنصيبه لإدارة شؤونهم اليوميّة وحلّ أمورهم العاديّة، بل هو شخص معصوم من الذنوب والأخطاء، ويحمل على عاتقه أعباء مواصلة رسالة الأنبياء. ومن هنا فإنّ الإمام في جميع الشؤون يتولّى وظائف النبيّ، ويكون خليفته في كلّ شيء باستثناء تلقّي الوحي والشريعة. كما يكون الإمام مكلّفاً بتبليغ الأحكام والتعاليم الإسلاميّة التي لم يتمكّن النبيّ من إبلاغها بسبب عدم توفّر الظروف لإبلاغها.

وكذلك فإنّ الإمام يعتبر مصدراً لحلّ المسائل الدينيّة والاعتقاديّة، ويعتبر خير ملجأ ومعين للشيعة في حلّ المعضلات والشبهات الاعتقاديّة من قبيل البداء والتقيّة وعذاب البرزخ والشفاعة والرجعة وما إلى ذلك[2].

---

١. شرح المواقف: ٣٤٤/٨

٢. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٤٨

مسار الكلام في عالم التشيّع

على الرغم من أنّ هذه الأسطر القليلة لاتفي بحاجة الخوض في مسار علم الكلام عند الشيعة، ولكنّنا نستطيع إجمال البحث ضمن ثلاث مراحل عامّة على النحو الآتي:

عصر الظهور

كان علم الكلام في هذه المرحلة عبارة عن مسائل متفرّقة لايربطها جامع مشترك. فقد ظهر كلّ واحد من هذه المسائل في فترات متباعدة وإثر الإجابة عن شبهات أثيرت في تلك الفترات. من باب المثال: شاع في زمن أمير المؤمنين عليه السلام والإمامين الصادقين عليهما السلام البحث في التوحيد والعدل ورؤية اللّه ـ سبحانه ـ والقضاء والقدر. كما شاع في زمن الأئمّة الأربعة الأخيرين ـ من الإمام الجواد عليه السلام إلى الإمام الحجّة المنتظر ـ البحث عن المسائل المرتبطة بالإمامة وكلام اللّه ومسألة الحدوث والقدم.

ويمكن اعتبار التمسّك الكبير بالروايات وظواهر الآيات والاشتغال بالمباحث اللفظيّة والامتناع عن التعمّق في المسائل العقليّة والفلسفيّة من أهمّ الخصائص التي ميّزت علم الكلام في هذه المرحلة[١].

وقد كان من أبرز المتكلّمين في هذه المرحلة هشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمّد بن عليّ بن النعمان ـ المعروف بمؤمن الطاق ـ وقيس الماصر وزرارة بن أعين والفضل بن شاذان والحكم بن هشام بن الحكم وداوود الأعفر

---

١. الحاشية على إلهيّات شرح الجديد للتجريد: ١٥

وأبا سهل النوبختيّ والحسن بن موسى النوبختيّ وأبا إسحاق إبراهيم بن نوبخت وابن قبة ومحمّد بن جرير الطبريّ. وقد استمرّت هذه المرحلة حتّى نهاية الغيبة الصغرى[1].

عصر الإحكام

إنّ المرحلة الثانية من مراحل علم الكلام هي مرحلة البحث العقليّ والمناظرة والجدل. وفي هذه المرحلة عمدت ثلاث شخصيّات بارزة في سماء علم الكلام الشيعيّ ـ وهم: الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسيّ ـ إلى تدوين علم الكلام والدفاع العقليّ عن عقائد الشيعة. من باب المثال: نجد الشيخ المفيد في *تصحيح الاعتقاد* يناقش الشيخ الصدوق في أكثر من ثلاثين مسألة؛ لأنّ الشيخ الصدوق ـ طبقاً لمنهجه الخاصّ ـ يركّز على النصوص الدينيّة إلى حدّ كبير. ولذلك نجده حتّى في *الاعتقادات* الذي خصّه في بيان وتنسيق عقائد الإماميّة، قد اختار عباراته بشكل دقيق من ألفاظ القرآن الكريم والأحاديث الشريفة. ويتّضح منهجه النقليّ ـ في قبال المنهج العقليّ الذي انتهجه المتكلّمون من آل نوبخت ـ من خلال المقارنة بين كتاب *الاعتقادات* وكتاب *الياقوت*.

في هذه المرحلة قام الشيخ المفيد بسلوك منهج وسط بين المتكلّمين من بني نوبخت وبين الشيخ الصدوق، معتمداً في ذلك على العقل والنقل؛ إذ رأى أنّ العقل وإن كان بإمكانه الوصول إلى حقائق الدين من خلال الاستدلال، ولكنّه وجد أنّ الوحي يفتح الطريق أمام العقل ويعلّمه كيفيّة توظيف التفكير، ومن هنا

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٥٢

كان العقل بحاجة إلى الوحي، وإنّ السمع مقدّم على العقل.

ثمّ جاء بعده تلميذه السيّد المرتضى لينكر منهج أستاذه القائم على تقديم السمع على العقل. وكان اعتقاده قائماً على أنّ العقل المستقلّ عن الوحي ـ في الحدّ الأدنى ـ يمكنه الحصول على أركان التفكير الدينيّ.

وبعد السيّد المرتضى خطى الشيخ الطوسيّ خطوة أكبر في دائرة العقلانيّة، وأقام الكلام الشيعيّ على الاستدلالات العقليّة أكثر من ذي قبل[١]. وإنّ تأليف كتابي *تهذيب الأحكام* و*الاستبصار* ـ كما يتّضح من مقدّمتيهما ـ قد كتبا لأغراض كلاميّة أكثر منها فقهيّة[٢].

وقد اكتفى متكلّمو الشيعة بعد الشيخ الطوسيّ بشرح تراث المتقدّمين، ولم يضيفوا شيئاً عليه. حتّى جاء دور نصير الدين الطوسيّ تطوّر الكلام الشيعيّ بشكل ملحوظ حيث سلك نهجاً جديداً يميّزه من فترته السابقة.

المرحلة الأخيرة

في بداية هذه المرحلة أضفى نصير الدين الطوسيّ رونقاً جديداً لعلم الكلام وأضفى عليه صبغة فلسفيّة، حيث أدخل الاستدلالات الفلسفيّة في هذا العلم. وكان لأجوبته المحكمة على شبهات أهل السنّة ـ وخاصّة الفخر الرازيّ ـ في الكثير من مؤلّفاته تأثير كبير في إثبات أحقيّة الشيعة. ومن بين أهمّ مؤلّفاته الكلاميّة *تجريد الاعتقاد* الذي ظلّ على مدى سبعة قرون المنهج المتّبع في

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٥٥

٢. الحاشية على إلهيّات شرح الجديد للتجريد: ١٥

دراسة علم الكلام في الحوزات العلميّة الشيعيّة، وقد حضي باهتمـام المتكلّمـين من الشيعة والسنّة، وقد كتبت عليه المئات من الشروح والتعليقات.

وبعده جاء دور تلميـذه العـلّامـة الحلّـيّ، الجـامع للعلـوم العقليّـة والنقليّـة وصاحب الموهبة الفذّة والذكاء الوقّاد، ليواصل منهج أستاذه وتعزيز مكانتـه مـن خلال شروحه التي كتبها على مؤلّفاته. وقد استمرّ هذا النهج حتّى القرن الهجريّ الحادي عشر. وبعد مجيء صدر المتألّهين الشيرازيّ هيمنت العقلانيّـة الفلسـفيّة على الكلام، وأبعدت الانتماءات المدرسيّة الأخرى وجعلت منها مدارس ثانوية. وفي هذه المرحلة بلغ عبد الرزاق اللاهيجيّ بعلم الكلام لدى الشيعة من خـلال تأليفه *شوارق الإلهام* مرحلة من النضج بحيث لقّب بعدها بخاتم المتكلّمين[1].

١. نفس المصدر: ١٦؛ مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٥٦

الفصل الرابع: الأوضاع السياسيّة والثقافيّة في القرن التاسع الهجريّ

بعد انهيار الخلافة العبّاسيّة عام ٦٥٦ للهجرة، شهد العالم الإسلاميّ أحداثاً سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة كبرى. من ذلك تمزّق الغرب الإسلاميّ إلى ممالك صغيرة انتصرت للفكر الأشعريّ ووقفت سدّاً منيعاً بوجه جميع الأنشطة العقليّة. أمّا في الشرق الإسلاميّ فكان الوضع مختلفاً. فبعد سقوط بغداد آلت إدارة الموقوفات الدينيّة إلى الخواجة نصير الدين الطوسيّ، فاغتنمها في دعم الحكمة والعلوم الطبيعيّة، الأمر الذي لم يرُق لفقهاء السنّة ـ حيث وُجدت هذه الموقوفات لمصلحتهم ـ ولم يناسب مذاقهم. فكانت نتيجة جهود الطوسيّ انتعاش الفلسفة والعرفان النظريّ بعد سنوات طويلة من الخمود الذي فرضه عليهما ضغط الفقهاء والمحدّثين.

فقد برز ابن سينا والسهورديّ وابن العربيّ وطغت أفكارهم على الحركة العقليّة والمعنويّة في شرق العالم الإسلاميّ. فعلى الرغم من أنّ هؤلاء العلماء كان لهم حضور سابق على الهجمة المغوليّة، بيدَ أنّ أفكارهم لم يكتب لها الانتشار والرواج ولم تبلغ ذروتها إلّا في العهد الإيلخانيّ. وقد كان هذا النفوذ مديناً لجهود سلسلة من الشرّاح الذين أخذوا على عاتقهم مهمّة تبليغ الأفكار السائدة في عصرهم. فعمد ابن سينا إلى فرض مدرسته العقليّة في شرح الفلسفة اليونانيّة، وأضحى شيخ المشّائيّين من المسلمين. وتمّ شرح مؤلّفات السهورديّ من قبَل علماء بارزين من أمثال شمس الدين الشهرزوريّ وقطب الدين

الشيرازيّ، الأمر الذي مهّد لانتشار حكمة الإشراق على نطاق واسع. وعمد شرّاح آخرون ـ من أمثال صدر الدين القونويّ وعبد الرزّاق الكاشانيّ ـ إلى ترسيخ الأفكار التأسيسيّة للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربيّ.

وفي هذا المضمار كان النظام الفلسفيّ لابن سينا يحتوي على جاذبيّة خاصّة، فعمل بالتدريج على الحلول محلّ الكلام في المناهج المدرسيّة. ثمّ عمد المتكلّم المعتزليّ أبو الحسين البصريّ إلى مبادرة هي الأولى من نوعها في مزج الفلسفة بالكلام، ولكنه عمد إلى تغليف مدرسته بالمصطلحات الكلاميّة؛ خشية اتّهامه بالتفلسف. ثمّ جاء بعده الغزاليّ الأشعريّ، وعلى الرغم من عناده الصريح في مواجهة أصحاب العقل ـ من خلال تأليف *تهافت الفلاسفة* ـ ولكنّه في الوقت نفسه كان ينصح المتكلّمين باتّباع نهج المنطق الأرسطيّ. ثمّ عمد فخر الدين الرازيّ ـ الذي كان يدعم أصول المذهب الأشعريّ ـ إلى إبداع نهج جديد في الكلام من خلال المزج بين المصطلحات الفلسفيّة والكلاميّة، ولكنّه لم يحقّق نجاحاً ملحوظاً. وبعده جاء الخواجة نصير الدين الطوسيّ وأجاب عن إشكالات الرازيّ على المنهج المشّائيّ والأفكار الشيعيّة على وجه الخصوص من خلال تأليفه *تجريد الاعتقاد*، وأكمل بذلك مناهج المتقدّمين ـ من الشيعة والسنّة ـ في رفع منسوب عقليّة علم الكلام في إطار المحافظة على تلك المرويّات. وقد أثبتت الشروح والنقاشات الكثيرة حول هذا الكتاب[1] ـ على المستوى العمليّ ـ استحالة تحصيل علم الكلام بمعزل عن استيعاب الفلسفة. وفي خضمّ هذه

---

١. لقد أحصى عليّ صدرائيّ الخوئيّ ما يربو على المئتين وثلاثين شرحاً وحاشية على كتاب *تجريد الاعتقاد*. انظر: ببلوغرافيا تجريد الاعتقاد: ١٣

الظروف برز حكيمنا المتألّه[١].

سيرته

ولد محمّد بن زين الدين أبو الحسن عليّ بن حسام الدين إبراهيم بن حسن بن أبي جمهور الأحسائيّ ـ المعروف بابن أبي جمهور الأحسائيّ ـ على وجه التقريب عام ٨٣٨ للهجرة[٢]، في منطقة الأحساء[٣]. اشتغل بطلب العلم على يد والده، وعمد إلى رواية ما تعلّمه منه. ثمّ شدّ الرحال إلى النجف الأشرف وحضر عند كبار العلماء من أمثال الحسن بن عبد الكريم الفتّال. وفي طريقه إلى حجّ بيت اللّه الحرام أقام في سورية مدّة شهر من الزمن واستمع فيها إلى الحديث خلال حضوره درس عليّ بن هلال الجزائريّ في كرك نوح[٤] (٨٧٧ ق). وبعد إتمام الحجّ عاد إلى مسقط رأسه في الأحساء[٥]؛ ليشدّ الرحال بعد ذلك إلى الكاظمين، ثمّ قام برحلته الأولى إلى مشهد المقدّسة قاصداً زيارة الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام وفي أثناء الطريق ألّف كتابه *زاد المسافرين*. وفي مشهد

---

١. المذاهب والفرق الإسلاميّة في العصور الوسيطة: ٢١٨

٢. لم تضبط أيّ من كتب التراجم سنة ولادته بشكل دقيق، ولكن في مناظرة جرت بينه وبين الفاضل الهرويّ عام ٨٧٨ ق، ذكر فيها أنّه بلغ سنّ الأربعين من عمره. انظر: روضات الجنّات: ٢٧/٧

٣. ناحية تقع على ساحل الخليج الفارسيّ في المنطقة الشرقيّة إلى الشمال الشرقيّ من شبه الجزيرة العربيّة.

٤. حاضرة من حواضر الشام، وهي اليوم تقع ضمن البقاع اللبنانيّ إلى جانب الطريق الرئيس في بعلبك.

٥. قبس الاقتداء: ٢٢ أ

المقدّسة أقام في دار السيّد محسن الرضويّ القمّيّ، وأتمّ كتاب *كشف البراهين في شرح زاد المسافرين* وأهداه لمضيفه (٨٧٨ ق)[١]. وفي هذه السنة كانت له مناظرة مع أحد علماء أهل السنّة، عمد في ما بعد إلى شرحها في رسالة مستقلّة.

ثمّ رجع إلى مسقط رأسه وألّف *قبس الاقتداء في شرائط الإفتاء والاستفتاء ومسلك الأفهام في علم الكلام* (٨٨٦ ق)[٢]. وفي رحلته الثانية إلى مدينة مشهد المقدّسة أتمّ كتابه *البوارق المحسنيّة لتجلّي الدرّة الجمهوريّة* و*كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال في الاجتهاد* (٨٨٨ ق)[٣]. وبعد مدّة من الإقامة في مشهد المقدّسة عاد أدراجه إلى قرية التيميّة في الأحساء، وكتب *النور المنجي من الظلام حاشية مسلك الأفهام*، ووصيّته التي ضمّها في ما بعد إلى *المجلي* (٨٩٣ ق)[٤]، وتشرّف بالحجّ مرّة أخرى. ثمّ عاد من مكّة إلى العراق وتشرّف بزيارة العتبات المقدّسة هناك (٨٩٤ ق)[٥]، وأقام مدّة في النجف الأشرف ومارس التدريس، وألّف مسوّدة *المجلي* و*المسالك الجامعيّة* (٨٩٥ ق)[٦]. ثمّ توجّه للمرّة الثالثة إلى مشهد المقدّسة، وأتمّ نسخة منقّحة عن *المجلي* (٨٩٦ ق)[٧]. سافر بعدها إلى أستر آباد وألّف هناك *درر اللآلي* (٩٠١ ق)[٨]. وبعد برهة كتب في

---

١. كشف البراهين: ٥٢
٢. قبس الاقتداء: ٤٢ ب؛ مسلك الأفهام: ٢٠ ب.
٣. البوارق المحسنيّة: ١٦٦ أ؛ كاشفة الحال: ٨٩ أ.
٤. المجلي: ٥٧٤
٥. نفس المصدر: ٣
٦. نفس المصدر: ٥٨٤
٧. نفس المصدر: ٥٨٥
٨. الذريعة: ١٣٣/٨

المدينة *شرح الباب الحادي* عشر (٩٠٤ ق)[١].

وكان آخر ما نقِل عنه ونعرفه منه إجازة منحها للشيخ عليّ بن قاسم بن عذاقة في يوم الجمعة التاسع من رجب عام ٩٠٦ ق[٢]، لذلك يجب تحديد تاريخ وفاته بما بعد هذا التاريخ[٣ و٤].

---

١. طبقات أعلام الشيعة: ١٥٧/٤؛ فهرسة الكتب في المكتبة الآستانة المقدّسة الرضويّة: ٩٥/٢، ٢٣٦/٤

٢. «ببلوغرافيا مؤلّفات ابن أبي جمهور»: ٢٩٥. وهناك بطبيعة الحال مؤلّفات أخرى تنسب إلى المؤلّف ويعود تاريخها إلى ما بعد ذلك، ولكن هناك شكوك في صحّة نسبتها عليه.

٣. اختلفت الآراء في تأريخ وفاته على أقوال كثيرة، يمكن تقسيمها إلى ما يلي: بعد عام ٨٧٨ للهجرة (انظر: كشف الظنون: ١٩٢٨/٢؛ هديّة العارفين: ٢٠٧/٢؛ معجم المؤلّفين: ٢٩٩/١٠)؛ حوالي ٨٨٠ للهجرة (انظر: الأعلام: ٢٨٨/٦)؛ عام ٩٠١ للهجرة (انظر: الكنى والألقاب: ١٨٣/١)؛ بعد عام ٩٠١ للهجرة (انظر: الذريعة: ١٢٣/١٣)؛ بعد عام ٩٠٦ للهجرة (انظر: مخطوطتين بشأن الأعمال الكلاميّة والفقهيّة والفلسفيّة لابن أبي جمهور: ١٤)؛ عام ٩٤٠ للهجرة (انظر: الردود والنقود: ٢).

٤. تتبّع سيرة ابن أبي جمهور في: «مصادر حديثة للتحقيق حول حياة ابن أبي جمهور الأحسائيّ ومؤلّفاته»؛ المذاهب والفرق الإسلاميّة في العصور الوسيطة: ٢٢٥؛ الإجازة الكبيرة: ١٨؛ الأعلام: ٢٨٨/٦؛ أعيان الشيعة: ٤٣٤/٩؛ أمل الآمل: ٢٥٣/٢ و٢٨٠؛ أنوار البدرين: ٣٩٨؛ إيضاح المكنون: ٦٠٦/١، و١٥١/٢ و٢٧٠ و٣٢٨؛ تعليقة أمل الآمل: ٢٥٦؛ تنقيح المقال: ١٥١/٣؛ روضات الجنّات: ١٢٦/٧؛ رياض العلماء: ١٣٠/٦؛ ريحانة الأدب: ٢١٥/٥؛ فهرس التراث: ٧٨١/١؛ الفوائد الرضويّة: ٣٨٢ و٥٥٤؛ كشف الظنون: ١٩٢٨/٢؛ الكنى والألقاب: ١٨٣؛ لؤلؤة البحرين: ١٦٦؛ مجالس المؤمنين: ٥٨١/١؛ مستدرك الوسائل: ٣٦١/٣ و٤٠٥؛ معجم المؤلّفين؛ ٢٩٩/١٠؛ معجم مؤلّفي الشيعة: ١٥؛ موسوعة طبقات الفقهاء: ٢٤٤/١٠؛ هديّة العارفين: ٢٠٧/٢

أحداث سيرة ابن أبي جمهور طبقاً للمعلومات الواردة في تراثه

الزمان	المكان	الحدث
٨٣٨ ق	الأحساء	الميلاد
٨٧٧ ق	ـــــ	الحجّ إلى مكّة المكرّمة والعتبات المقدّسة ومشهد
١٠ ذي الحجّة ٨٧٨ ق	مشهد	الجلسة الثانية من مناظرته مع الفاضل الهرويّ
١٧ ذي الحجّة ٨٧٨ ق	مشهد	إتمام تأليف كشف البراهين
٢٠ صفر ٨٨٦ ق	الأحساء	إتمام تأليف قبس الاقتداء
٢٦ ذي القعدة ٨٨٦ ق	القطيف	إتمام تأليف مسلك الأفهام
٢٣ محرّم ٨٨٨ ق	جزيرة أوال	إتمام تأليف البوارق المحسنيّة
٣ ذي القعدة ٨٨٨ ق	مشهد	إتمام تأليف كاشفة الحال
٢٥ محرم ٨٨٩ ق	مشهد	إتمام تأليف رسالة تشتمل على أقلّ ما يجب على المكلّفين
١٨ ذي الحجّة ٨٨٩ ق	مشهد	إتمام تأليف رسالة فى النيّة
٣ شعبان ٨٩٣ ق	الأحساء	إتمام تأليف النور المنجى من الظلام
٢٤ ربيع الأوّل ٨٩٥ ق	النجف	إتمام تأليف المسالك الجامعيّة
أواخر جمادى الآخرة ٨٩٥ ق	النجف	إتمام مسوّدة المجلى
١٦ صفر ٨٩٦ ق	مشهد	إتمام مبيّضة المجلى
٢٤ ربيع الآخر ٨٩٦ ق	مشهد	إجازته لمحمّد بن صالح الغرويّ لرواية المجلى
٤ جمادى الأولى ٨٩٦ ق	مشهد	إجازته لمحمّد بن صالح الغرويّ لرواية المسالك الجامعيّة
١٠ جمادى الأولى ٨٩٦ ق	مشهد	إجازته التفصيليّة لمحمّد بن صالح الغرويّ
١٥ جمادى الأولى ٨٩٦ ق	مشهد	إجازته للشيخ محمّد بن صالح الغرويّ لرواية كاشفة الحال
٢٠ جمادى الأولى ٨٩٦ ق	مشهد	إجازته للسيّد محسن الرضويّ لرواية كاشفة الحال

٢٣ رمضان ٨٩٧ ق	مشهد	إتمام تأليف عوالى اللآلى
١٥ ذي القعدة ٨٩٧ ق	مشهد	إجازته للسيّد محسن الرضويّ لرواية عوالى اللآلى
١٥ جمادى الأولى ٨٩٨ ق	أستر آباد	إجازته للشيخ محمّد بن صالح الغرويّ لرواية عوالى اللآلى
٦ ذي الحجّة ٨٩٨ ق	أستر آباد	إجازته لجلال الدين بهرام الأستر آباديّ لرواية عوالى اللآلى
أواخر ربيع الآخر ٩٠١ ق	أستر آباد	إتمام تأليف التحفة الكلاميّة
٧ شعبان ٩٠١ ق	أستر آباد	إتمام مبيّضة درر اللآلى العماديّة
٢٥ ذي القعدة ٩٠٤ ق	مدينة النبىّ	إتمام شرح الباب الحادي عشر
٩ رجب ٩٠٦ ق	الحلّة	إجازته للشيخ عليّ بن القاسم بن عذاقة لرواية قواعد الأحكام
أوائل جمادى الأولى ٩١٢ ق	ــــ	إجازته للشيخ ربيعة بن جمعة العبرميّ العباديّ (مشكوك التاريخ)
١٥ رجب ٩١٣ ق	ــــ	إتمام مختصر التحفة الكلاميّة (مشكوك الانتساب)

فهرسة أهمّ الأبحاث والدراسات المنجزة حول ابن أبي جمهور[1]

الزمان	الأبحاث والدراسات
١٩٧٧ م / ١٣٩٧ ق	**تركيب الكلام والفلسفة والعرفان في مسلك ابن أبي جمهور الأحسائيّ**، ويلفرد مادلونغ (أهمّيّة تاريخ وثقافة العالم الإسلاميّ في نهايات القرون الوسطى، سلسلة مقالات المؤتمر الثامن للاتّحاد الأوروبيّ حول الإسلام والعرب)، ١٩٧٨م، ص ١٥٦ـ١٤٧
١٩٨٢ م / ١٤٠٢ ق	**مدخل «ابن أبي جمهور الأحسائيّ»**، ويلفرد مادلونغ، دائرة المعارف الإسلاميّة، التحقيق الثانى، القسم التكميلىّ، الكراسة الخامسة والسادسة، ١٩٨٦ م، ص ٣٧٠

١. مخطوطتان بشأن الأعمال الكلاميّة والفقهيّة والفلسفيّة لابن أبي جمهور الأحسائيّ: ١٤

١٩٨٥ م / **الردود والنقود**، شهاب الدين المرعشيّ النجفيّ، المطبوع ضمن: عـوالي اللآلـي،
١٤٠٥ ق قم، ١٤٠٥ ق، أربعة أجزاء، ج ١، خمس عشرة صفحة، (ترقيم مستقل).

١٩٨٩ م / **الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائيّ**، قدوة العلم والعمل، موسى الهـادي، بيـروت،
١٤٠٩ ق ١٤١٣ ق.

مدخل «**ابن أبي جمهور الأحسائيّ**»، تودو لاوسون، المطبوع في: دائرة معـارف إيرانيكا، ج ٧، ص ٦٦٣ ـ ٦٦٢

١٩٩٧ م / «**تأثير شمس الدين الشهرزوريّ على ابـن أبـي جمهـور الأحسـائيّ**»، سـابينا
١٤١٧ ق شمدكا، المذكرة الأولى في: تضارب الكلمات والنصـوص، (الدراسـات الثقافيّـة بمناسبة الذكرى السنويّة الستّين على مولد هونور، المقامة من قبـل تلاميـذه فـي مدينة بون)، المحقّقون: لوتوس إدزارد، وكرستين زيسكا، هيلدسـهايم، ١٩٩٧ م، ص ٣٢ ـ ٢٣

٢٠٠٠ م / **الكلام والفلسفة والعرفان عند الشيعة الاثنى عشريّة في القرن الهجريّ التاسع/
١٤٢٠ ق الموافق للقرن المـيلاديّ الخـامس عشـر: عـالم أفكـار ابـن أبـي جمهـور الأحسائيّ**، سابينا شمدكا، ليدن، بريل ٢٠٠٠ م، ١١ + ٣٥٥ ص.

إنّ هذا الكتاب كتبه مؤلّفه للحصول على درجة أستاذ. وهو يشـتمل علـى ثمانيـة فصول وأربعة ملاحق.

الفصل الأوّل: يتضمن مدخلاً للكتاب حول مسار الأفكار الكلاميّة والعرفانيّة منذ صدر الإسلام وحتّى عصر ابن أبي جمهور وتأثير المتكلّمين الأوائل من المعتزلـة والفلاسفة المشائيّين وقبلهم الإشراقيّين، وتأثير التصوّف عند ابن عربيّ علـى آراء ابن أبي جمهور الأحسائيّ، وخاصّة في كتـاب *المجلـي*. **الفصـل الثـاني**: شـرح أحواله وتوصيف مؤلفاته. **الفصل الثالث**: التعاليم الإلهيّة من قبيل: إثبات الصـانع والتوحيد والأسماء والصفات. **الفصل الرابع**: العدل الإلهيّ، ويشتمل على مباحث من قبيل: التكليف واللطف. **الفصل الخامس**: النبوّة. **الفصل السادس**: عودة إلـى المباحث الكلاميّة. **الفصل السابع**: يتضـمن مباحـث مـن قبيـل: الوعـد والوعيـد والإيمان والتوبة والعفو والشفاعة. **الفصـل الثـامن**: تبويـب وخلاصـة البحـوث السابقة.

أربعة ملاحق: الملحق الأوّل: فهرسة بمؤلّفات وآثار ابن أبي جمهور الأحسـائيّ. **الملحق الثاني**: دراسة إجماليّة للإحالات الموجودة في كتاب *المجلى* عن كتـاب

الشجرة الإلهيّة للشهرزوريّ. **الملحق الثالث**: دراسة سلسلة الأسانيد السبعة لابن أبي جمهور الأحسائيّ. **الملحق الرابع**: فهرسة المصادر وخلاصات الكتب.
أربعة فهارس: **الأوّل**: الأعلام. **الثاني**: الكتب والرسائل. **الثالث**: الجماعات والحكومات والفرق والمذاهب الدينيّة. **الرابع**: الأمكنة والمواضع.

٢٠٠٦ م / ١٤٢٦ ق «**ابن أبي جمهور الأحسائيّ وكتابه الأخير: *شرح الباب الحادي عشر***»، سابينا شمدكا، المطبوع في: تأمّلات على التأمّلات، كتاب ثقافة الشرق الأدنى، الخاصّ بريناته جاكوبي، المحقّقون: نيو فيرت وأندرياس كريستين إيسليب، فيسبادن، ريتشارد، ٢٠٠٦ م، ص ١٤٥ ـ ١١٩

شيوخه

لقد درس ابن أبي جمهور في مشواره العلميّ الطويل على يد الكثير من كبار العلماء، ولكنّه وغيره من العلماء في فنّ التراجم لم يذكروا إلّا النزر القليل منهم، على النحو الآتي:

١. عليّ بن إبراهيم الأحسائيّ: والد ابن أبي جمهور، والذي يصرّح به في الطرق السبعة عند إجازته تلاميذه في *عوالي اللآلي*، وقال في وصفه:

> شيخي وأستاذي ووالدي الحقيقيّ النسبيّ والمعنويّ، وهو الشيخ الزاهد العابد الكامل، زين الملّة والدين أبو الحسن عليّ بن الشيخ المولى الفاضل المتّقي بين أنسابه وأضرابه حسام الدين إبراهيم بن المرحوم حسن بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحساويّ، تغمّده اللّه برضوانه وأسكنه بحبوحة جنانه»[1].

٢. الحسن بن عبد الكريم الفتّال الغرويّ: درس ابن أبي جمهور على يده في النجف الأشرف وتأثّر به إلى حدٍّ كبير، وقال في وصفه:

> شيخي ومرشدي ومعلّمي إلى طريق الثواب ومناهج معالم الأصحاب،

---

١. عوالي اللآلي: ٥/١

وهو الشيخ الفاضل العـلّامة المبرّز على الأقران، المحرّر المقرّر لسـائر الفنـون على طول الأزمان، عـلّامة المحقّقين وخاتمة المجتهدين، الإمام الهمام والبحر القمقام، جمال الملّة والحقّ والدين حسن بن عبد الكريم الشهير بالفتّال.

٣. عليّ بن هلال الجزائريّ: من علمـاء كـرك نـوح فـي لبنـان، عـالم فاضـل ومتكلّم كبير، صاحب كتاب *الدرّ الفريد في التوحيد*، من تلاميذ الشيخ أحمد بن فهد الحلّيّ وأستاذ المحقّق الكبير الشيخ عليّ بن هلال الكركـيّ. نقـل فـي بيـان حالاته أنّه كلّما كان يردّد تسـبيحات الزهـراء عليها السلام كانـت عبراتـه تنسـكب علـى خدّيه؛ إذ كان ينصهر في بوتقة معانيها. وقد درس ابن أبي جمهـور علـى يديـه لمدّة شهر من الزمن أثناء توجّهه إلى أداء فريضة الحجّ عام ٨٧٧ ق[١].

٤. السيّد محمّد بن السيّد موسى الموسويّ الحسينيّ: وهو عالم كبير وجـامع للفضائل والكمالات المعنويّة، ومن تلاميذ السيّد موسى الموسويّ الحسينيّ الذي وصفه ابن أبي جمهور بأنّه: «السيّد الأجلّ الأكمل الأعلم الأتقى الأورع المحدّث الجامع لجوامع الفضائل»، معتبراً إيّاه صاحب النعمة الفقهيّة عليه[٢].

٥. الشيخ حرز الدين الأوائليّ[٣] البحرانيّ: عالم كبير ومن تلاميـذ فخـر الـدين أحمد بن مخدوم الأوائليّ ومن شيوخ ابن أبي جمهور، ويقع في التسلسل الثالث من طرقه السبعة في مقدّمة *عوالي اللآلي*[٤].

---

١. الكنى والألقاب: ١٩٢/١؛ رياض العلماء: ٢٨/٥
٢. عوالي اللآلي: ٦/١
٣. الأوائل: قرية والمشهور الآن أنّها بـالبحرين (عـوالي اللآلـي: ٧/١)؛ أوال: كسـحاب جزيـرة بالبحرين، بينها وبين القطيف مسيرة يوم في البحر (تاج العروس: ٣٤/١٤).
٤. عوالي اللآلي: ٧/١

٦. عبد اللّه بن فتحان القمّيّ: هو الشيخ عبد اللّه بن المولى فتح اللّه بن المولى عليّ رضيّ الدين عبد الملك بن فتحان، من مشاهير العلماء والفقهاء في القرن التاسع الهجريّ ومن شيوخ ابن أبي جمهور، وقد وصفه بقوله: «العالم المدقّق، محقّق الحقائق وصاحب الطرائق، سيّد الوعّاظ وإمام الحفّاظ»[١].

٧. السيّد محمّد الموسويّ الحسينيّ: من تلاميذ الشيخ يوسف المعروف بابن راشد القطيفيّ ومن أساتذة ابن أبي جمهور. ويظهر من تعريف ابن أبي جمهور له أنّه كان يعمل في القضاء[٢].

تلاميذه

لقد مارس ابن أبي جمهور ـ ضمن تحصيل العلوم الدينيّة في النجف الأشرف ورحلاته وتنقّله بين مختلف المدن والحواضر الإسلاميّة ومنها مدينة مشهد المقدّسة ـ تدريس الفلسفة والكلام والفقه والأصول والحديث وغيرها، وقد اغترف الكثير من الطلّاب من مَعين علمه الزاخر، وكان من أبرزهم أولئك الذين ذكرهم ابن أبي جمهور نفسه في إجازاته وصرّحت بأسمائهم كتب التراجم، ومنهم:

١. السيّد محسن الرضويّ: وهو السيّد محسن بن محمّد بن فادشاه القمّيّ الرضويّ، من علماء وفقهاء مشهد البارزين في القرن التاسع والعاشر للهجرة. وقد تحدّث ابن أبي جمهور عنه قائلاً:

في سنة ثمان وسبعين وثمانمئة مجاوراً لمشهد الرضا عليه السلام وكان منزلي

---

١. نفس المصدر: ٩/١

٢. نفس المصدر: ٦/١

بمنزل السيّد الأجلّ والكهف الأظلّ محسن بن محمّد الرضويّ القمّيّ، وكان من أعيان أهل المشهد وأشرافهم، بارزاً على أقرانه بالعلم والعمل، وكان هو وكثير من أهل المشهد يشتغلون معي في علم الكلام والفقه[١].

وقد كتب له ابن أبي جمهور في يوم الأحد الموافق للخامس عشر من شهر ذي القعدة عام ٨٩٧ للهجرة إجازة تفصيليّة أثنى فيها على مراتبه العلميّة والمعنويّة، واصفاً إيّاه بـ «خلاصة السادات والأشراف، ذو النسب الصريح العالي، المستغني عن الإطناب في الألقاب، العالم بمعالم فقه آل طه ويس، وإنسان عين الفضلاء والحكماء والمحقّقين، صدر الزهّاد وزين العبّاد»[٢].

٢. الشيخ ربيعة الجزائريّ: هو الشيخ ربيعة بن جمعة العبرميّ العباديّ محتداً، الجزائريّ مولداً، من تلاميذ ابن أبي جمهور الذي حصل منه على إجازة في الرواية، وقد ضمّنها ابن أبي جمهور نصائح قيّمة في ما يرتبط بالعلاقة بين الأستاذ وتلميذه. وقد أرجع الشيخ الآغا بزرك الطهرانيّ تاريخ كتابتها إلى عام ٩١٢ للهجرة[٣]. كما عمد الشيخ ربيعة نفسه بكتابة هذا التاريخ بخطّه في هامش هذه الإجازة[٤].

٣. الشيخ محمّد بن صالح الغرويّ: وهو من تلاميذ ابن أبي جمهور، حصل منه على أربع إجازات في الأعوام ٨٩٦ و ٨٩٨[٥]. وقد قرأ الشيخ محمّد الغرويّ

---

١. الذريعة: ٢٤١/١؛ الفوائد الرضويّة: ٣٧٦
٢. بحار الأنوار: ٣/١٠٥
٣. الذريعة: ٢٤٢/١
٤. بحار الأنوار: ١٧/١٠٥
٥. «ببلوغرافيا مؤلّفات ابن أبي جمهور»: ٢٩٣

كتاب *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان* للعـلّامة الحلّيّ على يد ابن أبي جمهور. وقد وصفه ابن أبي جمهور في إجازتـه قـائلاً: الشـيخ الفاضـل والحبـر الكامـل والعالم العامل، والمتسنّم درجات العوالي، صاحب النفس القدسيّة، والهمم العالية والأخلاق العصاميّة[1].

٤. السيّد شرف الدين محمود الطالقانيّ: لقد عدّد ابن أبي جمهور في أجازتـه التي أعطاها له عام ٨٩٧ أو ٨٩٨ أسماء الكتب التي درسها الطالقانيّ عنـده علـى النحو الآتي: *نهاية المرام* و*التهذيب* و*مبادئ الوصول* و*التنقـيح* و*إيضـاح القواعـد* و*التحرير* وشرح *تجريد الكـلام* و*الأمـور العامّـة مـن المواقـف* وشـرح *الطوالـع للأصفهانيّ* و*الجلد الأوّل من الطبرسيّ* و*الخلاف* و*النهاية* وشرحَي *النظم* وكتـاب *الرجال* وشرح *مفتاح السيّد* و*المطوّل*[2].

٥. جلال الدين بهرام الأستر آباديّ: من تلاميذ ابن أبي جمهور، وقـد حصـل منه على إجازة في الرواية في يوم الأربعاء السادس من ذي الحجّة عام ٨٩٨ فـي مدينة أستر آباد.

٦. الشيخ عليّ بن قاسم بن عذاقة: إنّ الإجازة التي منحهـا ابـن أبـي جمهـور للشيخ عليّ بن قاسم بن عذاقة في الحلّة، هي آخر ما وصلنا من مكاتيب ابن أبي جمهور؛ إذ يعود تاريخها إلى يوم الجمعة المصـادف للتاسـع مـن شـهر رجـب المرجّب من عام ٩٠٦ للهجرة[3].

---

١. بحار الأنوار: ١٠٥/١٨

٢. بحار الأنوار: ١٠٥/١٤

٣. «ببلوغرافيا مؤلّفات ابن أبي جمهور»: ٢٩٥

مؤلّفاته

لقد ترك ابن أبي جمهور ما يربو على الخمسين مؤلَّفاً في مختلف العلوم الإسلاميّة. ولم تقدّم أيّ من كتب السيرة فهرسة جامعة وشاملة لمؤلّفاته، بيد أنّ ابن أبي جمهور كان في الغالب يشير إلى هذه الكتب في إجازاته التي يمنحها لتلاميذه. وقد عمدت المستشرقة الألمانيّة سابينا شمدكا إلى وضع فهرسة بمؤلّفات ابن أبي جمهور الأحسائيّ مع تعريف بمخطوطات تلك المؤلّفات[1].

ويمكن تبويب مؤلّفات ابن أبي جمهور بشكل عامّ ضمن الأبواب الآتية:

أ. الفلسفة: الرسالة الإبراهيميّة في المعارف الإلهيّة، باب بداية النهاية في الحكمة الإشراقيّة، البوارق المحسنيّة لتجلّي الدرّة الجمهوريّة[2]، الدرّة المستخرجة من اللجّة[3] في الحكمة، موضح الدراية لشرح باب البداية في الحكمة.

ب. الكلام: التحفة الكلاميّة، رسالة تشتمل على أقلّ ما يجب على المكلّفين من العلم بأصول الدين، زاد المسافرين في أصول الدين، شرح الباب الحادي عشر، عروة المستمسكين بأصول الدين، كشف البراهين لشرح زاد المسافرين، مجلي مرآة المنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف، مختصر التحفة الكلاميّة،

---

١. نفس المصدر: ٢٩١

٢. أغلب الظنّ أنّه لافرق بين هذه الرسالة ورسالة *الطوالع المحسنيّة شرح الرسالة الجمهوريّة* المذكورة في الإجازة إلى الغرويّ (راجع ملحق المقدّمة الإنكليزيّة لسابينا شمدكا)، كما يظهر من نسخة خطّيّة من هذه الرسالة: ٩٤ أ

٣. هذا هو الصحيح، بخلاف ما ذكر في الإجازة إلى الغرويّ ـ أي اللحد ـ (راجع ملحق المقدّمة الإنكليزيّة لسابينا شمدكا) كما يظهر من نسخة خطّيّة من هذه الرسالة: ٣٤ أ؛ ونسخة خطّيّة من شرح هذه الرسالة ـ أعني البوارق المحسنيّة ـ: ٩٢ أ

مدخل الطالبين في أصول الدين، مسلك الأفهام في علم الكلام، معين الفكر في شرح الباب الحادي عشر، معين المعين في أصول الدين، مفتاح الفكر لشرح الباب الحادي عشر، مناظرات مع الفاضل الهرويّ، النور المنجي من الظلام حاشية مسلك الأفهام.

ج. الفقه: الأقطاب الفقهيّة والوظائف الدينيّة على مذهب الإماميّة، الأنوار المشهديّة في شرح الرسالة البرمكيّة، أنوار الهداية البرمكيّة في فقه الصلاة اليوميّة، التحفة الحسينيّة في شرح الرسالة الألفيّة، ذكر مستحقّي الزكاة، صلاة الجمعة، الفصول الموسويّة في العبادات الشرعيّة، المسالك الجامعيّة في شرح الألفيّة الشهيديّة، موضح المشكلات لأوائل الاجتهادات في الفقه، رسالة في النيّة.

د. أصول الفقه: الرسالة الجمهوريّة في أصول الفقه، حاشية تهذيب الوصول إلى علم الأصول، الطوالع المحسنيّة في شرح الرسالة الجمهوريّة، قبس الاقتداء في كيفيّة الإفتاء والاستفتاء، كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال في الاجتهاد[١]، المعالم السنابسيّة.

هـ . الحديث: تحفة القاصدين في معرفة اصطلاح المحدّثين، درر اللآلي العماديّة في الأحاديث الفقهيّة، عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة.

و. المتفرّقات: كتاب في المقتل، مجموعة الأخبار والمسائل التي جمعها من كتب شتّى، مجموعة المواعظ والنصائح والحكم.

---

١. أغلب الظنّ أنّه لافرق بين هذه الرسالة ورسالة *كاشف الأحوال عن أحوال الاستقلال في الاجتهاد* المذكورة في الإجازة إلى الغرويّ (راجع ملحق المقدّمة الإنكليزيّة لسابينا شمدكا)، كما يظهر من نسخة خطّيّة من هذه الرسالة: ٤٣ أ

ز. الإجازات: وهي عبارة عن ثمان إجازات منحها لتلاميذه وقد تقدّم التعريف بجلّها، ومنها أربع إجازات للشيخ محمّد بن صالح الغرويّ.

ابن أبي جمهور في تراث كبار العلماء

إنّ أغلب العلماء الكبار من أصحاب الفضيلة قد أثنوا في مصنّفاتهم على ابن أبي جمهور في كلّ موطن رسى فيه الكلام على ذكره، ووضعوه في عداد أكابر العلماء، وبطبيعة الحال كانت لهم في الأثناء بعض الانتقادات عليه، سنعرض لها ـ إن شاء اللّه تعالى ـ وفي ما يلي نذكر أهمّ كلمات العلماء في مدح ابن أبي جمهور:

فقد عبّر عنه الخوانساريّ بالشيخ الفاضل المحقّق والعالم الكامل المدقّق وخلاصة المتأخّرين[١]. وقد ذكره الشيخ الحرّ العامليّ في موضعين وعرّفه بالعالم الفاضل والراوي[٢]. واعتبره المحدّث النيسابوريّ متكلّماً وفقيهاً وصوفيّاً[٣]. وعبّر عنه الشيخ يوسف البحرانيّ بالفاضل المجتهد والمتكلّم[٤]. وقال القاضي نور اللّه الشوشتريّ بأنّ فضائله مشهورة، وأنّ فنونه وكمالاته في عداد مجتهدين الإماميّة أكثر من أن تحصى[٥]. وعرّفه المحدّث النوريّ بالشيخ الجليل والفقيه العارف صاحب الفضيلة[٦]. واعتبره الأفنديّ الأصفهانيّ فقيهاً حكيماً متكلّماً محدّثاً

---

١. روضات الجنّات: ٢٦/٧
٢. أمل الآمل: ٢٥٣/٢، ٢٨٠
٣. روضات الجنّات: ٣٢/٧
٤. لؤلؤة البحرين: ١٦٧
٥. مجالس المؤمنين: ٥٨١/١
٦. مستدرك الوسائل: ٤٠٥/٣

صوفيّاً[١]. وقد أثنى عليه المدرّس التبريزيّ واصفاً إيّاه بالعارف الربّانيّ والمحقّق المدقّق والحكيم الكامل والمتكلّم الفاضل والمحدّث المتبحّر الماهر الجليل[٢]. وعبّر عنه الشيخ عبّاس القمّيّ بالعارف العالم والحكيم المتكلّم والمحقّق المدقّق والفاضل المحدّث[٣].

وفي قبال الثناء الذي ناله ابن أبي جمهور من العلماء، هناك نقود وجّهت إليه، ويحوم أغلب تلك النقود حول كتابه *عوالي اللآلي* وما اشتمل عليه من أحاديث أثارت حسّاسيّة لدى البعض.

فقد أشكل البحرانيّ على اشتمال الكتاب على الغثّ والسمين، والإفراط في الرواية عن العامّة، ومن هنا ذهب إلى عدم توثيق المؤلّف، ولم يعتمد على مرويّات كتابه[٤].

وقد ذهب العلّامة المجلسيّ إلى القول بأنّ كتاب *عوالي اللآلي* وإن كان مشهوراً ومؤلّفه في الفضل معروفاً، ولكنّه لم يميّز القشر من اللباب وأدخل أخبار متعصّبي المخالفين بين روايات الأصحاب. فلذا اقتصرنا منه على نقل بعضها[٥].

وقد ذهب الخوانساريّ إلى الاعتقاد بعدم كون ابن أبي جمهور معتبراً وموثوقاً؛ وذلك لاعتقاده بجواز العمل بمطلق الأخبار والروايات وأنّه ألّف في باب إثبات العمل بمطلق الأخبار الواردة في كتب الإماميّة *كاشفة الحال* عن

---

١. رياض العلماء: ١٤/٦

٢. ريحانة الأدب: ٢١٥/٥

٣. الفوائد الرضويّة: ٣٨٢، ٥٥٤؛ الكنى والألقاب: ١٨٣/١

٤. لؤلؤة البحرين: ١٦٧

٥. بحار الأنوار: ٣١/١

أحوال الاستدلال في الاجتهاد[١].

دفاع آية اللّه المرعشيّ النجفيّ رحمه الله عن موقف المؤلّف

وقد عمد آية اللّه المرعشيّ النجفيّ رحمه الله في *الردود والنقود* إلى تقسيم هذه الإشكالات إلى قسمين، وهما: الإشكال على الكتاب والإشكال على المؤلّف، ثمّ عمد إلى الإجابة عنها ودافع عن موقف المؤلّف، إذ قال:

أمّا النقود الواردة على الكتاب فأمور:

أمّا أنّه محتوٍ على روايات لاتناسب المذهب: أنّه ليس فيه خبر صحيح في مخالفة المذهب، وما يستشمّ منه ذلك فنظيره موجود في الكتب المشتهرة والمجامع المعروفة. فإن كان نقلها شيناً فيتوجّه الاعتراض على سائر الكتب، مضاف إلى أنّها قابلة للتأويل كما في سائر كتب الأخبار من الكتب الأربعة وغيرها.

وأمّا إشكال الإرسال: فغير وارد أصلاً؛ لأنّ كلّ ما أودع فيه ـ إلّا ما صرّح بإرساله ـ مسندات ببركة المشيخة التي ذكرها، وهذه المشيخة كمشيخة شيخنا الصدوق في *الفقيه*. والفارق أنّ هذا الشيخ ذكر المشيخة في أوّل الكتاب في رسالة مستقلّة منحازة، والصدوق جعل المشيخة في آخر الكتاب. وإنّي رأيت عدة نسخ من هذا الكتاب في خزائن الكتب مشتملة على المشيخة ونسخاً غير مشتملة، فمن ثمّ اشتبه الأمر على من نسب الإرسال إليه.

وأمّا اشتماله على روايات عرفانيّة: وفيه أنّ نظائرها موجودة في الكتب الحديثيّة المشهورة، فليعامل معه نحو المعاملة مع تلك الكتب، مضافاً إلى أنّ باب التأويل واسع.

وأمّا الإشعار بالغلوّ: فالجواب عن هذا الاعتراض هو الجواب عن سابقيه نقضاً وحلّاً.

وأمّا اشتماله على بعض مرويّات العامّة: ففيه أنّ غرضه كون هذه الروايّات

---

١. روضات الجنّات: ٣٣/٧

ـ مع قطع النظر عن نقل الأصحاب ـ منقولة في كتب العامّة أيضاً كما لايخفى من جاس خلال تلك الديار، مضافاً إلى أنّ المعيار حجّيّة الخبر الموثوق بصدوره أيّاً من كان الرواي كما هو التحقيق عند المتأخّرين.

وأمّا تفرّده بنقل ما لايوجد في غيره: فهذا أيضاً ممّا يرد عليه بعد تفرّد كتب الشيعة كـ*الأصول الأربعمئة* وغيرها من الكتب الموجودة في أقطار العالم وتوجّه الفتن والموبقات إليها، فالمحتمل قويّاً عثوره على بعض تلك النسخ، فهذه الخصوصيّة موجودة في بعض كتب الحديث أيضاً، مضافاً إلى أنّ نقل مثل هذا الشيخ الجليل بتلك الطرق السبعة يورث الطمأنينة والوثوق بالصدور.

وأمّا النقود المتوجّهة إلى صاحب الكتاب فأمور:

منها إسناد الغلوّ إليه: فأنت خبير بأنّ هذا توهّم لااعتداد به، وهو مجاب عنه نقضاً وحلّاً.

أمّا النقض: فليراجع إلى زبر الحديث، فإنّه قلّ ما يوجد كتاب لم يذكر فيه نبذة من هذه الأخبار الموهمة للغلوّ، فلو جاد الإسناد في الدين لكان هذا النقد متوجّهاً إلى مؤلّفي تلك الزبر والأسفار أيضاً، فإن كان وجه الاسناد إلى ابن أبي جمهور غير ما في كتاب *العوالي* فراجعوا إلى سائر تآليفه من *المجلي* و*الدرر العماديّة* و*الأقطاب* و*التعليقة على أصول الكافي* و*التعليقة على الفقيه* وغيرها من آثاره الممتعة ورشحات قلمه الشريف، فما يقول المعترضون في حقّ كتب بقيّة العلماء فليقولوا في حقّ هذا الشيخ كذلك.

وأمّا الحلّ: فلم أرَ في كلماته ما يشعر بذلك سوى نقله نادراً بعض الروايات الموهمة للغلوّ، أو بعض خطاباته لأمير المؤمنين وأولاده الطاهرين بقوله: «وهم أئمّتي وقِبلتي وبهم أتوجّه إلى اللّه». وأمثال هذه الكلمات التي شاع الخطاب بها بين الزعماء ومن دونهم في كلّ قوم ورهط وبكلّ لسان. أفلاترى في المنشئات الفارسيّة قول المنشئين «قبله گاها» ونحوها من العبائر المعمولة في المحاورات وخطابات الأبناء إلى الآباء، وصِرف نقل الرواية هل تدلّ على الغلوّ مع كون الرواية ذات محامل قريبة وبعيدة؟ حاشا وكلّا.

وأمّا كونه من الصوفيّة: فنسبة هذه لصيقة إلى الرجل البريء ممّا نسب إليه وظلم في حقّه، والفرق بين العرفان والتصوّف غير خفيّ على المحقّقين، فحينئذ تلك الكلمة والنسبة فرية بلامرية.

وأمّا نسبة الفلسفة إليه: فغير ضائر أيضاً؛ إذ الفلسفة علم عقليّ، برع فيه عدّة من علماء الإسلام وهم في أصحابنا مئات وألوف، وعلم كلّ شيء خير من جهله. فإن كان ذلك شيناً فيتوجّه النقد إليهم أيضاً، مع أنّهم بمكان شامخ في العلم والعمل والزهد والورع والتُقى، ولايستلزم العلم بشيء الاعتقاد به وعقد القلب عليه، جزاهم اللّه عن الدين خيراً.

وأمّا إسناد التساهل إليه في النقل: فهو إزراء في حقّ هذا الرجل العظيم، ويظهر ذلك لمن أجال البصر ودقّق النظر في مشيخة هذا الكتاب.

وأمّا كونه أخباريّاً: فهو خلاف ما يظهر من كلماته في بعض كتبه كما هو غير مستور على من راجع إلى آثاره، ويبدو له أنّ المؤلّف كان مذاقه متوسّطاً بين الأصوليّة والأخباريّة. ثمّ على فرض كونه أخباريّاً فذلك غير مضرّ بحجّيّة منقولاته بعد الاطمينان بالصدور كما ذكرنا، وإلّا فيتوجّه النقد إلى عدّة كثيرة من أصحابنا الأعاظم كشيخنا الكلينيّ والصدوق وصاحب *قرب الإسناد* والأشعثيّان وصاحبي *البحار والوسائل والوافي والحدائق* وغيرهم، فإنّه لافرق بيننا وبين الأخباريّة إلّا في أمور قليلة كحجّيّة ظواهر الكتاب هم نافوها ونحن مثبتوها، وإجراء البراءة في الشبهات البدويّة التحريميّة هم نافون ونحن مثبتون.

وأمّا كونه غير متثبّت وغير ضابط: ولعمري إنّه إسناد شيء إلى من هو بريء ممّا نسب إليه. فمن أين ثبت كونه غير ضابط؟ وها هو كتبه ورشحات قلمه السيّال الجوّال، فليراجع حتّى يظهر الحقّ.

إلى غير ذلك من وجوه الاعتراض عليه وكلّها واهية غير واردة.

أهمّيّة المجلي وأسلوبه في التلفيق بين المدارس

إنّ ابن أبي جمهور يعتبر أوّل عالم من الوسط الفكريّ الشيعيّ يجهد في التوفيق بين الاتّجاهات الفكريّة في عصره. فقد عمد في هذا الكتاب إلى ابتكار أسلوب عرّفه بنفسه على أنّه فريد من نوعه[1]؛ إذ مزج فيه بين الكلام (المعتزليّ

١. وقد ذكر في الوصيّة التي ساقها في خاتمة الكتاب ضمن عرض مختصر عن الأوضاع ←

والأشعريّ) والفلسفة (المشّائيّة والإشراقيّة) والتصوّف[١].

لقد كان ابن أبي جمهور الأحسائيّ على معرفة ودراية كاملة بالتيّارات المذهبيّة في شرق العالم الإسلاميّ منذ الهجمة المغوليّة وما بعدها. ويمكن لنا الوقوف على هذه الحقيقة من خلال الأقوال المتعدّدة التي ينقلها عن أقطاب هذه التيّارات المذهبيّة. وقد أثبت ـ من خلال تفسيره وتحليله لهذه الأفكار والعمل على التوفيق في ما بينها ـ أنّه لم يكن مجرّد ناقل محض لآراء الأقدمين، بل هو ممثّل أصيل لعصره ومصره. وعليه فإنّ هذا الكتاب متقدّم على أعمال فلاسفة المدرسة الأصفهانيّة التي ظهرت في القرن التالي لابن أبي جمهور (القرن الهجريّ العاشر) حيث جهدوا من أجل الخروج بتركيبة واحدة لتعاليم تلك المدرسة، رغم أنّ أعمال الشخصيّات الكبيرة من أمثال صدر المتألّهين تعتبر أكثر ثراءً في هذا المجال[٢].

يظهر من شواهد كتبه الأولى في الكلام ـ وخاصّة *كشف البراهين* و*معين المعين في أصول الدين* أنّه لم يكن حتّى ذلك الحين على معرفة بفلسفة الإشراق، أو أنّه لم يكن لديه من دافع للتعريض بالآراء الإشراقيّة؛ ذلك لأنّه حتّى ذلك الحين كان في أكثر المسائل من أتباع المنهج المعتزليّ في علم الكلام،

الفكريّة في عصره، مبيّناً أنّ دافعه الكامن وراء تلفيقه بين هذه التيّارات الفكريّة هو تحرير طلّاب العلم من المتاهة، والأخذ بيدهم نحو الوصول إلى التوحيد الحقيقيّ. كما أكّد على أهمّيّة الكتاب من خلال القول بأنّه عمل جديد من نوعه؛ إذ لم يسبق لغيره أن بادر إليه. راجع: المجلي: ٥٨١

١. المجلي: ٤

٢. المدارس والفرق الإسلاميّة في القرون الوسيطة: ٢٢٤

ويميل في الغالب إلى آراء أبي الحسين البصريّ وأتباعه، ويعمد إلى مزجها بالمفاهيم الفلسفيّة. وفي هذه المرحلة كان يسعى إلى التطبيق بين أفكار الأشاعرة والمعتزلة. ثمّ عمد في ما بعد في *المجلي* إلى إدخال الحكمتين والتصوّف ضمن هذه العمليّة التلفيقيّة أيضاً[1].

إنّ أغلب كبار أهل الحديث الذين خاضوا في علم الكلام أيضاً، قد أقحموا نزعتهم الحديثيّة في دائرة البحوث الكلاميّة. من باب المثال يمكن لنا الإشارة إلى الشيخ الصدوق، حيث كان يؤكّد على النصوص الدينيّة إلى حدّ كبير، وحتّى في *الاعتقادات* الذي يعمد فيه إلى بيان وتنسيق عقائد الإماميّة، قد انتقى عباراته من ألفاظ القرآن الكريم والسنّة المطهّرة بدقّة. وبعده جاء الشيخ المفيد الذي بالرغم من اعتباره هذا الأسلوب مفرطاً، وناقش الشيخ الصدوق في *تصحيح الاعتقاد* في أكثر من ثلاثين مسألة معتمداً في ذلك على كلٍّ من العقل والنقل، ولكنّه يعمل على تقديم النقل على العقل أيضاً.

إنّ ابن أبي جمهور على الرغم من كونه واحداً من كبار علماء الحديث، ـ وهذا ما يشهد به كتابه *عوالي اللآلي*؛ إذ ليس للعلماء غنىً عنه في هذا المجال ـ ولكنّه لم يعمد إلى إقحام نزعته الحديثيّة ـ بشكل مفرط في الحدّ الأدنى ـ داخل أبحاثه الكلاميّة، بحيث لو أنّ شخصاً لم يكن على معرفة بسابقته وصبغته الحديثيّة وقرأ أعماله الكلاميّة ـ وخاصّة *المجلي* الذي هو مورد بحثنا ـ لما توصّل إلى أنّه من أكابر المحدّثين.

---

١. تأثير شمس الدين الشهرزوريّ على ابن جمهور الأحسائيّ: ٤٧؛ المجلي: ستّة.

مسار التأليف

لقد تمّ إنجاز هذا الكتاب عبر ثلاث مراحل:

في المرحلة الأولى، عمد المؤلّف إلى تدوين رسالة مختصرة في علم الكلام، اسمها: *مسلك الأفهام في علم الكلام*. وقد أتمّها[١] في القطيف[٢] ليلة الخميس الموافق للسادس والعشرين من ذي القعدة عام ٨٨٦ للهجرة[٣].

وفي المرحلة الثانية، عمد المؤلّف إلى كتابة حاشية على هذه الرسالة، أخذ العلماء في ما بعد يدعونها: *النور المنجي من الظلام، حاشية مسلك الأفهام*[٤]. وقد أتمّها في قرية التيميّة في الأحساء يوم الأحد الموافق للثالث من شعبان عام ٨٩٣ للهجرة[٥].

وفي المرحلة الثالثة والأخيرة، وبعد عودته إلى العراق قادماً من الحجّ عام

---

١. لم يرد تأريخ الفراغ من هذه الرسالة في خاتمة كتاب *مسلك الأفهام* في *المجلي*، بيد أنّ النسخ المتوفّرة حاليّاً لنصّ *مسلك الأفهام* يمكنها أن تثبت لنا تاريخ كتابتها. انظر: مسلك الأفهام في علم الكلام: ٢٠ أ.

٢. هناك من ذهب إلى القول بأنّ الأحسائيّ قد ألّف هذه الرسالة في النجف الأشرف. انظر: «ابن أبي جمهور الأحسائيّ»: ٦٣٦/٢؛ التشيّع والتصوّف: ٣٣٣

٣. هناك من ذهب إلى الاعتقاد بأنّ ابن جمهور الأحسائيّ قد كتب هذه الرسالة في شبابه، بيد أنّ هذا ناشئ عن سوء فهم مقدّمة الكتاب. راجع: «ابن أبي جمهور الأحسائيّ»: ٦٣٦/٢؛ قس: المجلي: ٣

٤. في إحدى حواشي نسخ النور المنجي ـ الموجودة في مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ ـ تمّ التعريف بالشخص الذي سمّى حاشية *مسلك الأفهام* بهذه التسمية بأنّه السيّد عليّ بن أبي الحسين المرسيّ الحلّيّ. (فهرسة النسخ الخطّيّة في مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ: ١٢٣/٥).

٥. المجلي: ٥٧٤

٨٩٤ للهجرة، وجد طلبة العلم هناك قد تلقّوا هذه الرسالة وحاشيتها بحفاوة بالغة، ورجوه أن يكتب شرحاً على الشرح السابق ليرفع مواطن الغموض والإبهام فيها. فأجابهم إلى هذه الرغبة، وألّف الشرح على شرحه وأسماه: *مجلي مرآة المنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف*[1 و2]. وقد أنجز مسوّدة هذا الكتاب في أواخر جمادى الآخرة عام ٨٩٥ للهجرة في النجف الأشرف[3]، وأنجز مبيضّتها في السادس عشر من شهر صفر عام ٨٩٦ للهجرة عند إقامته الثالثة في مشهد المقدّسة[4].

تأثير المؤلّفات المتقدّمة على المجلي

قلنا: إنّ ابن أبي جمهور كان قد استوعب جميع الاتّجاهات الفكريّة والمذهبيّة في عصره، والشاهد على ذلك توظيفه الواسع لتراث المتقدّمين. فهو يحدّد المصادر التي يحيل إليها، أو ينقل الأقوال عنها. وقد استفاد في *المجلي* من

---

١. المجلي: ٤
٢. لقد سمّي هذا الكتاب على الصفحة الأولى من نسخة تشستر بيتي وبعض فهارس النسخ المخطوطة الأخرى جمع *الجمع* وجامع *الجميع* أيضاً. وفي حدود معلوماتي فإنّ المؤلّف في كتبه وإجازاته لم يدع المجلي بهذا الاسم، وإنّ هذه التسمية لم تكن من قبل المؤلّف. نعم! قد ادّعى المؤلّف بأنّ الشخص إذا أصبح عارفاً بقيمة هذا الكتاب وقدّره حقّ قدره فإنّه سيصل إلى مرتبة جمع الجمع ـ التي هي في المرتبة أسمى من الجمع والتفرقة ـ ويغدو جامعاً للجميع.
٣. المجلي: ٥٨٤؛ وقد اعتبر البعض إنجاز المسوّدة في المشهد الرضويّ، مع أنّ المذكور فيها هو المشهد الغرويّ. انظر: «ببلوغرافيا مؤلّفات ابن أبي جمهور»: ٣٠١
٤. المجلي: ٥٨٥

المصادر الآتية وأشار إلى أسمائها وأسماء مؤلّفيها: *الاحتجاج* (الطبرسيّ)، و*الأخلاق الناصريّة* و*أوصاف الأشراف* وشرح *الإشارات* و*نقد المحصّل* (الخواجة نصير الدين الطوسيّ)، و*الإرشاد* (الشيخ المفيد)، و*الإشارات* و*رسالة في العشق* و*الشفاء* (ابن سينا)، و*الاعتبار في إبطال الاختيار* (جعفر بن محمّد المشهديّ)، و*البحر الخضَمّ* (السيّد حيدر الآمليّ)، و*تأويل القرآن* (كمال الدين عبد الرزّاق الكاشانيّ)، و*التجميع* و*الشمس* و*القمر* و*العالم العلويّ* و*السفليّ* (جابر بن حيّان)، و*التلويحات* و*حكمة الإشراق* و*المقاومات* (السهورورديّ)، *الجمع بين الصحيحين* (الحميديّ)، و*رسائل إخوان الصفا*، وشرح *حكمة الإشراق* (قطب الدين الشيرازيّ)، وشرح *منازل السائرين* (عفيف الدين التلمسانيّ)، وشرح *نهج البلاغة* (ابن أبي الحديد)، وشرح *نهج البلاغة* (ابن ميثم البحرانيّ)، و*صحيح مسلم* (مسلم بن حجّاج القشيريّ النيسابوريّ)، و*الفتوحات المكّيّة* و*فصوص الحكم* (ابن العربيّ)، وكشف *الفوائد في شرح قواعد العقائد* (العلّامة الحلّيّ)، و*مرصاد العباد* (نجم الدين الدايه الرازيّ)، و*مشكاة الأنوار* (الغزاليّ)، و*مفتاح الغيب* (صدر الدين القونويّ)، و*منازل السائرين* (أبو إسماعيل الهرويّ)، و*المناقب* (الخوارزميّ)، و*المناقب في فضل آل أبي طالب* (ابن شهر آشوب).

واكتفى أحياناً بذكر المؤلّف دون كتابه، من قبيل: أبو البركات البغداديّ (*المعتبر*)، وأثير الدين الأبهريّ (*منتهى الأفكار في إبانة الأسرار*)، والبيهقيّ (*فضائل الصحابة*)، وجنيد البغداديّ، وسعد الدين الحمويّ، وسعيد بن هبة اللّه الراونديّ (*الخرائج والجرائح*)، والسيّد حيدر الآمليّ (*المقدّمات من نصّ النصوص*)، ومحمّد بن طلحة (*مطالب السؤول في مناقب آل الرسول*).

كما أنّه ذكر في *المجلي* العديد من المقاطع عن بعض المتقدّمين دون أن

يشير إلى اسم المؤلّف أو الكتاب. وذلك حيث يكون الغالب في نقله للأقوال في المقاطع الفلسفيّة عن *رسائل الشجرة الإلهيّة* للشهرزوريّ[١]، وفي المقاطع الكلاميّة عن *المحصّل* لفخر الدين الرازيّ وشرح *تجريد العقائد* للقوشجيّ، وفي المقاطع العرفانيّة عن مؤلّفات السيّد حيدر الآمليّ (*المقدّمات من نصّ النصوص* و*جامع الأسرار* و*نقد النقود*).

المجلي في مؤلّفات المتأخّرين

لقد كانت مؤلّفات ابن أبي جمهور موضع اهتمام العلماء منذ القرون الخمسة المنصرمة، يشهد لذلك الاهتمام الكبير الذي يولّيه المحدّثون والفقهاء لكتاب *عوالي اللآلي والأقطاب الفقهيّة*. إلّا أنّ الذي يرتبط بموضع بحثنا هنا هو كتاب *المجلي*. وعلى الرغم من صعوبة إعداد فهرسة بأسماء العلماء الذين انتفعوا من هذا الكتاب في مؤلّفاتهم ـ إذ لم يكن القُدامى من علمائنا في الغالب يألفون أسلوب الإحالات إلى المصادر المعتمدة عندهم ـ إلّا أنّنا نسعى قدر الإمكان إلى تصيّد المعلومات في هذا الشأن من هنا وهناك للتعرّف بأكابر العلماء الذين جلسوا على خوان التراث العلميّ لابن أبي جمهور الأحسائيّ:

١. لقد كان لصدر المتألّهين اهتمام بكتاب *المجلي* في كتابين من كتبه:

أوّلاً: *رسالة تفسير سورة التوحيد*[٢]. فإنّ جميع عبارات هذه الرسالة مأخوذة

---

١. عمدت المستشرقة الأستاذة سابينا شمدكا إلى ضبط مصادر بعض هذه الأقوال. انظر: المجلي: تسعة؛ تأثير شمس الدين الشهرزوريّ على ابن أبي جمهور الأحسائيّ: ٤٨

٢. لقد شكّك مصحّح هذه الرسالة في نسبتها إلى صدر المتألّهين (سلسلة الرسائل الفلسفيّة لصدر المتألّهين: ٤٥). إلّا أنّ هذا لايضرّ بما نحن بصدد إثباته؛ إذ الغرض إثبات أنّ هناك ←

من *المجلي*؛ إذ هناك فقرات كاملة من كلام ابن أبي جمهور، وسائر نقوله عن *جامع الأسرار*، وإنّ عبارات *جامع الأسرار* مأخوذة أيضاً من *التأويلات* للكاشانيّ، وأمّا باقي بحوث الرسالة ـ التي ترتبط بسعة عوالم الوجود وحقارة العالم المحسوس بالقياس إلى العوالم المثاليّة والعقليّة ـ فهي بأجمعها منقولة عن كتاب *المجلي*[1].

وثانياً: يعمد في *رسالة الوجود*[2] إلى الإحالة على *المجلي* في موضعين:

الموضع الأوّل: إنّ الأشياء في الشهود العلميّ والعالم العقليّ موجودة بالوجود الحقيقيّ الذي هو عين ذات البارئ تعالى، وأمّا بحسب الوجود الخارجيّ والشهود العينيّ فهي مباينة ومغايرة لذاته[3].

الموضع الثاني: في دفع الإشكال القائل: لماذا لايجوز أن يكون للوجود الحقيقيّ نوعان مختلفان، ويكون النوع الأوّل منهما منحصر في شخصه وهذا هو عين ذات الواجب، والآخر يكون له أفراد تنطبق على أفراد الممكن[4].

٢. كتَب العلّامة محمّد باقر المجلسيّ رسالة إلى أحد تلامذته المبرّزين[5] يسأله فيها أن يعدّ فهرسة بالكتب التي يناسب أن تلحق بموسوعة *بحار الأنوار*[6]؛

الكثير من الكتب التي اعتمدت على *المجلي* في نقل المعلومات.

١. انظر: نفس المصدر: ٤٤٣؛ المجلي: ٥ و١١٣

٢. على الرغم من قطع مصحّح هذه الرسالة بكونها منحولة، إلّا أنّه أدرجها ضمن سلسلة رسائل صدر المتألّهين. انظر: سلسلة رسائل صدر المتألّهين: ٤٦

٣. انظر: نفس المصدر: ٤٥٧؛ المجلي: ١٣٠

٤. انظر: نفس المصدر: ٤٦٠؛ المجلي: ١٥٣

٥. هناك من احتمل أنّه الميرزا عبد اللّه أفنديّ. انظر: كشف اللثام: ٣٦/١

٦. بحار الأنوار: ١٦٥/١٠٧

فأعدّ ذلك التلميذ فهرسة مطوّلة بكتب الفرقة الناجية والطوائف المبطلة[١]، وسأل أستاذه أن يعدّ ـ من خلال ضمّ هذه الكتب إلى كتاب *البحار* ـ كتاباً يحضى بتأييد قائم آل محمّد عليه السلام[٢]، وكان من بين تلك الكتب ثلاثة من تأليف ابن أبي جمهور الأحسائيّ، وهي: *المجلي*، و*الشرح الكبير على الباب الحادي عشر*، و*مناظرة مع الناصبيّ الهرويّ*. ونوّه لأستاذه أنّ الفاضل الأحسائيّ قد أدرج في كتبه الكلاميّة جميع الأقوال في مسألة الإمامة. ثمّ طلب منه أن يلحق المناظرة مع الهرويّ في الجزء الرابع من *البحار* (المخصّص للاحتجاجات والمناظرات). ولتسهيل الأمر على الأستاذ أشار التلميذ إلى مصادر تلك الكتب ومظانّها، فقال: إنّه شاهد *المجلي* و*المناظرة مع الناصبيّ* في مكتبة الفاضل الهنديّ، وأمّا *الشرح الكبير على الباب الحادي عشر* فقد شاهده في مكتبة الشفيعيّ[٣].

٣. الملّا محسن الفيض الكاشانيّ في *قرّة العيون في المعارف والحكم* في روايته الحديث القائل: «إنّ للّه تعالى شراباً لأوليائه إذا شربوا سكروا ...»[٤].

٤. الشريف اللاهيجيّ في تفسيره في ذكر حديث «أنا النقطة تحت الباء».[٥]

٥. الملّا محمّد نعيم الطالقانيّ في *منهج الرشاد إلى معرفة المعاد* في مختلف البحوث ذات الصلة بالمعاد[٦].

---

١. نفس المصدر: ١٧٧/١٠٧

٢. نفس المصدر: ١٧٩/١٠٧

٣. نفس المصدر: ١٧١/١٠٧

٤. قرّة العيون: ٣٦٦؛ المجلي: ٥٣٦

٥. تفسير الشريف اللاهيجيّ: ٢٩/١؛ المجلي: ٤٠٥

٦. منهج الرشاد: ٥٥/١، ٥٧، ٨٨، ١٠٣، ٢٥٣، ٣٦/٣؛ المجلي: ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٥٠٤

٦. المــلّا هادي السبزواريّ قد تحدّث في موضعين عن *المجلي*:

الموضع الأوّل: استناده في تعليقته علـى *الشـواهد الربوبيّـة* فـي بـاب جـواز إطلاق لفظ العشق على البارئ تعالى إلى كلام ابن أبي جمهور فـي *المجلـي*. إذ يرى أنّ محبّة الذات للذات وآثار الذات باعتبار أنّ الذات يعبّـر عنهـا بمختلـف العبارات من قبيل: السرور والابتهاج والرضا والإرادة والعشق والاغتباط وما إلـى ذلك. وإنّ التوقيف الشرعيّ حتّى إذا منع مـن تسـمية اللّـه تعـالى بأسـماء هـذه المحبّة أو مشتقّاتها، ولكن ليس هناك ما يمنع مـن الإسـناد والتوصـيف، كمـا أنّ الخاتم والطابع ليسا من أسماء اللّه، ومع ذلك تـمّ إسـنادهما إلـى البـارئ تعـالى ووصفه بهما، وذلك إذ يقول تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**خَـتَمَ اللّـهُ عَلـى قُلُوبِهِمْ**﴾[1]، و﴿**طَبَعَ اللّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ**﴾[2].

وهو يرى أنّ المسوّغ لهذا الإسناد هو الحديث القدسيّ القائل: «مـن عشـقني عشقته، ومن عشقته قتلته، ومن قتلته فعليَّ ديته، ومن عليَّ ديته فأنا ديته»[3].

الموضع الثاني: نقل في *شرح الأسماء* عن *المجلي* كلاماً عن ابن أبي جمهور في باب سلوك المحبوبيّة وسلوك المحبّيّة، ويستشكل على ما قـام بـه ابـن أبـي جمهور من إدراج النبيّ موسى كليم اللّه عليه السلام في سلك سالكي المحبّيّة[4].

٧. ذكر المــلّا عبد اللّه الزنوزيّ في *الأنوار الجليّة*، *المجلي* في ثلاثة مواضع:

---

١. البقرة/٧؛ وكذلك انظر: الأنعام/٤٦؛ يس/٦٥؛ الشورى/٢٤؛ الجاثية/٢٣

٢. التوبة/٩٣؛ وكـذلك انظـر: النسـاء/١٥٥؛ الأعـراف/١٠١؛ النحـل/١٠٨؛ الـروم/٥٩؛ غـافر/٣٥؛ محمّد صلى الله عليه وآله/١٦

٣. التعليقات على الشواهد الربوبيّة: ٥٩٠؛ المجلي: ١٤٣

٤. شرح الأسماء: ١٩٧/١؛ المجلي: ٥٣٧

الموضع الأوّل: في نقل حديث الحقيقة والذين ذكروه في تأليفاتهم[١].

الموضع الثاني: ذكر حديثين في باب إحاطة سلطان أمير المؤمنين وشموله لجميع المخلوقات والكائنات، أحدهما عن المقداد بن الأسود، والآخر عن جابر بن عبد اللّه الأنصاريّ[٢].

الموضع الثالث: في شرح معنى سؤال كميل بن زياد النخعيّ عن أمير المؤمنين في باب الحقيقة وإجابة الإمام عن سؤاله[٣].

٨. استند الشيخ يوسف البحرانيّ إلى كلام ابن أبي جمهور في نسبة كتاب *الاحتجاج* إلى أمين الإسلام أبي عليّ الطبرسيّ، مع أنّ المعروف نسبته إلى أبي منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ[٤].

٩. الشيخ سليمان بن عبد اللّه الماحوزيّ البحرانيّ في *الأربعون حديثاً في إثبات إمامة أمير المؤمنين* في باب معنى العصمة[٥].

١٠. الشيخ حسين بن آغا باقر البروجرديّ في *النصّ الجليّ في إثبات ولاية عليّ* في تفسير آية التطهير[٦].

١١. آية اللّه السيّد حسين البروجرديّ في تفسيره في بحوث مختلفة من قبيل: كيفيّة انطباع صور المعقولات في القوّة العاقلة[٧]، كيفيّة رؤيته تعالى في ليلة

---

١. الأنوار الجليّة: ٣٣٧؛ المجلي: ١١٠
٢. الأنوار الجليّة: ٣٥٠؛ المجلي: ٤١٠
٣. الأنوار الجليّة: ٤١١؛ المجلي: ١١٠
٤. الكشكول: ٣٠١/١؛ المجلي: ٣٩٠
٥. الأربعون حديثاً: ٤٩؛ المجلي: ٢٨٦
٦. النصّ الجليّ: ١٧٢؛ المجلي: ٣٦٥
٧. تفسير الصراط المستقيم: ١٣٤/١؛ المجلي: ٤٩

المعراج[١]، مناجاة داوودعليه السلام مع اللّه تعالى[٢] وتفسير حديث «أنا النقطة تحت الباء»[٣].

١٢. قد اهتمّ السيّد جلال الدين الآشتيانيّ بكتاب *المجلي* أيضاً، وقد نقل عنه بعض الأمور، نكتفي منها بالإشارة إلى الموضعين الآتيين:

الموضع الأوّل: في *شرح مقدّمة القيصريّ* في ذكر حديث النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله في يوم غزوة ذات السلاسل بشأن أمير المؤمنين حيث قال: «لولا أن تقول فيك طوائف من أمّتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالاً لاتمرّ على ملأ من المسلمين إلّا أخذوا من تراب رجلك وفضل طهورك مستشفون به»[٤].

الموضع الثاني: في المقدّمة على *تمهيد القواعد*، في مسألة عدم احتياج مفهوم الوجود في تحقّقه إلى الوجود، وكذلك كيفيّة عروض الوجود على الماهيّات[٥].

١٣. السيّد هاشم الحسينيّ الطهرانيّ في *توضيح المراد* في تفسير معنى الضدّ[٦]، انتقاد على رأي المؤلّف في نسبة نفي الصفات الإلهيّة إلى الحكماء[٧]، مناط اتّصاف الفعل بالحسن والقبح[٨]، وتعريف التكليف[٩] والعصمة[١٠].

---

١. تفسير الصراط المستقيم: ٤٣١/١؛ المجلي: ٢٩٥، ٣٤٠

٢. تفسير الصراط المستقيم: ٤٣٨/١؛ المجلي: ٥٥٢

٣. تفسير الصراط المستقيم: ١١٧/٣؛ المجلي: ٤٠٥

٤. شرح مقدّمة القيصريّ: ٦٥٤؛ المجلي: ٣٦١، ٤٨٣

٥. تمهيد القواعد: ٣٠؛ المجلي: ١٢٨

٦. توضيح المراد: ٤٩٠؛ المجلي: ١٤٧

٧. توضيح المراد: ٥١٩؛ المجلي: ١٧٨

٨. توضيح المراد: ٥٢٩؛ المجلي: ٢٠٧

٩. توضيح المراد: ٥٨٢؛ المجلي: ٢٢٤

١٠. توضيح المراد: ٦٤٦؛ المجلي: ٢٨٦

١٤. العـلّامة حسن حسن زادة الآمليّ في كتابه *ألف كلمة وكلمة*، في بحوث مختلفة من قبيل: الوجه في تقسيم الأحكام المتعلّقة بالفعل إلى خمسـة أقسـام[١]، أقسام التوبة[٢]، صحّة التوبة[٣]، عدم خلوّ الأرض من حجّة للّه[٤]، الخطبة الشقشـقيّة[٥] وتجرّد النفس الناطقة[٦].

١٥. آية اللّه محمّد هادي معرفة‌ في *صيانة القرآن من التحريف* فـي بحـث انتساب *الاحتجاج* إلى أبي عليّ الطبرسيّ من قبَل ابن أبي جمهور[٧].

إطلالة عابرة على سيرة المـلّا عليّ النوريّ وآثاره

ولد المـلّا عليّ بن المـلّا جمشيد المازندرانيّ النوريّ الأصفهانيّ في منتصف القرن الثاني عشر للهجرة. درس العلوم التمهيديّة عند علماء مازنـدران، ثـمّ شـدّ الرحال إلى أصفهان ودرس العلوم العقليّة على يد كبار العلماء هناك مـن أمثـال: الآغا محمّد البيد آباديّ والميرزا أبو القاسم المدرّس الأصفهانيّ.

وبالنظر إلى ما يتمتّع به الآخوند مـن ذهنيّـة متوقّـدة فقـد أصـبح فـي عـداد الحكماء من الطراز الأوّل في عصره ولمّا يتجاوز الخامسة والعشرين من عمـره. وكانت له هيمنة كاملة على المباني والأفكار الفلسفيّة لصدر المتألّهين، وقد كـان

---

١. ألف كلمة وكلمة: ٣٥٤/١؛ المجلي: ٢٠٧
٢. ألف كلمة وكلمة: ٣٥٨/١؛ المجلي: ٥١٢
٣. ألف كلمة وكلمة: ٣٦١/١؛ المجلي: ٥١٢
٤. ألف كلمة وكلمة: ٥٦١/١؛ المجلي: ٣٢٦
٥. ألف كلمة وكلمة: ٣٣٥/٣؛ المجلي: ٣٩٢
٦. ألف كلمة وكلمة: ٩٠/٦؛ المجلي: ٤٩٤
٧. صيانة القرآن: ١٩٩؛ المجلي: ٣٩٠

استيعابه للحكمة المتعالية ومشاربها الأربعة، أي: العرفان والكلام والفلسفة المشّائيّة والحكمة الإشراقيّة، بحيث ذهب البعض إلى الاعتقاد بأنّه إذا لم يكن أكثر معرفة بأسرار ودقائق النظام الفلسفيّ لصدر المتألّهين من شخص صدر المتألّهين نفسه، فإنّه ليس أدنى منه في تلك المعرفة. وكان يتمتّع ببيان بليغ وواضح جعله فريداً في تدريس وإيضاح المضامين الفلسفيّة والعرفانيّة.

إنّ الدور الهامّ الذي لعبه الآخوند النوريّ في نقل وتعريف وإحياء ونشر أفكار صدر المتألّهين لايمكن إنكاره. لاشكّ في أنّه لولا هذا الفيلسوف البارز، لما أثمرت دوحة الحكمة المتعالية، ولبقيت الشخصيّة العلميّة لصدر المتألّهين الشيرازيّ مطويّة وراء غبار النسيان.

وقد مارس التدريس لما يقرب من سبعين سنة. وكانت حلقته التدريسيّة من أكبر وأغنى الحلقات في مجال الحكمة الإسلاميّة ومنعطفاً في تاريخ العلوم العقليّة. وكانت حصيلة جهوده التعليميّة تخريج أكثر من أربعمئة طالب، وكان من بين أكابرهم الملّا هادي السبزواريّ والملّا آغا القزوينيّ والملّا عبد اللّه الزنوزيّ والملّا محمّد جعفر اللاهيجيّ اللنكروديّ والسيّد الرضيّ المازندرانيّ والميرزا حسن التشينيّ والملّا إسماعيل الدرب كوشكيّ.

وإنّ أهمّ مؤلّفاته عبارة عن: حواشيه على بعض مؤلّفات صدر المتألّهين، من قبيل: *الشواهد الربوبيّة* و*الأسفار العقليّة الأربعة* و*تفسير القرآن* و*شرح أصول الكافي* و*أسرار الآيات*. وكذلك المؤلّفات المستقلّة من قبيل: *رسالة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء* و*رسالة وحدة الوجود* و*شرح حديث أمير المؤمنين* عليه السلام و*حجّة الإسلام في ردّ ميزان الحقّ*.

وبعد قرن من الحياة المعنويّة الحافلة بتربية الطلّاب وتأليف الكتب ونشر

العقائد والمعارف الدينيّة، انتقل إلى الرفيق الأعلى في رجب عام ١٢٤٦ للهجرة في أصفهان، ونقل جثمانه الطاهر إلى النجف الأشرف في مدخل رواق الطوسيّ في الحرم الطاهر للإمام عليّ عليه السلام[١].

إطلالة على حواشي الملّا عليّ النوريّ على المجلي

يمكن تقسيم حواشي الآخوند النوريّ بشكل عامّ إلى قسمين:

القسم الأوّل: الحواشي التوضيحيّة، ويمكن الإشارة من بينها إلى ما يلي:

١. بيان مبدئيّة الجبروت ووسطيّة الملكوت وخاتميّة الملك في عوالم الوجود[٢].

٢. بيان المراد من جنس الإنسان في كلام ابن العربيّ[٣].

٣. بيان المراد من النفس الرحمانيّ[٤].

٤. بيان المراد من الحياة الذاتيّة للأرواح[٥].

٥. بيان المراد من الباء الحقيقيّ[٦].

---

١. تقويم الإيمان: ١٣٠. كما يمكن الوقوف على تفصيل سيرته في المصادر الآتية: أعيان الشيعة: ٣٦٨/٨؛ تاريخ الحكماء والعرفاء المتأخّرين على صدر المتألّهين: ٣٥؛ روضات الجنّات: ٤١٧؛ ريحانة الأدب: ٢٦٢/٥، و٢٦١/٦؛ مستدركات أعيان الشيعة: ١٦٥/٧؛ منتخبات من آثار المتألّهين في إيران: ٦١١/٤

٢. المجلي: ٥

٣. نفس المصدر: ٦

٤. نفس المصدر: ٧

٥. نفس المصدر: ٨

٦. نفس المصدر: ٩

٦. بيان سداد الأفعال في كلام ابن الفارض[١].

٧. بيان المراد من كون النبيّ الأكرمﷺ وأهل بيته الأطهار عليهم السلام ظلّاً للنور الإلهيّ[٢].

٨. بيان مراتب الصقع الربوبيّ[٣].

٩. بيان كثرة جنود الجهل بالقياس إلى جنود العقل[٤].

١٠. بيان المراد من النفس الكلّيّة الأزليّة[٥].

القسم الثاني: الحواشي التحليليّة ـ الانتقاديّة التي هي بالرغم من كونها دون القسم الأوّل من الناحية الكمّيّة، ولكنّها تتفوّق عليه من الناحية العلميّة والكيفيّة. ومنها ما يلي:

١. الإشكال على مذهب المؤلّف في باب تعريف النموّ باتّصال أجزاء الطعام والغذاء بالمغتذي. ففي اعتقاد المحشّي إنّ النموّ والتغذّي نوع من الحركة تستدعي استعداد المادّة لفيضان الصورة من المبادئ الإلهيّة واستكمالها بها[٦].

٢. الإشكال على الكلام المنقول عن الشهرزوريّ في باب القدم الزمنيّ للعالم. فمن وجهة نظر المحشّي لايلزم من الحدوث الزمنيّ للعالم تخلّف للمعلول عن العلّة. وذلك لأنّ التجدّد والحدوث التجدّديّ ذاتيّ لعالم الخلق وملازم لنعت

---

١. نفس المصدر.
٢. نفس المصدر: ١٦
٣. نفس المصدر: ١٣٨
٤. نفس المصدر: ٢٢٩
٥. نفس المصدر: ٣٢٠
٦. نفس المصدر: ٦٩

الاستمرار والاتّصال، بمعنى أنّ جميع أجزاء العالم في تكوّن وتصرّم مستمرّ ومتواصل، وإنّ هذا التصرّم على نعت الاتّصال، أي أنّ انصرام كلّ جزء بعينه هو عمليّة وجود لجزء آخر[١].

٣. انتقاد عقيدة المؤلّف في تفسير العلم الإلهيّ من طريق إضافة حضوريّة المعلوم. حيث يرى الآخوند النوريّ هذه العقيدة كفراً وزندقة. فمن وجهة نظره فإنّ تغيير الإضافات لايمكن أن يكون إلّا من خلال التغيير في أحد طرفَي الإضافة، وفي هذه الصورة بناءً على عقيدة المؤلّف سوف يلزم منه تغيير الصورة العلميّة التي تمثّل أعيان ذوات الأشياء، وبفناء الأشياء يزول العلم الإلهيّ أيضاً، ويغدو اللّه تعالى حاملاً للجهل البسيط[٢].

٤. تحليل قيّم ودقيق حول مسألة علم اللّه بالأشياء قبل إيجادها[٣].

٥. نقد الشهرزوريّ في استنتاجه قدم النفس من كلام نجم الدين الرازيّ في *مرصاد العباد* في باب اجتياز النفس بمختلف العوالم[٤].

٦. إشكاله على المؤلّف في خلق السماوات والأرض في ستّة أيّام حيث استنتج منه خلق عالم العقل في ستّة أيّام. فمن وجهة نظر المحشّي إنّ الملكوت والجبروت هما سرّ وباطن الملك وليسا مستقلّين ومنفصلين عنه[٥].

٧. الإشكال على المؤلّف في تفسير مقولة: «لاجبر ولاتفويض» وإرجاع ذلك

---

١. نفس المصدر: ٨٩

٢. نفس المصدر: ١٣٨

٣. نفس المصدر: ١٤٠

٤. نفس المصدر: ١٩٢

٥. نفس المصدر: ١٩٣

إلى ضحالته العلميّة[١].

٨. نقد المؤلّف في قوله باستلزام العصمة سلب الداعي إلى ارتكاب المعصية. فمن وجهة نظر الآخوند النوريّ يكون العقل مهيمناً على الداعي، وهذا هو معنى إسلام الشيطان على يد المعصوم[٢].

٩. تحليل مسألة ذاتيّة ترك القبائح بالنسبة إلى المعصوم وعرضيّته بالنسبة إلى الآخرين[٣].

١٠. تفسيره الدقيق واللطيف لقول اللّه تعالى: ﴿**وَسَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً**﴾.[٤ و٥]

جولة حول أفكار ابن أبي جمهور الأحسائيّ

تفسير «الأمر بين الأمرين»؛ نموذج عن التلفيق بين التيّارات الفكريّة

إنّ الصراط المستقيم والطريق الوسط يقع بين طرفَي الإفراط والتفريط اللذين يكون الضلال في انتهاجهما. فإنّ القول بالجبر يجعل الإنسان داخلاً في عداد الجمادات، وينتهي إلى مفاسد من قبيل: الكفر والإلحاد والفسوق ونسبة الظلم إلى اللّه تعالى وسقوط التكليف وبطلان الشرائع والقول بعدم جدوائيّة بعث الأنبياء، وهي أمور لايقرّها مؤمن. ومن جهة أخرى فإنّ القول بالتفويض يفضى

١. نفس المصدر: ٢١٢
٢. نفس المصدر: ٢٨٦
٣. نفس المصدر: ٢٨٧
٤. الإنسان/٢١
٥. المجلي: ٥٣٦

بدوره إلى الشرك والكفر وإيصال الفاعل الممكن إلى الوجوب الذاتيّ واستقلال العبد عن اللّه تعالى في أفعاله. ولذلك يجب للخلاص من هذين المحذورين اللجوء إلى الحدّ الوسط، وهو الذي أشار إليه أئمّة الدين بقاعدة «لاجبر ولاتفويض بل أمر بين الأمرين». وقد قيل الكثير في تفسير هذه العبارة:

هناك من ذهب إلى الاعتقاد بأنّ الجبر يكون في بعض الأفعال، بينما التفويض يكون في أفعال أخرى.

وهذا رأي ضعيف؛ إذ لاأثر فيه للوسطيّة المذكورة في الحديث.

وقال بعض الأشاعرة: إنّ معنى الحديث أنّ الإنسان ليس مُجبَراً من جميع الجهات حتّى يستحيل أن ننسب الفعل إليه، كما أنّه ليس مستقّلاً من جميع الحيثيّات حتّى يلزم منه الشرك ونفي التوحيد، بل هو كاسب للفعل والمكلّف قادر ومريد له.

وهذا الرأي ليس صحيحاً أيضاً؛ لأنّ هذا الكاسب إذا كان له دخل في التأثير سيغدو فاعلاً مفوّضاً، وإن لم يكن له مثل هذا التأثير كان فاعلاً مجبراً. وعليه سوف يتحقّق واحد من الطرفين المنفيّين في الحديث على كلّ حال.

وقال بعض المعتزلة: إنّ اللّه تعالى يمكّن الفاعل من الفعل، ويضع بيده مقاليد الأمور، وبذلك يكون الإنسان هو الفاعل في الحقيقة، ولكنّه لايتمتّع بالاستقلاليّة الكاملة، وإنّما تقتصر فاعليّته على خلق الآلات.

وهذا الكلام أقرب إلى الصحّة، ولكنّه لايوضّح ما إذا كان الإنسان من خلال تزويده بهذه القدرة فاعلاً حقيقيّاً أم لا؟ فإنّ الفرضيّة الأولى تؤدّي إلى القول بالتفويض، بينما تؤدّي الفرضيّة الثانية إلى القول بالجبر، وعليه لن تكون هناك وسطيّة في البين.

وقال بعض الفضلاء: إنّ الفعل يحتوي على نسبتين حقيقيّتين؛ وذلك لأنّ وقوع الفعل من المباشر القريب يكون باعتبار فيض الشرائط من التوفيقات ورفع الموانع. والحال أنّه حيث كان هو العلّة القريبة فإنّ الفعل ينسب إليه على الحقيقة، وحيث إنّ اللّه هو العلّة المقتضية لتوفّر تلك الشرائط والأسباب، ولولا إمداداته وتوفيقاته لما تحقّق الفعل، فإنّ هذا الفعل ينسب إلى اللّه على الحقيقة أيضاً؛ وذلك لأنّ علّة العلّة هي العلّة الحقيقيّة. وعليه لاجبر في البين؛ إذ الفعل ينسب إلى الفاعل المباشر حقيقة، ولاتفويض؛ إذ الفعل ينسب إلى العلّة الذاتيّة حقيقة أيضاً.

إنّ هذا الكلام وإن كان أقرب إلى الصواب من سابقه، ولكنّه أولاً: يجعل الفعل شراكة بين الربّ والعبد، وثانياً: إنّه لايأتي على ذكر الوسطيّة المذكورة في الحديث.

وأمّا ابن أبي جمهور فقد عمد إلى بيان رأيه من خلال الجمع بين هذين الرأيين على النحو الآتي:

إنّ المحقِّق في مقام التوحيد يرى جميع الأفعال منتسبة إلى اللّه على نحو الحقيقة؛ ذلك أنّه من وجهة نظر الموحّدين ليس هناك من مؤثّر حقيقيّ في الوجود سوى اللّه تعالى، وإنّ كلّ شيء خلاه عدم. وفي هذا المقام تنتفي نسبة الأشياء إلى غير الحقّ تعالى.

فإذا تنزّلنا عن مرتبة التوحيد وأخذنا الكثرة الوجوديّة في العالم، سوف نضطرّ إلى ملاحظة الأسباب والمسبّبات وإسناد الآثار إليها، ونتنزّل إلى مقام الشريعة وإثبات التكليف والاحتياج إلى الشارع بغية تكميل الأشخاص وإخراج ما بالقوّة إلى الفعل، ولايمكن تحقيق جميع هذه الأمور إلّا من خلال إسناد الأفعال إليها.

وفي هذه الصورة لن يكون هناك جبر بالنسبة إلى المقام الثاني، ولاتفويض بالنسبة إلى المقام الأوّل، بل كلّ ما هناك هو أمر بين هذين الأمرين، بمعنى أنّ طالب الحقّ لم يشتغل بمقام واحد حتّى يقع في إحدى طرفَي الإفراط أو التفريط، بل جمع بين المقامين، وفي مثل هذه الحالة يغدو جامع الجميع وصاحب جمع الجمع[١].

أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في الممكنات

إنّ من جملة الآراء الإبداعيّة لابن أبي جمهور القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في الممكنات، الذي يعرف بذوق التألّه وانتسب إلى المحقّق الدوانيّ[٢]. فهو بعد اعتباره الاشتراك المعنويّ للوجود وكونه تشكيكيّاً وعروض مفهوم الوجود على الماهيّات، عقيدة شنيعة يبادر إلى رفضها. يقول: إنّ كلّ مفهوم مغاير للوجود مفتقر في تحقّقه إلى الوجود، وأمّا نفس مفهوم الوجود فليس كذلك؛ لأنّه عين التحقّق. وعليه فإنّ مفهوم الوجود واجب، وكلّ ما هو مغاير للوجود فهو ممكن، وكلّ ممكن لايكون واجباً، وعليه لاشيء من المفاهيم المغايرة للوجود بواجبة. وإنّ الواجب تعالى في حدّ ذاته فرد، ولايتطرّق إليه الإمكان والتعدّد والانقسام، وهو منزّه عن العروض على الغير، وعارٍ عن التقيّد بالغير.

وفي معرض السؤال القائل: إذا كان الأمر كذلك، لن يعرض الوجود على أيّ ماهيّة؛ أجاب قائلاً: أجل! إنّ معنى وجود الماهيّات انتسابها إلى البارئ المنزّه

---

١. المجلي: ٢١١

٢. رسائل صدر المتألّهين: ٣٧١

القائم بالذات. وإنّ هذه النسب على أنواع مختلفة وجهات متنوّعة لايعلمها إلّا الراسخون في العلم. وهو يرى أنّ هذه الطريقة هي التوحيد الوجوديّ الذي أشار إليه الكاملون من أهل الولاية.

ومن فروع هذا البحث أنّ الممكن لاينعدم، وإنّما يكمن في الباطن، فيحسبه من أسدل الحجاب أمام ناظريه معدوماً. وقد نشأ هذا الوهم عن فرض وجود أفراد في الخارج. وإنّ وجود هؤلاء الأفراد رهن بإضافتهم إلى ماهيّاتهم، وعليه فإنّه بزوال هذه الإضافة لاينعدم الوجود؛ لأنّ هذا يستلزم انقلاب حقيقة الوجود إلى العدم[١].

برهان في إثبات التوحيد

لقد جاء المؤلّف ـ طبقاً لقوله ـ ببرهان إبداعيّ في التوحيد، وتقريره على النحو الآتي:

إنّ كلّ كثرة مسبوقة بالغير، وكلّ واجب غير مسبوق بالغير، والنتيجة التي تترتّب على هاتين المقدّمتين هي أن لاشيء من الكثرة بواجب. والعكس المستوي لهذه القضيّة: أن لاشيء من الواجب بكثير.

والصغرى في هذه القضيّة واضحة؛ لأنّ الكثرة مأخوذة من الوحدة، وعليه فإنّ حقيقتها مسبوقة بالغير ذاتاً. والكبرى ضروريّة أيضاً؛ لأنّ المسبوقيّة بالغير بالنسبة إلى الواجب بالذات خلف كونه واجباً بالذات[٢].

---

١. المجلي: ١٢٨
٢. نفس المصدر: ١٥٢

المعاد

يذهب ابن أبي جمهور إلى القول بأنّ المعاد ـ بمعنى عودة الأجسام بعد تفرّق أجزائها أو عدمها وعودة النفوس المدبّرة وإفاضة الحياة والأعراض عليها ـ مورد إجماع المسلمين. وإنّما الاختلاف في أنّ هذه الأجسام قبل بعثها هل تنعدم أم لاينعدم سوى أجزائها؟ وتقوم هذه المسألة على آراء الفرَق المختلفة في باب إعادة المعدوم. فالفِرَق التي تجيزه تذهب إلى القول الأوّل، بينما الفِرَق التي لاتجيزه تذهب إلى القول الثاني.

وبعد الموت تستعدّ النفوس الكاملة للتجرّد من خلال الملكات الفاضلة والهيئات الشريفة التي اكتسبتها من أبدانها وتتميّز من سائر النفوس وتنعّم بلذّة وعشق لايمكن مقارنتهما بلذّات هذا العالم. كما تنتقل النفوس الإنسانيّة الناقصة طبقاً لصفاتها الرذيلة إلى أبدان حيوانيّة. وإنّ هذه النفوس بفعل تقدّمها في عمليّة التهذيب والتزكية ترقّى إلى أجساد حيوانات شريفة، حتّى تبلغ بالتدريج إلى المراتب السفلى من الجنّة. وأمّا النفوس التي تخفّق في التزكية فتنتقل في النهاية إلى أجساد حيوانيّة في عالم الصور.

يبقى ابن أبي جمهور وفياً للعقيدة التقليديّة القائلة بأنّ اللّه تعالى سوف يعيد الجسد الإنسانيّ بعد فنائه للمثول في يوم القيامة أمام القضاء العادل. ولكي يناغم بين هذه العقيدة ومفهوم التناسخ بالنسبة إلى بعض العناصر، يلتزم ببعض الآراء المجهولة التي يؤمن أصحابها بالتناسخ وبالعالم المادّيّ أيضاً. وعلى هذا الأساس فإنّه يفرّق بين القيامة الصغرى التي تشمل انفصال النفس الخاصّة عن البدن، والقيامة الكبرى أي الإعادة الأخيرة للعالم المادّيّ التي تحدث بعد الفناء السابق.[١]

---

١. راجع: «نظريّة تناسخ النفس عند شهاب الدين السهرورديّ وأتباعه»: ٤٢٨

منهج التصحيح والتحقيق

هناك العشرات من النسخ عن كتاب *المجلي* في العالم، وقد اعتمدنا في تصحيح هذا الكتاب على ثلاث نُسَخ خطّيّة بالإضافة إلى طبعة حجريّة على المواصفات الآتية:

١. النسخة رقم ٣٨١٠ الموجودة في مكتبة تشستر بيتي في إيرلندا، ويعود تاريخ كتابتها إلى الثامن من ربيع الثاني عام ٨٩٦ للهجرة، وتشتمل على ٣٢٩ ورقة وتحتوي كلّ ورقة على ٢٥ سطراً. وهي أقدم نسخة متوفّرة عن كتاب *المجلي*، حيث نسخت عن الكتاب الأصل بعد شهرين من تاريخ إتمامه من قبل المؤلّف. وهناك صورة عن هذه النسخة محفوظة في مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ برقم ٦٦٣. وفي فهرسة النسخ المصوّرة في هذه المكتبة ذهب التصوّر خطأ بأنّها بخطّ المؤلّف[١]، في حين أنّها بخط أحد تلاميذه وقد قرأها على أستاذه. والمؤيّد لذلك عبارة «بلغت قراءته أيّده اللّه» التي تكرّرت في الكثير من صفحات الكتاب. وقد أشير إلى هذه النسخة بـ «تش» واعتمدت بوصفها أساساً للنسخ الأخرى.

يغلب الظنّ عليَّ أنّ هذه النسخة كانت تملى على الكاتب؛ لأنّ بعض الأخطاء الكتابيّة يبدو أنّها كانت بسبب من الخطأ في السمع، من قبيل: محقّقو الحكماء ومتألّهو الحكماء وتشعر وتستكبر (في نهاية المصرع)، حيث كتبت في هذه النسخة على التوالي كالآتي: محقّق الحكماء ومتألّه الحكماء وتشعرو وتستكبرو.

طبقاً لتأييد المؤلّف في الصفحة الأخيرة من نسخة تشستر بيتي، فإنّ هذه

---

١. فهرسة النسخ الفوتوغرافيّة في المكتبة العامّة لآية اللّه المرعشيّ النجفيّ: ١٤٣/٢

النسخة قد قرئت عليه من قبل الشيخ محمّد بن صالح الغرويّ في عدّة جلسات، وقد أجيب عن الإشكالات المطروحة من قبل الأستاذ.

٢. النسخة رقم ٨١٨٣ والموجودة في مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، ويعود تاريخ كتابتها إلى ربيع الأول من عام ٩٦٤ للهجرة، وتشتمل على ٢٩٣ ورقة تحتوي على ٢٥ سطراً. وهي موجودة في مقاطعة تينك الهنديّة في بلاط قطب شاه الدكنيّ وقد استنسخت عن نسخة المؤلّف بواسطة واحدة. وقد أشرنا إليها اختصاراً بـ «مر».[١]

٣. الطبعة الحجريّة باهتمام الشيخ أحمد الشيرازيّ، وتقع في ٥٨٥ صفحة تحتوي كلّ صفحة على ٢٧ سطراً، والتي طبعت مرّتين وكانت الأولى عام ١٣٢٤ والثانية عام ١٣٢٩ للهجرة في طهران. وإن الطبعة الثانية ـ طبقاً لكلام المصحّح ـ اعتمد فيها على نسخ موثوقة، ومن بينها نسخة تعود للملّا عليّ النوريّ[٢] وعليها حاشيته التصحيحيّة. وقد رمزنا إلى هذه النسخة بـ «حج».

٤. نسخة في المجموعة رقم ٨٧٤ في مكتبة مدرسة مرويّ، وتشتمل على ١٨ ورقة تحتوي كلّ منها على ١٣ سطراً، ويعود تاريخ كتابتها إلى نهاية القرن التاسع الهجريّ. قد سمّي خطأ في الفهرس بـ*أنوار الهداية*، وقد سقطت ورقة واحدة

---

١. فهرسة النسخ الخطّيّة في المكتبة العامّة لآية اللّه المرعشيّ النجفيّ: ١٦٢/٢١

٢. إنّ الهوامش الموجودة في حاشية الطبعة الحجريّة والمعلمة بعلامة النوريّ، يرجّح قويّاً أنّها تعود إلى الملّا عليّ النوريّ. فعلى الرغم من عدم وجود ذكر للآخوند النوريّ في فهارس النسخ الخطّيّة وكتب التراجم بوصفه كاتب هذه الهوامش، إلّا أنّ سياق الكلام والمصطلحات المستعملة والمناخ الفكريّ العامّ لصاحب الحواشي وعدم اشتهار شخص آخر بهذا الاسم، كلّ ذلك دعانا إلى عدم التردّد في نسبه هذه الهوامش للآخوند النوريّ.

من بدايتها، ولاتشتمل هذه النسخة على غير نصّ *مسلك الأفهام*، وقد أشرنا إلى هذه النسخة بـ «مو».[١]

وأمّا ما قمنا به في تحقيق هذا الكتاب فهو عبارة عن:

١. العثور على المصادر التي نقل عنها المؤلّف أو المحشّون، سواء صرّح بهذا الناقل أم لا. وإذا كانت العبارة التي ينقلها ابن أبي جمهور تختلف عن العبارة التي ذكرها مؤلّف ذلك المصدر اختلافاً جوهريّاً، أضفنا ذلك الاختلاف بعلامة «مص» (المصدر) في الهامش.

٢. العثور على مصادر الآيات والروايات والأشعار[٢] الواردة في المتن والهوامش. وفي ما يتعلّق بالروايات تمّ تثبيت مصدر الحديث في الكتب الروائيّة الشيعيّة، إلّا مباحث الإمامة ـ في النصوص النبويّة على ولاية عليّ عليه السلام وفضائل أمير المؤمنين عليه السلام ـ إذ استفدنا فيها من أهمّ مصادر أهل السنّة التاريخيّة والتفسيريّة والروائيّة، ولافائدة في تعميمه إلى كلّ الكتاب ـ كما لايخفى ـ وإذا روي حديث بعبارات مختلفة أو عن أكثر من معصوم أشرنا إلى ذلك.

٣. توضيح معاني المفردات الصعبة نقلاً عن أهمّ المعاجم اللغويّة، من قبيل:

---

١. فهرسة النسخ الخطّيّة في مكتبة مدرسة مرويّ: ٣٢٠

٢. في ما يتعلّق بالأشعار الواردة في هذا الكتاب، أحلنا أشعار العرفاء إلى كتبهم العرفانيّة الشهيرة. وأمّا في ما يتعلّق بسائر أشعار العرب، فقد اكتفينا بإحالتها إلى النسخة الإلكترونيّة معجم الشعر العربيّ، وذلك لأنّ أكثر المصادر الرئيسة لم تكن بمتناول أيدينا، كما أنّه لاتترتّب كبير فائدة على هذه الإحالات في النصوص الكلاميّة. جدير ذكره أنّ ترقيم الصفحات في النسخة الإلكترونيّة يختلف عن ترقيمها في الكتب المطبوعة والمتداولة، ولذلك أحلنا في فهرسة المصادر إلى هذه النسخة الإلكترونيّة المتوفّرة عند المحقّقين.

لسان العرب و*مجمع البحرين* و*كتاب العين* و*المفردات في غريب القرآن*، وشرح بعض المصطلحات المعقّدة في النصّ، نقلاً عن أهمّ المعاجم والمصادر الكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة.

٤. عرض المصادر النافعة والأقوال المختلفة في المسائل للمزيد من المطالعة في موارد إبهام وإجمال النصّ.

٥. ما أضيف في الهوامش يأتي أحياناً بعبارة «هامش ...» للإشارة إلى تعلّقه بالنسَخ، وبطبيعة الحال فإنّ صاحب التعليقة لم يحدّد في بعض الموارد. وأحياناً تمّت الإحالة إلى مصدر هو من إضافات المصحّح عن تلك المصادر. وأمّا سائر الموارد فتعود إلى المصحّح نصّاً.

٦. تمّت مراعات القواعد الإملائيّة وأساليب الكتابة السائدة في النصوص المعاصرة في كتابة نصّ هذا الكتاب وكتابة الآيات القرآنيّة أيضاً.

شكر وتقدير

في الختام نرى من واجبنا أن نشكر الإخوة العلماء الكرام الذين أسهموا في إحياء ونشر هذا الأثر القيّم، وهم:

١. الشيخ الراحل محمود يزديّ مطلق، والشيخ عزيز اللّه فيّاض صابريّ، والسيّد مرتضى الحسينيّ الشاهروديّ الذين أشرفوا على مناقشة هذا الكتاب بوصفه رسالة كتبناها على مستوى الماجستير في جامعة فردوسيّ في مدينة مشهد المقدّسة. وبطبيعة الحال حيث أنّنا قد أنجزنا هذه الرسالة دون أدنى تدخّل من أيّ واحد من السادة المشرفين، فإنّ مسؤوليّة جميع الإشكالات تقع على عاتق الكاتب.

٢. البروفيسور سابينا شمدكا (أستاذة الدراسات الإسلاميّة في الجامعة الحرّة ببرلين) حيث قامت بأبحاث واسعة وقيّمة عن ابن أبي جمهور الأحسائيّ. وقد مهّدت بذلك الطريق إلى حدّ كبير أمام الدراسات والأبحاث الآتية.

٣. الإخوة الكرام في جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث، الذين ساعدوني في طبع ونشر هذا الكتاب: السيّد عليّ باقر الموسى (المنسّق العامّ)، والشيخ أحمد عبد اللّه السمين (رئيس لجنة التحقيق والأبحاث العلميّة).

٤. الشيخ محسن بيدارفر، حيث زوّدني بملفّ صفّ الحروف عن الطبعة الحجريّة للمجلي التي كان ينوي إجراء عمليّة التصحيح على أساسها. وكذلك الدكتور أحمد بونو، إذ تقبّل القيام بعمليّة طباعة نواقص الملفّ المذكور آنفاً.

٥. محسن نور محمّديّ (مدير مكتبة كلّيّة الإلهيّات)، حيث دفع تكاليف النسخ المخطوطة والإلكترونيّة في تصحيح وتحقيق هذا الكتاب من نثريّة المكتبة.

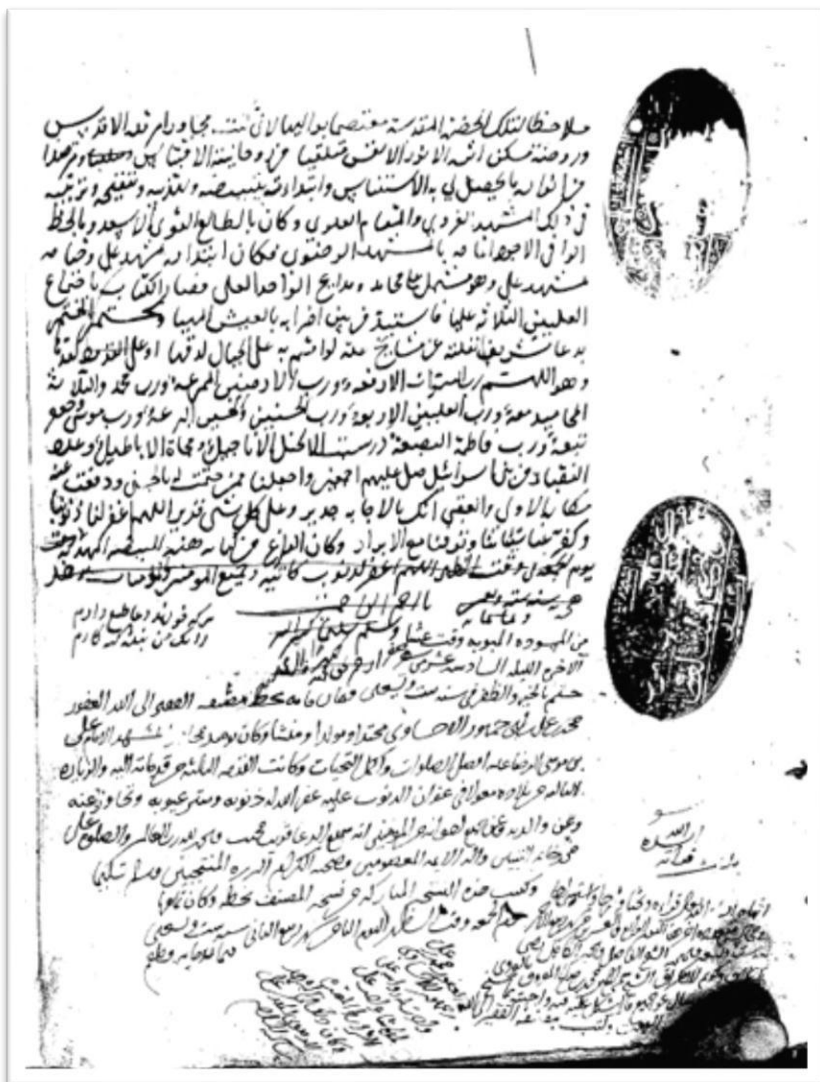
رضا يحيى پور فارمد
١٨ ذي الحجّة ١٤٣٤، مشهد المقدّسة
Reza.Yahyapur.Farmad@gmail.com

نماذج مصوّرة من المخطوطات

صفحة العنوان من نسخة «تش»

بسم الله الرحمن الرحيم

الصفحة الأولى من نسخة «تش»



الصفحة الأخيرة من نسخة «تش»

الصفحة الأولى من إجازة المصنّف بخطّه



الصفحة الأخيرة من إجازة المصنّف بخطّه

الصفحة الأولى من نسخة «مر»

الصفحة الأخيرة من نسخة «مر»

الصفحة الأولى من نسخة «حج»

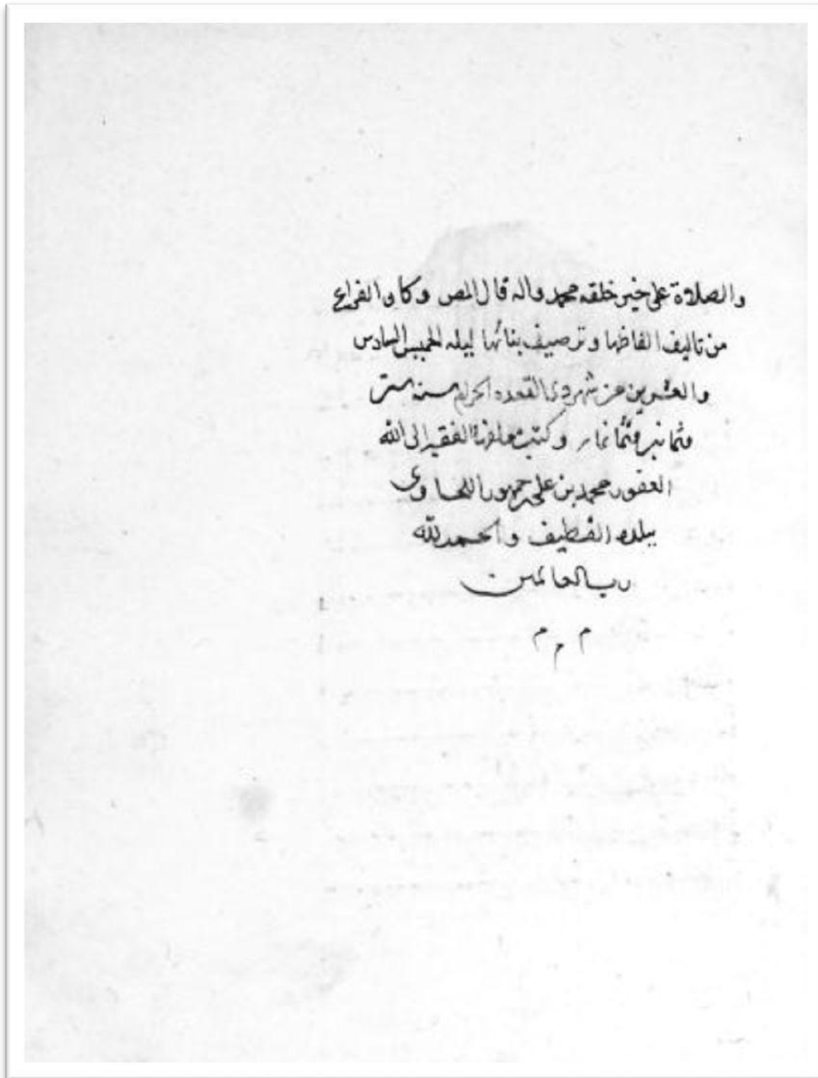


الصفحة الأخيرة من نسخة «حج»



الافهام الى علم الكلام ومن واهب الجود ومفيض العناية استمد انوار
الهداية ورتبتها على مقدمة وقسمين وخاتمة فالعلم
اما حضور الماهيات ساذجا او الحكم عليها معه والاول التصوري
والثاني تصديقي وكل منهما اما ضروري لا يحتاج الى كسب
وهو واهب الاسباب الموصلة او نظري يحتاج الى الكسب
بالفكر وهو الموجب لارتفاع الدرجة لاشتماله على المشقة
والفكر هو الانتقال من امور حاصلة في الذهن الى امر مستحصل و
يسمى الاولى مبادي والاخرى مطالب والمعرفة الواجبة
لوجوب شكر المنعم ودفع الخوف لا تتم الا به لانها غير ضرورية
لعدم حصولها في مبداء الفطرة ووقوع الخلاف فيها فيكون
واجبا لوجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو سبب في
حصولها كغيره من الاسباب والدليل ما يلزم من العلم به
العلم بامر آخر وقد يكون عقليا محضا ونقليا محضا ومركب

الصفحة الأولى من نسخة «مو»



والصلاة على خير خلقه محمد وآله قال المص وكان الفراغ
من تأليف ألفاظها وترصيف بنائها ليلة الخميس السادس
والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام سنة ست
وثمانين وثمانمائة وكتب مؤلفه الفقير إلى الله
العفو محمد بن علي جمهور الأحساوي
ببلدة القطيف والحمد لله
رب العالمين

م م م

الصفحة الأخيرة من نسخة «مو»

مجلي مرآة المنجي
في الكلام والحكمتين والتصوّف

المقدّمة

[خطبة الكتاب]

بسم اللّه الرحمن الرحيم

«اللّهمّ يا ذا المنّ الجسيم[1] والطول[2] العظيم[3] والأمر الحكيم[4] والحُكم النافذ المقيم[5]! يا مفيض الحياة الحقيقيّة وواهب الأنوار العقليّة والإشراقات القدسيّة[6]! ويا مكمّل القوالب الإنسيّة ومُعطيها النفوس النوريّة ومُخرجها من المبدأ الأصليّ[7] ومُعيدها بعد الاستكمال إلى عالَمها العقليّ[8]! ارزقنا شوقاً نصل به إلى مشاهدة أنوارك[9] وانغماساً نتأمّل به كيفيّات الغوص إلى تيّار كبريائك وسباحة معنويّة في

١. هامش حج: الجسيم مشتقّ من الجسامة، وهي كثرة الأجزاء وتعدّدها. «منه قدس سره».
٢. الطول: القدرة. وإنّ فلاناً لذو طَول، أي ذو قدرة (كتاب العين). خُصّ به الفضل والمنّ، قال: ﴿**شَدِيدِ الْعِقابِ ذِي الطَّوْلِ**﴾ [غافر/٣] (المفردات).
٣. مر، حج: + والشأن القويم.
٤. هامش حج: يريد به باب التكليف. «منه قدس سره».
٥. هامش حج: يريد به القضاء الأزليّ الذي لايتغيّر ولايتبدّل والنافذ في القدر. «منه قدس سره».
٦. هامش حج: وهي الظاهر على أهل البدايات [من] أهل السلوك.
٧. هامش حج: أمّا على القول بالقدم فظنّ من حيث إنّها كانت موجودة قبل البدن، ثمّ إنّ اللّه تعالى علّقها بالبدن؛ لاكتساب الكمالات منه. وأمّا على حدوثها فمبدؤها الأصليّ هو المفارق الذي أحدثها عند حدوث المزاج وتعلّقها.
٨. هامش حج: لأنّها كانت عقلاً بالقوّة، فلمّا تكمّلت خرجت من القوّة إلى الفعل، فصار عقلاً بالفعل. «منه قدس سره».
٩. هامش حج: إشارة إلى الحياة الحاصلة بعد الموت بالنسبة إلى الآخرة. «منه قدس سره».

أبحر أنوار أسمائك.

يا صاحب الملك والملكوت ومالك العظمة والجبروت ورابط اللاهوت بالناسوت[١]! أشرق قلوبنا بأنوارك الشارقة ونوّر بصائر عقولنا بمعرفة حقائق العقول المفارقة، وأهّلنا للحضور في حظائر[٢] ألوهيّتك ووفّقنا لرؤية لوامع إشراقات ربوبيّتك، وأرشد أنفسنا لمعرفة مواهب نعمك وعلِّم ذواتنا بلطائف حِكمك، حتّى نرتقي عن حضيض الأجرام السفليّة إلى أوج العوالم العلويّة ونتخلّص عن كدر علائق الأبدان والأجسام ومضيق عوائق الطبيعة والأجرام، فنصل إلى فُسحَة الأضواء الإلهيّة الأزليّة وفضاء ضياء[٣] الكرات الفلكيّة المثاليّة[٤] والشعاعات الكوكبيّة النورانيّة. إنّك بالفضل الأعمّ على الخلائق منّان وبالجود والرحمة الواسعة على العالمين دائم الإحسان».[٥]

«أحمدك يا من تحيّرت في بيداء ألوهيّته الألباب[٦] وغرقت في بحار معرفته عقول أعاظم الأولياء والأقطاب[٧] وتلاشت عند اكتناه حقائق حِكمه الأفهام

---

١. هامش حج: يعني باللاهوت عالم الأمر وعالم الغيب وعالم الربوبيّة، و[بـ] الناسوت عالم الأجسام بجميع أنواعه المسمّى بعالم الشهادة وعالم الملك، ولاشكّ في ارتباط كلّ منهما بالآخر. «منه قدّس سرّه».

٢. تش، حج: حضائر.

٣. حج: تضئضئ.

٤. هامش حج: يريد بعالم الأفلاك عالمَ المثال؛ فإنّها عالم الفسحة؛ لعدم الضيق فيه؛ لخلوّه عن المادّة. «منه قدّس سرّه».

٥. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣/٢

٦. حج: ألوهيّتك أولوا الألباب.

٧. هامش حج: ويدلّ عليه قوله صلّى الله عليه وآله: «ما عرفناك حقّ معرفتك» [بحار الأنوار: ٢٣/٦٨؛ عوالي

واضمحلّت عند النظر في غوامض أسرار أحديّته العقول والأحلام وتحيّرت في العلم بكيفيّة إبداعه ومصنوعاته أساطين الحكماء وقصرت عن فهم أوصافه وأسمائه عقول العقلاء، على أنّك أبدعت المبدَعات المفارقات والنفوس المقدّسات والأجرام العلويّات ذوات الحركات الدائرات بدوام الإشراقات والأجسام السفليّات المركّبات من العنصريّات المتضادّات المتباينات آياتٍ دالّةً على وجوب وجودك وشواهد ومظاهر هادية إلى كمال صفاتك وأسمائك. وأشكرك على لطائف نعمائك وجسيم إحسانك وآلائك وواضح[1] دلائلك وبرهانك وعجائب مبدعاتك وغرائب مصنوعاتك، حمداً وشكراً يوجبان مزيد الإحسان وجزيل الامتنان ودوام الثواب والخلاص من سوء الحساب، إنّك الكريم الوهّاب.

وأصلّي على محمّد سيّد أصفيائك وأحبّ أحبّائك[2] وأكرم أهل أرضك وسمائك، خاتم الأنبياء ومرشد الأولياء، وعلى آله وخُلَصائه، صَفوةَ الأصفياء وسادات الأوصياء، صلاةً دائمةً بدوام بوارق اللاهوت، باقيةً ببقاء طلوع صبح عالم الملكوت».[3]

اللآلي: ١٢٣/٤] وقوله: «يا من لايعلم ما هو إلّا هو» [بحار الأنوار: ٣٣٤/٨٣؛ الإقبال: ٣٤٣؛ البلد الأمين: ٢٥٠، ٣٤٠، ٣٦١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٤٨/٢٠؛ عوالي اللآلي: ١٣٢/٤؛ المصباح للكفعميّ: ٢٦٤، ٣١١، ٣٦١] وقوله: «سبحانك لاأحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك» [مستدرك الوسائل: ٣٢١/٤، ٣٩٧/٥؛ بحار الأنوار: ٢٣/٦٨، ١٦٩/٨٢، ١٥٨/٩٠، ٢٢٨/٩٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٥٩/١، ٧٣/١٦؛ العدد القويّة: ٢٣؛ عوالي اللآلي: ١١٣/٤؛ مصباح الشريعة: ٥٥].

١. حج: أوضح.

٢. حج (خ ل): أوليائك.

٣. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣/٣

هذا، وإنّ اللّه سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَأَمّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[١ و٢]، وقال ـ عزّ من قائل ـ ﴿لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتّى تُنْفِقُوا مِمّا تُحِبُّونَ﴾[٣]. فوجب على ذوي النعمة والاقتدار السعي بالجدّ في الائتمار لحالتَي الإنفاق والإظهار[٤]؛ ليفوزوا بخصائص جنّات الكريم الوهّاب[٥] بما أوجبه على نفسه بنصّ الكتاب في قوله: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأزيدَنَّكُمْ﴾[٦] ويخلصوا من سوء الحساب[٧].

---

١. الضحى/١١

٢. هامش حج: المراد بالنعمة هنا ليس الدراهم والدنانير، وإنّما هي العلوم والكمالات الإنسانيّة، التي خصّ اللّه تعالى بها أنبياءه وأولياءه ومن حذا حذوهم وسلك طريقتهم وتبع آثارهم. «منه قدّس سرّه».

٣. آل عمران/٩٢

٤. هامش حج: والمراد أنّ طالب السرّ ـ يعني به الفلاح والوصول إلى اللّه ـ إنّما يحصل له ذلك حتّى ينفق من محبوبات ما رزقه اللّه عنده. ولهذا مدح اللّه تعالى قوماً اتّصفوا بذلك لقوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَعامَ عَلى حُبِّهِ﴾ [الإنسان/٨] أي يطعمونه مع محبّتهم له. ومن هذا روي عن الحسن عليه السلام أنّه [كان] يطعم المسكين، فقيل لم لاتطعم غيره؟ فإنّه أنفع له. فقال عليه السلام: إنّي أحبّه، فأردت الإنفاق ممّا أحبّ. «منه قدّس سرّه».

٥. هامش حج: لأنّه بواسطة حقيقة الإيمان الذي هو سبب حصول النجاة والفوز بالبقاء الأبديّ؛ إذ لايحصل بدونه. «منه قدّس سرّه».

٦. إبراهيم عليه السلام /٧

٧. هامش حج: أمّا الزيادة لأجل الشكر؛ لأنّه لاريب أنّ إظهار النعمة والإنفاق منها مستلزم لحصول شكرها. فهو تعالى وعد الشاكرين بالزيادة في الآية الكريمة، وهو لايخلف وعده. فبالضرورة يحصل للشاكر بزيادة نعمة حياةٌ من اللّه تعالى [و] لزم منه الخلاص من سوء الحساب بسبب فعلها، فلو لم يفعلها لكان تاركاً للواجب، وترك الواجب لاإشكال في أنّه ممّا يحاسب، فإذا فعلها خلص من ذلك. «منه قدّس سرّه».

[سبب تأليف الكتاب]

وكنت في عنفوان غَضاضَة الشباب[١] قد اجتهدتُ في تحصيل الفضائل بالاندارج في سلك الطلّاب، بل كانت هذه سجيّتي حتّى دنا من الأجل الاقتراب وعَشعَش[٢] فرخي اليوم في وكري الغراب. وكان أوّلُ ما ابتدأت فيه بالتحصيل وطلبت به لنفسي[٣] التكميل علمَ الكلام الذي هو شفاء العليل وبرد[٤] الغليل من مرض الجهلين وعطش الدارين، بل هو غاية الكونين وكمال الثقلين وبه النجاة من مهاوي دركات الجحيم والفوز بدرجات النعيم.

فلاحظت نفسي بالجدّ والاهتمام في تحصيله من الفضلاء الأعلام ومداومة الفكر على شرائط الانتظام ومطالعة الكتب التي خلت من أولي البصائر والأفهام، حتّى ظهرت عليَّ منه نعمة جليّة وتحلّيت من زِبرِجِه[٥] بحلية فاضلة عليّة وتمسّكت من عراه بأوثق المطالب النوريّة وصنّفت فيه ما شاع وذاع وطبّق الأقطار وملأ الأسماع من مختصرات ومطوّلات حتّى عدت أنّها من النهايات.

ثمّ لمّا ألّفت الرسالة الموسومة بـ *مسلك الأفهام في علم الكلام*، /١ أ/ جاءت رسالة عديمة المثل والنظير في اختصار اللفظ وحسن التقرير. فلمّا شاعت بين الطلّاب واشتغل بتحصيل معانيها جماعة الأصحاب، كتبت على مواضع منها

---

١. غَضاضَة الشباب: أي نَضارته وطراوته. وفي حديث عليّعليه السلام: «هل ينتظر أهل غضاضة الشباب؟» [غرر الحكم: ١٥٨]، (لسان العرب).

٢. العَشعَش: العُشّ إذا تراكب بعضه على بعض (لسان العرب).

٣. حج: طلبته لنفس.

٤. حج: برؤ.

٥. الزبرِج: الزينة والذهب. والزبرُج: هو ما له ظاهر جميل وباطن بخلافه (مجمع البحرين).

حاشية وافية سامية كافية سمّاها بعض السادة الأجــلّاء والفضـلاء النـبلاء *النـورَ المنجي من الظلام حاشيةَ مسلك الأفهام*.

فلمّا قدمتُ العِراق وحصل لي مـع الأحبّـة الـتلاق وكانـت الثالثـة مـن تلـك الملاقيات لغرض تقبيل أعتـاب المشـاهد المشـرّفات ـ علـى سـكّانها[١] أفضـل التحيّات وأكمل الصلوات ـ وكانت القدمة المباركة من مكّة المشرّفة سـنة أربـع وتسعين وثمانمئة من سِني الهجريّة[٢] المتتالية المؤلّفة، اشتغل بقرائتهـا وتحصـيل معانيها جماعة من أعيان الطلبة وازدحموا علـى اسـتخلاص مطالبهـا وأسـرارها ازدحامَ الغلبة، لمّا رأوه ممّا قد اشتملت عليـه مـن المباحـث العميقـة والنكـات الدقيقة والإشارات اللطيفة والعبارات الرصيفة[٣]؛ لأنّي قد جمعتُ في أكثر مسائلها ومسالك مباحثها بين فنَّي الكلام والحكمة وطبّقتُ بينهما أحسن تطبيق وحقّقـتُ مقاصد الفريقين غايةَ التحقيق.

ثمّ في كثيرٍ من المواضع وجملة من المطالب أشـير بالإشـارات القريبـة إلـى الأذهان والدلائل الظاهرة لطالب الحقّ والإيقان إلى التطبيق بين مذهب المعتزلـيّ وطريق الأشاعرة وأخرجتهما بحسن التقريب عن المشاققة والمنـافرة، بـل وقـد أومأت فيها بالإيماءات الرصينة وأمـلأت خزائنهـا مـن اللآلـي الثمينـة المتعلّقـة بمباحث التوحيد وأسرار حقائق التفريد[٤] على طريـق الإشـراقيّين مـن الحكمـاء

---

١. تش، مر: ساكنها.
٢. تش: الهجرة.
٣. حج: الرصيعة. عمل رَصيف وجواب رَصيف، أي محكم رَصين (لسان العرب).
٤. حج (خ ل): التنوير.

وأهل اللّه من صوفيّة العلماء، حتّى صارت كأنّها روضة قد امتلأت بالأزهار أو جنّة قد اشتملت على سائر الثمار أو سوق جامع لسائر الأقمشة ممّا تطلبه التجّار وتتوق[١] إليه أنفس الصغار والكِبار.

وكنت في أثناء مباحثات الأصحاب وفي أزمنة تقريراتي لتلك المعاني لجماعة الطلّاب تظهر في تلك النكات نكات وتحت حجاب المغطّيات خفيّات أحرّرها بأحسن تحرير وأبرّزها من حجاب التغطية بأملح تصوير وأشوّق نفوسهم إلى محاسنها برائق[٢] التقرير. فالتمسوا منّي أن أملي لهم تلك النكات وأظهر لبصائرهم سائر الخفيّات وأثبت بديوان الكتابة طرائف التقريرات؛ ليدوم لها الثبات ويعمّ نفعها لذوي الطلب بالجدّ ومحسني[٣] النيّات.

فأمليتُ من ذلك ما سنح حال الوقت الحاضر من الذهن القاصر والفكر المتكاثف[٤] المتناكر مع تشويش الأحوال وتقسيم الخاطر على المواضع التي سنح لهم فيها نفحات الانغماس ووسعت القدرة لاستخراجها من ظلمة الالتباس، حتّى

---

١. حج: تفوق. تاقَت نفسي إلى الشيء: نزَعَت واشتاقت. والمتوِّق: المتشهّى. وفي حديث عليّ عليه السلام: «ما لك تتوّق في قُريش وتدعنا؟» (لسان العرب).

٢. حج (خ ل): برَبَوات.

٣. مر، حج: بحسن.

٤. هامش حج: لأنّ لطف الفكر بلطف النفس بسبب بقائها على النورانيّة المخصوصة. وإنّما يحصل ذلك بلطف الروح التي هي مركبها. ولطف الروح إنّما يكون بالرياضات البدنيّة على جهة الاعتدال. ولمّا كان غير حاصل في ذلك الوقت للمنعة كانت الروح التي هي مبدأ الإنكار هي كثيفة لقلّة الرياضات و[كثرة التوجّه] إلى الجسمانيّات، فكثفت النفس بسبب انغماسها في الظلمانيّات. ولانحداثها مع الروح قد حصل لها التناكر والاختلاف؛ لأنّ الأمور الظلمانيّة لاتجيء على نهج واحد؛ فإنّ منها ما هو أقرب إلى النورانيّة ومنها ما هو أبعد. «منه قدّس سرّه».

صار معدوداً في[١] النعَم الجليّة والفواضل العلّيّة والفضائل النفسانيّة. فتشوّقت نفسي إلى ضمّها مع الأصل إلى الحاشية؛ لتصير في مركز ونصاب، فتبقى حينئذٍ تذكرة لأولي الألباب ويعمّ نفعها لسائر الطلّاب. فجعلته إجابةً للأمر الإلهيّ والخطاب التكليفيّ في الأمر بالإنفاق من محبوبات الأرزاق والتحلّي والتزيّن بالنعم والفواضل الظاهرة على أيدي ذوي البصائر والهمم المتكاثرة. فسعيتُ في ذلك المطلوب وجمعتُ له ما يتمّ به الأمر المرغوب وقمتُ فيه قيام المُجِدّين وحصلتُ[٢] له أهبَة[٣] المستعدّين وقصدتُ بذلك انتفاع الإخوان وتذكرة القلب مع الاشتغال والنسيان.

وجعلت علامة الأصل «قوله»، وعند فراغه نبتدي بالحاشية، وعلامة هذا الزائد الثالث «أقول»، وإذا لم يتيسّر الحال للابتداء بالأصل المفضال نجعل[٤] بدل «قوله» «قال»؛ ليكون الناظر لهذا الجامع[٥] عارفاً بعين اليقين[٦] فارقاً بحقّ اليقين بين الأصل والحاشيه والزائد المتين الفاضل المكين؛ ليجعل كلّ واحد من الثلاثة في محلّه ويعلم الواقف عليه قدره وقدر أهله. وما أحقّ هذا الجامع للجميع والمحلّ العالي المنيع أن يسمّى بـ *مُجلي مرآة المنجي*؛ لأنّه في مرتبة جمع الجمع[٧] من التوحيد

---

١. حج: من.
٢. مر، حج: جعلت.
٣. الأهبَة: العُدَّة (لسان العرب).
٤. مر، حج: فجعل.
٥. حج: الجمع.
٦. حج: + و.
٧. الجمع في كلمات القوم يقابل الفرق، والفرق احتجاب عن الحقّ بالخلق؛ إذ لايرى إلّا ←

وجامع الجميع في مقامات التفريد.

[وصيّة المؤلّف]

ووصيّتي لمن وقف عليه واستضاء بنور شعاعه وانتهى إليه أن ينظره بعين الاعتبار ويطالعه مطالعةَ قويّ الافتكار ولايسارع بالردّ والإنكار إذا أشكل عليه شيء ممّا يراه من هذه[1] الأسرار، بل يحفظها عن الإذاعة ويقوم بشكر مولاها بقدر الاستطاعة؛ فإنّه قد اشتمل على لبّ الحكمة الإلهيّة ونفائس أسرار العلوم الربّانيّة وخلاصة زُبدة الوصول ونهاية مراتب الكمال المأمول. فليقم بحقّه من اطّلع عليه ويشكر الساعي والمسبّب إليه. ومن اللّه نسأل المعونة والتوفيق والهداية إلى سواء الطريق. وها أنا أشرع في المقصود متوكّلاً على الحقّ[2] المعبود، فهو حسبي ونِعم الوكيل، /١ ب/ ونعم المولى ونعم النصير.[3]

❊ ❊ ❊

الخلق ويعدّ الحقّ غير الخلق. والجمع مشاهدة الحقّ بلاخلق وهذا مرتبة فناء السالك؛ إذ السالك حال كونه باقياً على حاله لايرى الحقّ بلاخلق. وجمع الجمع شهود الخلق قائماً بالحقّ، ومشاهدة الحقّ في جميع الموجودات. ويسمّونه أيضاً مقام بقاء اللّه والفرق بعد الجمع والفرق الثاني والصحو بعد المحو. (مفاتيح الإعجاز: ٢٧).

١. مر: ـ هذه.

٢. حج: الحيّ.

٣. مقتبس من: الأنفال/٤٠

[تفسير باء البسملة وتطبيقها بالعوالم]

قوله: بسم اللّه الرحمن الرحيم.

أقول: اعلم أنّ الباء هي المرتبة الأولى من العالم المعبّر عنها بالعقل الأوّل[1]، والسين يقع في المرتبة الثانية التي هي مرتبة النفس الكلّيّة المعبّر عنها باللوح المحفوظ والكتاب المبين، والميم في المرتبة الثالثة التي هي مرتبة الطبيعة الكلّيّة.

وبعض من طابق بين العالم ومراتبه الكلّيّة وبين البسملة جعل العقل الأوّل بمثابة الباء وسمّاه بعالم الجبروت، والنفس الكلّيّة بمثابة السين وسمّاها بعالم الملكوت، والطبيعة الكلّيّة بمثابة الميم وسمّاها بعالم الملك، وهو في الواقع كذلك.[2]

وقد أشار إلى ذلك الشيخ في *فتوحاته* في قوله:

---

١. هامش حج: وهو الركن الأبيض من العرش المسمّى بالدرّة البيضاء والحقيقة المحمّديّة البيضاء.

وأمّا النفس الكلّيّة فلها مرتبتان: مرتبة اللوح المحفوظ المسمّى بالدرّة الصفراء والحقيقة العلويّة العليا وشجرة طوبى وجنّة المأوى وهي الركن الأصفر. والأخرى مرتبة لوح القدر المسمّى بالدرّة الخضراء وهو الركن الأخضر ولوح العهود البرزخيّة.

وأمّا الطبيعة الكلّيّة فهو الركن الأحمر المسمّى بالدرّة الحمراء وبيد اللّه تعالى. «منه قدّس سرّه».

٢. هامش حج: ولعلّ وجه الفُرقَة بين قول المصنّف وبين قول ذلك البعض هو كون المراد من باء البسملة عالم العقل على قوله، وكون مراد البعض الفُرقة بين البائين وكون الباء على ضربين: ضروريّ ومعنويّ. وفيه وجه آخر، فافهم. «نوريّ قدّس سرّه».

الباء أنواع ثلاثة: شكل الباء ونقطتها والحركة، فصار فيها العوالم الثلاثة. فالباء ملكوته والنقطة جبروته[١] والحركة شهادته وملكه[٢]. والألف المحذوفة التي هي بدل منها هي حقيقته القائم بها الكلّ[٣]، واحتجب رحمةً منه[٤] بالنقطة التي تحت الباء.[٥]

وتتميم مراتب العالم إجمالاً بأن نجعل[٦] لفظة اللّه بمنزلة عالم الجبروت؛ لأنّه مظهره، ولفظة الرحمن بمنزلة عالم الملكوت؛ لأنّه مظهره، ولفظة الرحيم بمنزلة عالم الملك؛ لأنّه مظهره. فتمّ ترتيب العالم و[٧] تكون البسملة جامعة لترتيبه

---

١. هامش تش، مر، حج: إنّما كانت النقطة عالم الجبروت، لأنّ بها تميّزت الباء عن باقي الحروف. فهي بالنسبة إليها كالعقل، وهي بالنسبة إليها كالنفس. فلهذا كانت النقطة مقام عالم الجبروت والباء مقام عالم الملكوت.
إن شئت فقل: إنّ النقطة منه جميع الحروف؛ لأنّها هي الألف الذي أشبه بالباء وتميّزت الباء به، فكانت أوّل المبدأ للوجود. فالباء المتميّزة بالنقطة التي هي في مقام الألف هي أوّل ما ظهر في عالم الكون. فوجب أن يكون في مقام العقل الأوّل، فكانت في أوّل المراتب التي في مقام عالم الجبروت. «منه قدّس سرّه».

٢. مص: فالباء ملكوتيّة والنقطة جبروتيّة والحركة شهاديّة ملكيّة.

٣. مص: حقيقة القائم بالكلّ تعالى.

٤. هامش تش، مر، حج: لأنّه لو ظهرت تلك الحقيقة لاحترقت أنوارها ما انتهت إليه من خلقه، كما جاء في الحديث. [إشارة إلى ما روي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ للّه سبعين حجاباً (وفي رواية أخرى سبعمئة حجاب وفي أخرى سبعين ألف حجاباً) من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه لاحترقت سُبُحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه». عوالي اللآلي: ١٠٦/٤] وسيأتي بيانه. «منه قدّس سرّه».

٥. الفتوحات المكّيّة: ١٠٢/١

٦. حج: يجعل.

٧. هامش حج: في النسخ التي رأينا بالواو إلّا هذه النسخة. فعلى نسخة الواو يكون عطفاً على قوله «فتمّ»؛ ليكون المجموع ... للفاء التفريعيّ، واحتمال الاستيناف غير بعيد كما يؤيّده ←

مرّتين[١]؛ لأنّ لفظة اللّه إشارة إلى الذات المستغنية عن الكلّ الفيّاضة على الكلّ، ولفظة الرحمن إشارة إلى الرحمة المبدئيّة الامتنانيّة التي هي الإيجاد من العدم والإظهار من الخفاء والإنشاء بحكم الاختراع والإبداع؛ لأنّ الكلّ من الرحمن وتجلّياته بصور المظاهر المختلفة وفيضانه بصور المجالي المتنوّعة المعبّر عن الكلّ بالنفَس الرحمانيّ[٢] وآثاره، ولفظة الرحيم إشارة إلى الرحمة المنتهائيّة التي هي الإفناء[٣] في الوجود العارض والإيصال إلى الوجود الحقيقيّ الأبديّ الدائم رحمةً منه.

وإن قلت: فخلق السماوات والأرض في ستّة أيّام، والمراتب المشار إليها ثلاثة؛ **قلنا**: هذه الثلاثة مع الثلاثة الأولى هي ستّة؛ لأنّ الثلاثة التي في الباء والسين والميم والثلاثة التي في اللّه والرحمن والرحيم هي الستّة. فالثلاثة الأولى بمنزلة البواطن والثلاثة الثانية بمنزلة الظواهر الشامل لهما الملك والملكوت، والغيب والشهادة.

وهذه المظاهر مقتضى مراتب الأسماء والصفات والأفعال المرتّبة[٤] على الملك والملكوت والجبروت؛ لأنّ عالم الأسماء مخصوص بالجبروت؛ لأنّه مظهر

نسخة الواو. والأظهر هو الأوّل، ولكلّ وجهة، فلاتغفل. «نوريّ قدّس سرّه».

١. هامش مر: وعلى قول صاحب *الفتوحات* ثلاث، إذا ضمّمناه إلى المرّتين الأخريَين. «منه قدّس سرّه».

٢. هامش مر، حج: النفَس الرحمانيّ هو الوجود الإضافيّ بحقيقته المتكثّرة بصور المعانيّ التي هي الأعيان وأحوالها من الحضرة الواحديّة. «منه قدّس سرّه».

٣. تش: فناء.

٤. مر، حج: المترتّبة.

الذات، وعالم الصفات مخصوص بالملكوت؛ لأنّه مظهر الصفات، وعالم الأفعال مخصوص بالملك؛ لأنّه مظهر الأفعال. والثلاثة مع الثلاثة تكون ستّة. فالباء في «بسم اللّه» باء المبدئيّة، والسين سين الوسطيّة، والميم ميم المنتهائيّة. وكذلك ترتيب الخلق والمكلّفين من ذوي العقول وغيرهم.

ويطلق على الجبروت أنّه في صدد المبدئيّة من حيث الظهور والنزول وفي صدد المبدئية من حيث الصعود والعروج[١]، وعلى الملكوت أنّه في صدد الوسطيّة من حيث الظهور والنزول وفي صدد الوسطيّة من حيث الصعود والعروج، وعلى الملك أنّه في صدد المنتهائيّة من حيث الظهور والنزول وفي صدد المنتهائيّة من حيث الصعود والعروج[٢]، ﴿**ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ**﴾[٣].

ويحصل ترتيب آخر وهو مراتب عالم الأفلاك التسعة؛ لأنّ الباء والنقطة والحركة ثلاثة بإزاء عالم الذات وعالم الصفات وعالم الأفعال، والباء والسين والميم بإزاء الجبروت والملكوت والملك، واللّه والرحمن والرحيم بإزاء المواليد الثلاثة: الحَيَوان والنبات والمعدِن، والمجموع تسعة.

فالثلاثة الموافقة لحروف «بسم»: عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك.

---

١. هامش حج: كون الجبروت كذلك لأنّه عقل الكلّ وهو كلّ العقول، مأمور بالإقبال والإدبار، فافهم. «نوريّ قدّس سرّه».

٢. هامش حج: وأمّا كون الملكوت ـ وهي النفس الكلّيّة ـ في صدد الوسطيّة مطلقاً فهو ظاهر غير خفيّ. وأمّا كون الملك في صدد المنتهائيّة نزولاً فظاهر أيضاً. وأمّا صعوداً فلكون عالم الملك متحرّكاً بالحركة الجوهريّة الاستكماليّة. «نوريّ قدّس سرّه».

٣. الأنعام/٩٦؛ يس/٣٨؛ فصّلت/١٢

وإن قلت: عالم العقول وعالم النفوس وعالم الأجسام جاز.

وإن قلت: عالم الغيب وعالم الباطن وعالم الظاهر صحّ.

وإن قلت: الحضرة الأحديّة والحضرة الواحديّة[١] والحضرة الربوبيّة فحسن.

وإن قلت: حضرة الواحديّة وحضرة الربوبيّة[٢] وحضرة الكونيّة فجيّد.

وإن قلت: حضرة الولاية وحضرة النبوّة وحضرة الرسالة فأحسن.

وإن قلت: عالم الذات وعالم الصفات وعالم الأفعال أصبتَ[٣].

وإن قلت: جنّة الذات وجنّة الصفات وجنّة الأفعال فلابأس[٤].

وإن قلت: التوحيد الوجوديّ والتوحيد الصفاتيّ والتوحيد الأفعاليّ صدقتَ.

وإن قلت: الحقيقة والطريقة والشريعة وصلتَ.

وأمّا المراتب الستّة الموافقة للحروف الثلاثة والكلمات الثلاثة:

---

١. هامش حج: أي حضرة الألوهيّة المعبوديّة، فلاتغفل. «نوريّ قدّس سرّه».

٢. هامش حج: يعني بحسب منزلة المظهريّة. «نوريّ قدّس سرّه».

٣. هامش حج: كما هو مظهر الذات، بحيث يكون دالّاً على الذات ومظهراً لتجلّيها فيه. وهي ذوات العالم كلّها؛ فإنّها مظاهر ذاته لتجلّيها في كلّ واحد منها. فهي كالمرآة التي يشاهد فيها ذاته.

وعالم الصفات هو كلّها وكلّ ما هو مظهر صفاته ومَجلى مجاليها، التي تظهر حقائقها فيها، وهو يمنع الأعراض وهو الصفات القائمة لذات هذه العوالم؛ فإنّها مجالي ومرائي تتجلّى فيها صفاته وتظهر منها بواسطتها وتشاهد في مراتبها.

وعالم الأفعال كلّ ما هو مظهر الأفعال ومجالي ظهورها من جميع الأفعال الحاصلة من تلك العوالم؛ فإنّها معه أيضاً مجالي ومرائي لتتجلّى فيها أفعال العقول. «منه قدّس سرّه».

٤. هامش حج: كلّ ذلك إنّما هو بالنظر إليه سير السائر إلى اللّه، وكذلك اعتبار عالم الذات وعالم الصفات وعالم الأفعال في قسميه من الاستبصار، فلاتغفل. «نوريّ قدّس سرّه».

فأوّلها: مرتبة الذات وهي حضرة الوجود المطلق /٢ أ/ الصرف.

وثانيها: مرتبة الحضرة الواحديّة وهي الحضرة الأسمائيّة.

وثالثها: مرتبة الأرواح المجرّدة وهي عالم العقول والجبروت.

ورابعها: مرتبة النفوس العاقلة وهي عالم المثال والملكوت.

وخامسها: مرتبة عالم الملك وعالم الشهادة.

وسادسها: مرتبة الكون الجامع وهو الإنسان الكامل الذي هو مَجلى[١] الجميع وصورة جمعيّة الكلّ.

وبعبارة أخرى[٢] ذكرها الشيخ في *فتوحاته*[٣]: جنس الملَك وجنس الجنّ وجنس المعادن وجنس النبات وجنس الحيوان وجنس الإنسان[٤].

وبعبارة أخرى: العالم جامع للجبروت[٥] والملكوت والملك، وهذه المراتب حصلت في هذه الأيّام الستّة، فتكوّن حينئذٍ كلّ مرتبة منها في ستّة أيّام وتحصل منها ثمانية عشر مرتبة. وهذه المراتب يجوز أن يشتمل كلّ كلّيّ منها على ألف جزئيّ وأكثر، فيكون العالم ثمانية عشر ألف عالم على عدد حروف البسملة، وتكون تتمّتها بالإنسان الجامع الذي هو آخر العوالم المتمّم لتسعة عشر على عدد حروفها. والكلّ راجع إلى الثلاثة الأولى: الجبروت والملك والملكوت بإزاء

---

١. حج: محلّ.

٢. حج (خ ل): ثانية.

٣. الفتوحات المكّيّة: ١٣٧/١

٤. هامش حج: مراده من جنس الإنسان الإنسانُ البشريّ، لاالإنسان الجامع، فلاتغفل. «نوريّ قدّس سرّه».

٥. مر: الجبروت.

حروف بسم. وبالحقيقة[١] يرجع إلى العالمين اللذين هما بإزاء السين والميم: عالم الباطن والظاهر، والغيب والشهادة، والأمر والخلق، والروحانيّ والجسمانيّ، والنورانيّ والظلمانيّ؛ لأنّ الباء حيث هو للابتداء فهو الصادر منه هذين العالمين.[٢]

ومن هذا قال الحكيم: إنّ اللّه تعالى صدر منه العقل الأوّل وصدر الكلّ من العقل الأوّل، بناءً على أن لايصدر من الواحد إلّا الواحد. والمتكلّم حيث قال: أوّل ما خلق اللّه جوهرة نظر إليها نظر الهيبة[٣]، فذابت فصار نصفها ماءً[٤] ونصفها

---

١. هامش حج: كأنّه أراد أنّ منزلة الصادر الأوّل من العالم كان منزلة المادّة. ومادّة الشيء بما هي مادّة الشيء وقوّته ليس بذلك الشيء. فمادّة العالم بما هي مادّته ليس من العالم. والعالم إنّما هو الذي يخلو منه، فافهم. فعلى هذا العبارة قوله «والأمر والخلق» لم يقع هاهنا بموقعه، فلاتغفل. «نوريّ قدّس سرّه».

٢. راجع: المقدّمات من نصّ النصوص: ٦٠، ٣٠٨

٣. إنّ في التوراة في أوّل السفر الأوّل كلاماً يناسب هذا، وهو أنّ اللّه تعالى خلق جوهراً فنظر إليه نظرَ الهيبة، فذابت أجزاؤه فصارت ماءً، ثمّ ارتفع من ذلك الماء بخار كالدخان، فخلق منه السماوات، وظهر على وجه ذلك الماء زبد، فخلق منه الأرض، ثمّ أرساها بالجبال (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٨٥/١؛ بحار الأنوار: ٣٦٢/٥٤).

٤. هامش تش، مر، حج: وإلى هذا أشار أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة المبدأ في قوله:
ثمّ أنشأ فتق الأجواء وشقّ الأرجاء وسكائك الهواء. فأجاز [نهج البلاغة: فأجري] فيها ماء متلاطماً طيّاره، متراكماً زخّاره. حمله على متن الريح العاصفة والزعزع القاصفة. فأمرها بردّه وسلّطها على شدّه وقرنها إلى حدّه. الهواء من تحتها فتيق والماء من فوقها دفيق. ثمّ أنشأ ـ سبحانه ـ ريحاً اعتقم مهبّها وأدام مربّها وأعصف مجراها وأبعد منشاها. فأمرها بتصفيق الماء الزخّار وإثارة موج البحار. فمخضته مخض السقاء وعصفت به عصفها بالفضاء. تردّ أوّله إلى آخره وساجيه إلى مائره، حتّى عبّ عبابه ورمى بالزبد ركامه. فرفعه في هواء منفتق وجوّ منفهق، فسوّى منه سبع سماوات (إلى آخر الكلام).
[بحار الأنوار: ١٧٦/٥٤، ١٧٩، ١٨١، ٣٠٢/٧٤؛ نهج البلاغة: ٤٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي

ناراً، فخلق اللّه[1] من الماء الأجسام ومن النار الأرواح[2]. والكلّ عند التحقيق متطابق؛ إذ المراد واحد والعبارات مختلفة:

عباراتنا شتّى وحسنك واحـــد وكلّ إلى ذاك الجمال يشيـــر[3]

وأمّا التسعة فهو تطبيقها بالأفلاك التسعة من المحدّد المحيط إلى النقطة المركزيّة الأرضيّة. وذلك لأنّ الحكمة الإلهيّة اقتضت أنّ الوجود وقع على ترتيب الأعداد ونهاية مراتبه تسعة؛ لأنّ كلّ ما يزيد من الأعداد من الواحد إلى التسعة فإنّه إذا وصل إلى العشرة رجع إلى الآحاد[4].

[تطبيق مراتب العدد بالعوالم]

فذكر[5] صاحب إخوان الصفاء في كتابه، فقال:

> إنّ العدد كما نشأ من تكرار الواحد وتزايده، كذلك من فيض البارئ تعالى[6] وجود إنعامه نشأت الخلائق وتمّت. فكما أن الاثنين أوّل عدد نشأ من تكرار الواحد، كذلك العقل هو أوّل موجود فاض من الجود[7]. وكما أنّ الثلاثة

الحديد: ٨٣/١] «منه قدّس سرّه».

١. مر، حج: ـ اللّه.

٢. هامش حج: اعلم أنّ كلام أمير المؤمنين إنّما هو في خلق العالم الجسمانيّ لاغير، وما ذكره الحكيم والمتكلّم إنّما هو في خلق العالم كلّه، جسمانيّة وروحانيّة. «منه قدّس سرّه».

٣. مر: ذلك الجمال مشير.

٤. هامش حج: كما يقال عشرة وعشرون وثلاثون إلى تسعين، ثمّ يبتدأ من المئة إلى تسعمئة، ثمّ من الألف وهكذا.

٥. حج: وقد ذكر.

٦. هامش حج: يعني الفيض المقدّس، المعبّر عنه بكلمة كُن المسمّى بالنفَس الرحمانيّ. «نوريّ قدّس سرّه».

٧. مر: الوجود؛ مص: وجود البارئ ـ عزّ وجلّ ـ

ترتّبت بعد الاثنين[1] كذلك النفس ترتّبت بعد العقل. وكما أنّ الأربعة ترتّبت بعد الثلاثة كذلك الطبيعة[2] ترتّبت بعد النفس. وكما أنّ الخمسة ترتّبت بعد الأربعة كذلك الهيولى[3] ترتّبت بعد الطبيعة. وكما أنّ الستّة ترتّبت بعد الخمسة كذلك الجسم ترتّب بعد الهيولى. وكما أنّ السبعة ترتّبت بعد الستّة كذلك الفلك الأعلى ترتّب بعد الجسم. وكما أن الثمانية ترتّبت بعد السبعة كذلك الأركان ترتّبت بعد الفلك. وكما أنّ التسعة ترتّبت بعد الثمانية كذلك المولّدات الثلاثة تولّدت بعد الأركان. وكما أنّ التسعة آخر مرتبة الآحاد كذلك المولّدات آخر مرتبة الموجودات الكلّيّات وهي المعادن والنبات والحيوان. فأمّا المعادن فكالعشرات والنبات كالمئات والحيوان كالألوف والمزاج كالواحد.[4]

[النفس الرحمانيّ في كلام الشيخ الأكبر]

وأشار الشيخ في *فتوحاته* إلى ما هو أحسن وأبلغ من هذا فقال:

العلم العيسويّ هو علم الحروف، ولهذا أعطي النفخ[5] وهو الهواء الخارج من تجويف القلب الذي هو روح الحياة[6]. فإذا /٢ ب/ انقطع الهواء في طريق

---

١. هامش حج: على أن لايكون الواحد من الأعداد ويكون إلى العشرة من مراتب الأعداد المفردة؛ ليكون تلك المراتب من الاثنين إلى العشرة تسع مراتب من العدد، كما يدلّ عليه قوله: «فإنّه إذا وصل إلى العشرة رجع إلى الآحاد». يعني إذا وصل أعداد المفرد إليها مثل [الواحد] ويكون بعدها مركّباً منها ومن الواحد مثل أحد عشر وغيره، كما لايخفى. «نوريّ قدّس سرّه».

٢. مص: هيولى (وكذا ما يليه).

٣. مص: الطبيعة (وكذا ما يليه).

٤. رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء: ١٨١/٣

٥. تش، مر: النفح (وكذا ما يليه).

٦. هامش حج: هذا نظير لوجوده الانبساطيّ في هياكل الموجودات، وهو مرتبة الهواء الخارج من القلب وينقطع في الخارج الحروف بها. وهذا هو الوجود الانبساطيّ ناشٍ من جود الحقّ الذي يسمّى النفَس الرحمانيّ وهو بمنزلة الأمر النازل من مقام الروح، ويكتسي ←

خروجه إلى فم الجسد سمّي موضع انقطاعه حرفاً، فظهرت به أعيان الحروف[١]. فلمّا تألّفت ظهرت الحياة الحسّيّة في المعاني وهو أوّل ما ظهر من الحضرة الإلهيّة للعالم، وإن لم يكن للأعيان في حال عدمها شيء من النسب إلّا السمع وكانت الأعيان مستعدّة في ذواتها[٢] في حال عدمها لقبول الأمر الإلهيّ إذا ورد عليها بالوجود[٣]. فلمّا أراد بها الوجود قال لها كُن فتكوّنت وظهرت في أعيانها[٤].

فكان الكلام الإلهيّ أوّل شيء أدركته من اللّه تعالى بالكلام الذي يليق به. فأوّل كلمة تركّبت كلمة كُن وهي مركّبة من كاف، واو، نون[٥] و[٦]، وكلّ حرف من ثلاثة، فظهرت التسعة التي أصلها الثلاثة[٧]، فهي أوّل الأفراد. وانتهت بسائط العدد بوجود التسعة من كُن. فظهر بـ«كُن» عين المعدود والعدد. ومن هذا كان تركيب المقدّمات من ثلاثة؛ فإنّ الواحد يتكرّر فيصير ثلاثة، وعن الفرد وجد الكون لاالواحد.

بكسوة الحروف بتوسّط الهواء المسمّى بالنفخ.

١. هامش حج: أي شأن عيسى؛ لغلبة روحانيّته وانكشاف الموجودات التي مندرجة في أسمائه وصفاته العليا، التي هي بالنسبة إلى كتاب عالم الإمكان بمنزلة الحروف.

٢. مر: ذاتها.

٣. حج: أورد عليها الوجود.

٤. هامش تش، مر، حج: وإلى هذا أشار الشيخ كمال الدين ميثم البحرانيّ في شرح *نهج البلاغة* [١٣٩/١] ناقلاً عن الحكيم الفاضل فيلوبونس، فإنّه قال في كتابه المسمّى بـ *جامع العلل*: «إنّ أوّل ما أراد اللّه تعالى خلق الخلق قال له: كن كذا، فكان أوّل كلمة. فأوّل الحديث كلمة اللّه المُطاعة التي كانت بها الحركة» (إلى آخر الكلام). «منه قدّس سرّه».

٥. هامش تش، حج: لأنّ أصلها «كوني» أي صيري وجوداً؛ لأنّ الكون هو الوجود. فلمّا كانت الواو من حروف العلّة وحروف العلّة تسقط بالجازم سقطت الواو بالأمر، فصارت «كُن». «منه قدّس سرّه».

٦. حج: كاف وواو ونون.

٧. هامش حج: كون لفظة «آدم» على ثلاثة أحرف يشهد لذلك، كما أشير في الحاشية. «منه قدّس سرّه».

وقد عرفنا الحقّ أنّ سبب الحياة في صور المولّدات إنّما هو النفخ الإلهيّ بقوله: ﴿**فَإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي**﴾[١]. وهو النفس الذي أحيا اللّه به الإيمان فأظهره، حيث قالﷺ: «إنّ نَفَس الرحمن يأتيني من قِبَل اليمن[٢]، فحيّيت بذلك النفس الرحمانيّ صورة الإيمان»[٣] في قلوب المؤمنين وصورة الأحكام المشروعة. فأعطي عيسى‹ع› هذا النفخ الإلهيّ، فكان ينفخ في الصورة[٤] الميّتة في القبر أو في الطير الذي صوّره من الطين، فيقوم[٥] حيّاً بإذن الأمر الإلهيّ الساري في تلك النفخة وفي ذلك الهواء. فلولا سريان الإذن الإلهيّ لَما حصلت حياة في صورة أصلاً. فمن نَفَس الرحمن صار العلم العيسويّ[٦]. وكان يُحيي الموتى بنفخه وكان انتهاؤه إلى الصور المنفوخ فيها. وذلك هو الحظّ الذي لكلّ موجود من اللّه وبه يصل إليه إذا صارت إليه الأمور كلّها[٧].

---

١. الحجر/٢٩؛ ص/٧٢

٢. هامش تش، مر: كأنّه أشار‹ع› بذلك إلى النصرة التي تأيّد به الإيمان حتّى ظهر أنّ ما أتى عليهﷺ من نفس الرحمن الذي ظهر في أهل اليمن. ولهم كان النصرة للدين، وظهور أمر محمّدﷺ كان بسبب بيعتهم له في ليلة عقبة منى. وكانت الأنصار من قبيلة اليمن؛ لأنّهم كانوا من قبيلة الأوس والخزرج اللذين هم قبيلة من وُلد قحطان بن يعرب [والصحيح قحطان بن عابر، كما في كنز الفوائد: ١٢٧/٢]. «منه‹قدّس سرّه›».

٣. عوالي اللآلي: ٩٧/٤. ومثله قولهﷺ: «إنّي لأجد نفس الرحمن يأتيني من قِبَل اليمن» (عوالي اللآلي: ٥١/١)، وأيضاً قولهﷺ: «إنّي لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن». (مجموعة ورّام: ١٥٤/١).

٤. حج: الصور.

٥. مر، حج: فيكون.

٦. هامش حج: النفس الرحمانيّ هو الحقيقة المحمّديّة المسمّاة بحقيقة حقائق الأشياء كلّها وهي حقيقة الألوهيّة الأولى الفائضة عن حضرة الذات أوّلاً وبالذات؛ فإنّها الخليقة وروح القُدُس الأعلى. «نوريّ‹قدّس سرّه›».

٧. هامش مر: ومن هذا قال بعض أهل التحقيق [وهو السيّد حيدر الآمليّ في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٤٤] من هذه الطريقة:

←

وإذا تحلّل الإنسان في معراجه إلى ربّه وأخذ كلّ[1] منه في طريق ما يناسبه، لم يبق فيه إلّا هذا السرّ الذي عنده من اللّه[2]. فلايراه إلّا به ولايسمع كلامه إلّا به، وأنّه يتعالى ويتقدّس من أن يدرك إلّا به. وإذا رجع الشخص من هذا المشهد وتركّبت صورته التي تحلّلت في عروجه وردّ العالم إليه جميع ما كان أخذه منه ممّا يناسبه ـ فإنّ كلّ عالم لايتعدّى جنسه ـ فاجتمع الكلّ على هذا السرّ الإلهيّ واشتمل عليه وبه سبّحت الصورة بحمده وحمّدت ربّها؛ إذ لايحمّده سواه. ولو حمّدته الصورة من حيث هي لا من حيث هذا السرّ لم يظهر الفضل الإلهيّ والامتنان على هذه الصورة، وقد ثبت له الامتنان[3] على جميع الخلائق. فثبت أنّ الذي كان من المخلوق للّه[4] من التعظيم والثناء إنّما كان من ذلك السرّ الإلهيّ[5]. ففي كلّ شيء من روحه وليس شيء فيه منه. فالحقّ هو الذي حمّد نفسه وسبّح نفسه[6].

اعلم أنّ اتّصال إمداد الوجود [مص: إيصال إمداد الجود] من نفس الرحمن إلى كلّ ممكن موجود؛ لانعدامه بذاته مع قطع النظر عن موجده وفيضان الوجود عليه منه على التوالي حتّى يكون في كلّ آنٍ خلقاً جديداً؛ لاختلاف نسب الوجود إليه مع الآنات واستمرار عدمه في ذاته، وذلك هو المسمّى بالخلق الجديد. «منهقدس سره».

١. مص: + كون.

٢. هامش تش، مر: المعراج قد يكون صوريّاً وقد يكون معنويّاً. فالمعراج الصوريّ هو عروج الروح إلى محلّها الأصليّ عند التحلّل للتركيب المزاجيّ وتلاشى البسائط ورجوع كلّ منها إلى مركزه. وأمّا العروج المعنويّ فهو عند تحلّل القوى الجسمانيّة العائقة للنفس عن الالتفات إلى الجانب الأعلى مع التركيب المزاجيّ بحاله. «منهقدس سره».

٣. مر، حج: الامتنان له.

٤. مر: ـ للّه.

٥. هامش مر، حج: يدلّ عليه قول داوودعليه السلام لمّا قال له الحقّ تعالى: اشكر لي يا داوود. فقال: أنّى آتي بشكرك وشكري لك من نعمك؟ فقال: يا داوود! كفاك بذلك شكراً إذا [حج: إن] اعترفت بأنّ شكرك من نعمتي. «منهقدس سره».

٦. هامش تش، مر: لأنّه منه، فمرجعه إليه. وإلى هذا أشار بعضهم بقوله:

⬅

وما كان من جزاء إلهيّ[1] لهذه الصورة عند ذلك التحميد والتسبيح فمن باب المنّة لا من باب الاستحقاق[2]. فإن جعل الحقّ له استحقاقاً فمن حيث إنّه أوجب على نفسه. فالكلمات[3] عن الحروف[4] والحروف عن الهواء والهواء عن النفس الرحمانيّ[5]. وبالأسماء تظهر الآثار في الأكوان وإليها ينتهي العلم العيسويّ.

[حياة الأرواح الذاتيّة]

واعلم[6] أنّ حياة الأرواح حياة ذاتيّة[7]، ولهذا يكون كلّ ذي روح حيّاً

لقد كنت دهراً قبل أن يكشف الغطاء	أخال كأنّي ذاكر لك شاكر
فلمّا أضاء الليل أصبحت عارفاً	بأنّك مذكور وذكر وذاكر

[شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٦٠٨/٢، جامع الأسرار: ١٣٢؛ شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ١٢٩، ٧٢٢]. «منه قدّس سرّه».

١. حج: الجزاء الإلهيّ.

٢. هامش تش، مر: وسيظهر هذا بقوله تعالى: ﴿**يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لاتَمُنُّوا عَلَيَّ إسْلامَكُمْ بَلِ اللّه يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أنْ هَداكُمْ لِلإيمانِ**﴾ [الحجرات/١٧]. ومثل هذا في القرآن والسنّة كثير. «منه قدّس سرّه».

٣. هامش حج: أي الكلمات المعروفة وكذلك الحروف والهواء هاهنا. «منه قدّس سرّه».

٤. هامش تش، مر، حج: يريد أنّ الأسماء المركّبة عن الحروف يظهر لها آثار في الأكوان العنصريّة، بل قد ترقى بها إلى استخدام الأرواح العلويّة، كما يظهر في علم الحروف الذي هو تخريج القوى العالية بالقوى السافلة ليظهر منها آثار غريبة. فالآثار في الحقيقة لتلك الأسماء المركّبة عن الحروف الحاصلة عن الهواء الحاصل عن النفس الرحمانيّ. فالتأثير بالحقيقة للنفس الرحمانيّ ولامؤثّر في الكون إلّا هو. فالعلم العيسويّ الذي هو علم الحروف ينتهي إلى هذه المرتبة. فالتأثير الحاصل منه كلّه من اللّه تعالى. «منه قدّس سرّه».

٥. هامش حج: تلك النفس المسمّاة بباب اللّه العليا هي العلويّة العليا المعبّر عنه بالرحمة الرحيميّة، فافهم. «نوريّ قدّس سرّه».

٦. حج (خ ل): أقول: واعلم.

٧. هامش حج: إشارة إلى رجوع عالم الأرواح إلى عالم البرزخ وعالم الحسّ، فافهم. «نوريّ قدّس سرّه».

بروحه. ولمّا علم السامريّ بذلك حين أبصر جبرئيل عليه السلام وعلم أنّ روحه عين ذاته وأنّ حياته ذاتيّة، علم أنّه لايطأ موضعاً إلّا حيي ذلك الموضع لمباشرة تلك الصورة الممثّله إيّاه، وأخذ من أثره قبضة وصاغ العجل وصوّره ونبذ فيه تلك القبضة فخار العِجل[١].

ولمّا كان عيسى عليه السلام روحاً كما سمّاه اللّه تعالى وأنشأه روحاً في صورة إنسان أنشأ جبرئيل عليه السلام في صورة أعرابيّ غير ثابته كان يُحيي الموتى بمجرّد النفخ، ثمّ أيّده بروح /٣ أ/ القدس، فهو روح مؤيّد بروح طاهرة من دنس الأكوان. والأصل في هذا الحيّ الأزليّ عين الحياة الأبديّة، وإنّما ميّز الطرف[٢] ـ أعني الأزل والأبد ـ بالعالم وحدوثه الحيّ. وهذا العلم هو المتعلّق بطول العالم الروحانيّ وهو عالم المعاني والأمر، ويتعلّق بعرض العالم الجسمانيّ وهو عالم الخلق والطبيعة والأجسام[٣]. والكلّ للّه: ﴿**ألا لَهُ الْخَلْقُ وَالأمْرُ**﴾[٤]، ﴿**قُلِ الرُّوحُ مِنْ أمْرِ رَبّي**﴾[٥]، ﴿**تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمينَ**﴾[٦].

---

١. العِجل: ولد البقرة؛ لتصوّر عَجَلتها التي تعدم منه إذا صار ثوراً (المفردات).

٢. مص: الطرفين.

٣. هامش حج: أراد بطول العالم أنّ إشراقاته الحاصلة من بعض أفراده على بعض إنّما هو باعتبار السلسلة الطوليّة، كلّ أدنى منها يستفيد من الأعلى الإشراق والظهور والعقل والروح. فكان كلّ سابق علّة في لاحقه، وإن كان الإشراق الحقيقيّ في الكلّ من نور الأنوار، إلّا أنّ المحدود الحاصل من أفراده موقوف على مقابلة كلّ واحد قديماً فوقه، فيكون تلك الإفاضة مشروطة بتلك المقابلة.

فكان وصول المبدأ له طويلاً حاصلاً مبتدأ، فبدأ من العقل الأوّل حتّى ينتهي إلى النفس على ترتّب العقول، فينتهي إلى أفرادها على الترتّب حصل أصل بالعالم الجسمانيّ، ومنه يصير العنصر عرضيّاً، يعني أنه غير مرتّب بالنسبة إلى عالم الأجسام؛ لتساويها بالنسبة إلى إشراق عالم المعاني عليها. «منه قدّس سرّه».

٤. الأعراف/٥٤

٥. الإسراء/٨٥

٦. الأعراف/٥٤

[طول الحروف وعرضها]

وهذا كان علم الحسين بن منصور الحلّاج. فإذا سمعت أحداً من إخوان هذه الطريقة يتكلّم في الحروف، فيقول إنّ الحرف الفلانيّ طوله كذا ذراعاً أو شِبراً أو عرضه كذا ـ كالحلّاج وغيره ـ فإنّه يريد بالطول فعله في عالم الأرواح وبالعرض فعله في عالم الأجسام، ذلك المقدار المذكور[١]. وهذا اصطلاح وضعه الحلّاج. فمن علم من المحقّقين «كُن» فقد علِم العلم العيسويّ ومن أوجد بهمّته شيئاً من الكائنات فما هو إلّا من هذا العلم.

ولمّا كانت التسعة ظهرت في حقيقة هذه الثلاثة الأحرف، ظهر عنها من المعدودات التسعة الأفلاك والحركات. فبمجموع[٢] التسعة الأفلاك ومسير[٣] كواكبها وجدت الدنيا وما فيها، كما أنّها أيضاً تخرب بحركاتها. وبحركة الأعلى من هذه التسعة وجدت الجنّة بما فيها، وعند حركة ذلك الأعلى يتكوّن ما في الجنّة، وبحركه الثاني الذي يلي الأعلى وجدت النار بما فيها والبعث والقيامة والحشر والنشر.[٤]

هذا آخر كلامه، والغرض من نقله اطّلاعك به على أسرار كثيرة.

[جميع العوالم مظاهر أسمائه تعالى]

وعرفت ترتيب البسملة على التسعة بعد أن عرفت سرّ ترتيبها[٥] على الثلاثة وعلى الستّة؛ فإنّ اشتمالها على التسعة أعلى من اشتمالها على غيرها ممّا عرفتها.

وقد عرفت أيضاً أنّ التسعة هي الحركة والنقطة والألف المندرج تحت الباء

---

١. مص: + الذي يميّزه به.

٢. مص: وبحركات مجموع.

٣. مر: بسير.

٤. الفتوحات المكّيّة: ١٦٨/١

٥. مر: ترتّبها.

والباء والسين والميم واللّه والرحمن والرحيم. وتقوم منها تسعة مع تسعة؛ لأنّها في الحقيقة ثمانية عشر حرفاً، فتكون التسعة منها بإزاء عالم الظاهر المعبّر عنه بالملك، والتسعة الأخرى بإزاء العالم الباطن المعبّر عنه بالملكوت، ويكون الموجود الأوّل في صدور هذين العالمين بصدد الباء[١] وهذين العالمين بصدد السين والميم، والتسعة عشر بزيادة على[٢] هذه الأحرف. فهي الصورة الجامعة لهذه كلّها التي هي الإنسانيّة.

فالملك بمثابة القشر من اللوز، والملكوت بمثابة اللبّ، والجبروت بمثابة الدهن، والكلّ واحد. وكذلك العالم؛ فإنّ هذه العوالم كلّها بمثابة لوزة واحدة جامعة لهذه المراتب المسمّى بالإنسان الكبير؛ لقولهم: العالم إنسان كبير والإنسان عالم صغير؛ فإنّه جامع لجميع ذلك. والملك غير منفكّ عن الملكوت كالقشر عن اللبّ، والملكوت لاينفكّ عن الجبروت كالدهن عن اللبّ، وكذلك الإنسان الصغير؛ فإنّ جسده بمثابة الملك، ونفسه الحيوانيّة بمثابة الملكوت، وروحه المجرّد بمثابة الجبروت.

وإذا تقرّر هذا، فالألف الصوريّ كما اختفى في الباء، فالألف المعنويّ الحقيقيّ اختفى أيضاً في الباء الحقيقيّ الذي هو النفَس الأولى[٣]؛ لقوله صلى الله عليه وآله: «[إنّ

---

١. هامش حج: يعني الابتداء أي الإنشاء والمبدئيّة. الإيجاد للسين والميم، والسين في صدد المبتدائيّة في القوسين، والميم في صدد المنتهائيّة فيهما، كما مرّ. «نوريّ قدس سره».

٢. مر، حج، حج (خ ل): ـ على.

٣. هامش حج: أمّا كون الباء الحقيقيّ النفس الأولى ـ كما هو المقصود من كلامه هاهنا ـ فكأنّه أراد من الباء هاهنا الوجود الثاني، المعبّر عنه بالمقام الثاني لحقيقة الوجود وبالأزل الثاني وبصبح الأزل، والموجود الثاني بهذا المعنى هو بعينه نفس الألف المطلقة المعروفة ←

اللّـه تعـالى] خلـق آدم علـى صـورته»[١و٢] ولقولـه [تعـالى]: «لايسـعني أرضـي ولاسمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن»[٣]؛ لأنّ الباء صورة الألـف مـع تقيّـد وتميّز. وذلك لأنّ اللّه دالّ على ذاته التي هي جامعة جميـع الأسـماء، والـرحمن على صفاته التي هي أعظم الصفات العلّيّة وأسمائه الصفاتيّة، والرحيم على أفعاله المحكمة وأسمائه الأفعاليّة. وليس شيء من أسـمائه بخـارج عـن هـذه الثلاثـة، وتكون أسماؤه منحصرة في الثلاثة، كمـا انحصـر العـالم فـي المراتـب الثلاثـة؛ لانحصار الأسماء في المراتب الثلاثة؛ لأنّ العالم مظاهر أسمائه وصـفاته وأفعالـه كما قيل[٤]:

بالنفس الرحمانيّ عندهم كما أشـرنا إليـه فـي الحاشـية الأولـى، ولكـلّ وجـه فـي مقـام. «نوريّ».

هامش حج: يعني بفتح الفاء المسمّى بـالنفس الرحمـانيّ، وهـو الألـف المعنـويّ، أي الألـف المطلقة المسمّاة بالرحمة وبالحقّ المخلوق به الأشياء، وهي المشيّة التي خلقت بنفسها، ثمّ خلقت بها الأشياء، وهي كلمة كُن. ووصـفه بالأوّليّـة لمكـان الـنفس الإنسـانيّ الصـوريّ، والصوريّ ثانويّ، فافهم. «نوريّ».

١. هامش حج: سرّ كون النفس الرحمانيّ حقيقة الآدميّة هو كونه الحقيقة المحمّديّـة المطلقـة، كما يكون العقل الأوّل الحقيقة المحمّديّة المعبّر [عنه] في لسان الوحي. «نوريّ».

٢. الكـافي: ١٣٤/١؛ بحـار الأنـوار: ١١/٤، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٢٠، ١٧٦/١٠، ١١١/١١، ١٢٠، ١٢١، ١٠٣/٥٤، ٣٣/٥٨؛ عيون أخبار الرضا: ١١٩/١؛ القصص للجزائـريّ: ٢٨؛ كنـز الفوائـد: ١٦٧/٢، ١٦٨؛ سعد السعود: ٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابـن أبـي الحديـد: ٢٢٦/٣؛ الطرائـف: ٣٥٠/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٣/١؛ الاحتجاج: ٣٢٣/٢، ٣٤٤، ٤١٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيـد: ١٠٣، ١٥٢

٣. عوالي اللآلي: ٧/٤؛ بحار الأنوار: ٣٩/٥٥

٤. هامش حج: لام الحكم لام الصلة والتعدية، والمستتر في أجرت يرجع إلى الحكمة، والمراد

فلاعبث والخلق لم يتركوا سُدى[١] وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة[٢]
على سمة الأسماء تجري أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت[٣]

وبيان ذلك أن تعرف أنّ جميع العوالم من العلو إلى السفل مظاهر أسماء اللّه وصفاته وأفعاله، والأسماء مترتّبة على الجماليّة والجلاليّة المعبّر عنهما باللطفيّة والقهريّة. فبعض العالم يكون مظهر أسمائه[٤] الجماليّة كالعقول والنفوس المجرّدة والأجرام العلويّة والملائكة السماويّة. وبعض العالم مظهر أسمائه الجلاليّة كالنفوس الشريرة من الجنّ والإنس والشياطين والنماردة وأمثالهم وعالم المحسوس وما يميل إليه طبعاً كالحيوان أو البهائم والدوابّ والسباع. وبعض العالم مظهر أسمائه الجلاليّة والجماليّة معاً كالإنسان؛ فإنّه تارةً يكون متّصفاً

من الحكم قوله تعالى ﴿**كُنْ**﴾ بمراتبه الأربعة: الإبداع والاختراع والتكوين والتدوين. «نوريّ قدّس سرّه».

هامش حج: فالبيت الأوّل في مرتبة الوجود، والبيت الثاني مرتبة الحقيقة، وكلّ منهما في مرتبة سديدة موافقة للمرتبة التي هو فيها. ثمّ معنى البيت الثاني أنّ حقائق الأسماء تظهر في تلك المظاهر التي ظهرت تلك الأسماء لها؛ فتجري أفعالهم وأمرهم على حسب مقتضيات تلك الأسماء لاتغيير فيها ولاتبديل؛ كما قال اللّه: ﴿**سُنَّةَ اللّه ... وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَبْديلاً**﴾ [الأحزاب/٦٢]؛ لأنّ أحكام صفات الذات الظاهر في تلك المظاهر هي المَجرية، لاالأحكام الجارية فيهم بحسب المطابقة بين المَظهر والمُظهر. «منه قدّس سرّه».

١. مقتبس من: القيامة/٣٦

٢. هامش حج: أي على صراط التوحيد وسواء السبيل، يعني أنّ الأسماء هي المبادئ والغايات. «نوريّ قدّس سرّه».

٣. ديوان ابن الفارض: ٨١

٤. هامش حج: الأسماء هاهنا أعمّ من أن يكون أسماء ومعانٍ معقولة كمفاهيم الأسماء الحسنى أو أموراً عينيّة موجودة في العين والخارج.

بالجماليّة وتارةً بالجلاليّة بحسب أغلبيّة أحدهما. فبحسب غلبة الجماليّة بالفعل يكون الإنسان وليّاً أو نبيّاً أو رسولاً أو وصيّاً أو مؤمناً موحّداً، وبحسب غلبة الجلاليّة بالفعل يكون الإنسان شيطاناً أو فرعوناً أو نمروداً وأمثالهم.

[الإنسان مظاهر أسماء اللّه]

وإلى تركيب الإنسان وتخليقه على هذه الأوصاف قال تعالى: ﴿**خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[١] وفي الحديث القدسيّ: «خمّرتُ طينة آدم بيديّ أربعين صباحاً»[٢ و٣]. والمراد باليدين ليس إلّا الصفتين المذكورتين باتّفاق أهل اللّه. وكذلك قولهعليه السلام: «قلب المؤمن بين الإصبعين من أصابع الرحمن»[٤]؛ فإنّه إشارة إلى اليدين؛ لأنّ اليد والإصبع بالنسبة إلى جنابه لايحمل إلّا على صفاته وأسمائه[٥]؛ لأنّه منزّه عن

---

١. ص/٧٥

٢. عوالي اللآلي: ٩٨/٤

٣. هامش حج: أشار في قوله «خمّرتُ» إلى استخلاص تلك الطبيعة واستخراجها من أصولها التي لابدّ لها من إخراجها منها. وكون ذلك التخمير في المدّة المذكورة كناية عن حصول الاستعداد لقبول فيض الصورة عليها بسبب حصول ذلك التخمير والاستخلاص. والمراد بالطينة هي العناصر المستجمعة بعضها في بعض، حتّى صارت مستعدّة ملتئمة بعد تباينها وتضادّها. «منه قدّس سرّه».

٤. عن النبيّصلّى الله عليه وآله في بحار الأنوار: ٣٩/٦٧؛ عوالي اللآلي: ٤٨/١، ٩٩/٤. ومثله قولهصلّى الله عليه وآله: «إنّ قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين من أصابع الرحمن» (تنزيه الأنبياء: ١٢٥)؛ وأيضاً قولهصلّى الله عليه وآله: «ما من قلب آدميّ إلّا وهو بين إصبعين من أصابع اللّه تعالى» (نفس المصدر: ١٢٦).

وعن محمّد بن عليّ الباقرعليه السلام أنّه قال: «إنّ القلوب بين إصبعين من أصابع اللّه» (بحار الأنوار: ٥٢/٦٧، ٤٨/٧٢).

٥. هامش حج: قال بعض أهل الباطن: إنّ الإصبع كناية عن الأمر أو كلّ أثر من آثار القدرة

اليدين والإصبعين الصوريّين. وذلك لأنّ الإنسان لايخلو عن حالتين: حالة الفرح والسرور والسعادة الأخرويّة، فتلك آثار الصفة الجماليّة؛ و[حالة][١] الغمّ والحزن والشقاوة الأخرويّة، وتلك آثار الصفة الجلاليّة. ويعبّر عن هاتين الحالتين بالقبض والبسط، والرضا والغضب، والرحمة والنقمة وغير ذلك. ومنه قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبيٍّ عَدُوّاً شَياطينَ الإنْسِ وَالْجِنِّ**﴾[٢] إشارة إلى هذا المعنى؛ لأنّ ذلك من تقابل الأسماء القهريّة واللطفيّة والجماليّة والجلاليّة.

وليس هذا المعنى مخصوص بهذا العالم ولابالمواطن الربوبيّة؛ فإنّ ذلك العالم والمواطن الأخرويّة مشتملة أيضاً على هذه الأحوال من السعادة والشقاوة. وعند التحقيق الجنّة والنار مظهرين لهذين الاسمين وهاتين الصفتين وكذلك الدنيا والآخرة[٣]. وقد وردت بهذا أخبار كثيرة، وفيه قيل:

يصحّ أن يقال إصبعاً؛ فقلب المؤمن بين الإصبعين أي بين أثرين: الخوف والرجاء، يعني أن يكون بينهما؛ كما قال اللّه تعالى: ﴿**لايَأمَنُ مَكْرَ اللّه إلّا الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ**﴾ [الأعراف/٩٩]، وقوله: ﴿**وَلاتَيْأسُوا مِنْ رَوْحِ اللّه**﴾ [يوسف عليه السلام/٨٧]؛ فيجب على الإنسان أن يكون واقعاً بين الخوف والرجاء. «منه قدّس سرّه».

١. تش، مر، حج: حال

٢. الأنعام/١١٢

٣. هامش حج: إشارة: إنّ تعميم الآخرة خلاف الحقّ، بل الحقّ هو تخصيصهما بالعبد. مراده من الدنيا هاهنا ملاك النار، ومن الآخرة دار السلام المسمّى بالجنّة؛ فإنّ دار النار ـ وهي دار البوار ـ إنّما هي الدنيا وسرّها، والجنّة إنّما هي دار الآخرة؛ ودار الآخرة إن هي إلّا دارالسلامة والسعادة لاغير؛ إذ آخرة الشيء هي غايته التي هي كماله وتمامه، وكمال الشيء وتمامه غايته وسعادته، فافهم. ومن هنا يقال لأهل اللّه أهل الآخرة ولمخالفيهم أهل الدنيا، كما في قوله تعالى: ﴿**ما لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ**﴾ [البقرة/١٠٢، ٢٠٠]، أي من حظّ ونصيب.

←

جمالك في كلّ الحقائق سائر[1] وليس له إلّا جلالك ساتر
تجلّيت للأكوان خلف ستورها[2] فتمّت[3] بما ضمّت عليه الستائر[4]

[تطبيق البسملة بالأسماء الجلاليّة والجماليّة]

ويجوز أن يكون اسم الرحمن بإزاء الجلاليّة، والرحيم بإزاء الجماليّة، واسم اللّه الجامع لهما؛ لأنّ الرحمن اسم خاصّ بمعنى العامّ وهو يشتمل الكلّ من حيث المبدئيّة وإعطاء وجود الكلّ ولهذا قيل: «رحمن الدنيا والآخرة»[5]. والرحيم اسم عامّ بمعنى الخاصّ وهو يشتمل أهل السعادة من حيث [المنتهائيّة][6] وإعطاء

ولو تلطّفت سرّاً لتحقّقت بشهود كون الدنيا مطلقاً دار مشقّة وعناء ومحنة وبلاء وشقوة وشقاء، كما هو المشهود عن حال الأنبياء والأولياء وأتباعهم وأشياعهم فيها. فمن هنا قال اللّه تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْكُمْ إِلّا وارِدُها**﴾ [مريم/۷۱]. فكلّ من المؤمن والكافر يكون مظهراً للأسماء الجماليّة والجلاليّة معاً، ولكن على وجه التعاكس؛ فإنّ جهنّم المؤمن هي الدنيا وهي نعيم الكافر بالنسبة إلى نقمته في العقبى؛ وجنّة الكافر هي بعينها وجنّة المؤمن إنّما هي آخرته وعقباه. ولنعم ما قيل بالفارسيّة في حقّ أهل الآخرة: «نابرده رنج گنج ميسّر نمي شود»، فلاتغفل. «نوريّ قدّس سرّه».

۱. مر، حج: سافر.

۲. هامش حج: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «تجلّى للأوهام بها وامتنع بها عنها». [لم تحط به الأوهام، بل تجلّى لها بها، وبها امتنع منها. (نهج البلاغة: ۲٦۹)]. هكذا ينبغي أن يقال في حلّ عقدة الكلام. «نوريّ قدّس سرّه».

۳. مص: فنمّت.

٤. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ۳۸٤؛ جامع الأسرار: ۱٥۲؛ نقد النقود: ٦٦٦

٥. الصحيفة السجّاديّة: ۲٦۰

٦. تش، مر: المنهائيّة؛ حج: النهاية.

الثواب والأجر ولهذا قيل: «رحيم الآخرة»[١]. وجامعهما اسم اللّه الجامع للكلّ. وبسم جامع الجميع؛ فإنّ الباء بإزاء اللّه والسين بإزاء الرحمن والميم بإزاء الرحيم، فتكون جامعة للعوالم؛ لأنّ الباء تدلّ على التوحيد الذاتيّ؛ لأنّ الذات مختفية فيه اختفاء الألف في الباء. والسين تدلّ على التوحيد الوصفيّ؛ لأنّ السين بإزاء المرتبة الثانية وهي مرتبة الأسماء والصفات والكثرات. والميم تدلّ على التوحيد الفعليّ؛ لأنّه بإزاء المرتبة الثالثة وهي مرتبة الأفعال والإيجاد. وإليه الإشارة النبويّة في دعائه: «اللّهمّ إنّي أعوذ بعفوك من عقابك[٢] وأعوذ برضاك من سخطك[٣] وأعوذ بك منك»[٤]؛ فإنّه إشارة إلى هذه المراتب الثلاثة والتوحيدات

---

١. الرحمن صفة عامّة، فهو رحمن الدنيا والآخرة، بها رحم كلّ شيء من العالم في الدنيا. ولمّا كانت الرحمة في الآخرة لاتختص إلّا بقبضة السعادة ـ فإنّها تنفرد عن أختها وكانت في الدنيا ممتزجة يولد كافراً ويموت مؤمناً، أي ينشأ كافراً في عالم الشهادة وبالعكس وتارةً وتارةً وبعض العالم تميّز بإحدى القبضتين بأخبار صادق ـ فجاء الاسم الرحيم مختصّاً بالدار الآخرة لكلّ من آمن. (الفتوحات المكّيّة: ١٠٢/١).

٢. هامش حج: مرجع العفو والعقاب أعمال العباد من الطاعات الصالحات والمعاصي الطالحات. وإيجاده تعالى لهما بأيدي العباد بحسب الاستحقاق والاستعداد. لاجبر ولاتفويض، بل أمر بين الأمرين ومنزلة بين المنزلتين [عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام أنّه قال: «لاجبر ولاتفويض، بل أمر بين الأمرين» في الكافي: ٦٠/١، ١٩٧/٤، ١١/٥، ١٧، ٢٢، ٣٢٨/٢٥، ٣٥٤/٧٥؛ الاحتجاج: ٤١٤/٢، ٤٥١؛ تصحيح الاعتقاد: ٤٦؛ التوحيد: ٢٠٦، ٣٦٢؛ روضة الواعظين: ٣٨/١؛ عدّة الداعي: ٣٢٥، العدد القويّة: ٢٩٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٩/٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٢٤/١؛ كشف الغمّة: ٣٠٩/٢؛ متشابه القرآن: ١٩٣/١. وأيضاً عنه عليه السلام أنّه قال: «لاجبر ولاتفويض، بل منزلة بين المنزلتين» في بحار الأنوار: ٧٠/٥؛ تحف العقول: ٤٦٠، ٤٦٩]. «نوريّ قدس سره».

٣. هامش حج: بأن يراد من الرضا اللطف ومن السخط القهر، اللذان هما ملاك الجمال والجلال.

٤. هامش حج: الجملة الأولى هي مرتبة التوحيد الفعليّ، والثانية هي مرتبة التوحيد الوصفيّ، ←

الثلاثة[1]. وفي ما أشرنا إليه في هذا المقام من مباحث البسملة كفاية لأولي الألباب، واللّه الموفّق للصواب.

* * *

والثالثة هي مرتبة التوحيد الذاتيّ.

١. الكافي: ٣/٣٢٤، ٤٦٩؛ التهذيب: ٣/١٨٥؛ وسائل الشيعة: ٥/٨٨، ٨/١٠٦؛ مستدرك الوسائل: ٤/٣٢١، ٥/٤٦، ٦/٥٥؛ بحار الأنوار: ٢٢/٢٤٥، ٧٣/٢٠١، ٨٢/١٦٩، ٨٤/٦٨، ٨٦/٣٦٧، ٨٧/٥٦، ٩٤/٨٧، ٣٢٦، ٩٥/٤٠٨؛ الإقبال: ٤٨، ٦٩٥، ٦٩٨، ٧٠٣؛ البلد الأمين: ١٧٣؛ جمال الأسبوع: ١٣١، ١٥٠؛ فلاح السائل: ١٤٣؛ مسار الشيعة: ٦٢؛ المصباح للكفعميّ: ٥٤١؛ مصباح المتهجّد: ٤٥، ٣٦٥، ٨٣٠، ٨٣٧، ٨٣٩؛ المقنعة: ٢٢٧؛ عوالي اللآلي: ٤/١١٣

[تفسير الحمد لواجب الوجود]

قوله: الحمد لواجب الوجود ومفيض الخير والجود.

قال: لمّا كان من حقّ النعمة مقابلتها بشكرها وحمد مولاها والثناء عليه ابتدأ بحمد اللّه تعالى؛ لأنّه المعطي للنعم والموجد لأصولها وفروعها، وعلى العبد منه نعم جمّة لايمكن حصرها[1]، فاستحقّ الشكر والحمد والثناء الجميل منه في جميع الحالات وبكلّ الآلات، بل هو المختصّ به والمالك له، ولهذا أضافه إليه بلام الاختصاص والمِلك. واختار فيه الجملة الاسميّة؛ ليدلّ على الثبات والدوام.

وذكره بأخصّ صفاته الذاتيّة الجامعة لجميع الصفات الإلهيّة والحاوية لمطلق الكمال والجلال؛ إذ وجوب الوجود أصل لجميع الكمالات ومبدأ لجميع الصفات، بل هو عين الحقيقة المعلومة عند ذوي العقول والذي عليها مدار فروع علم الكلام والأصول. ولذلك صدّرها في براعة الاستهلال[2و3] وجعلها كمطلع

---

١. حج: حدّها.

٢. هامش حج: وهو أنّ الغرض في أوّل اللفظ، كقول الشاعر ـ لمّا كان الغرض الرمي ـ قال:

حكم المنيّة في البريّة جار   ما هذه الدنيا بدار قرار

[ديوان التهاميّ: ٩٣].

وكقول المتنبّي لما أراد الحثّ على القتال، قال: السيف أصدق أنباءً من الكتب [والصحيح أنّه من ديوان أبي تمّام: ٥]. «منه قدّس سرّه».

٣. هامش حج: وذلك لأنّ المقصود من الكتاب مترتّب على القسمين: قسم التوحيد وقسم الأفعال. فقسم التوحيد هو الذات وما يتعلّق بها، وقسم الأفعال هو العدل وما يتعلّق بها. ←

الهلال. ثمّ عطف عليها أخصّ الصفات المتعلّقه بأفعاله؛ إذ هو بصدد البحث عن الذات وأفعالها، وأخصّ الأفعال باعتبار الوصف وأعمّها باعتبار الشمول إفاضة الخير والجود عنه تعالى.

[معنى الإفاضة]

والإفاضة مأخوذة إمّا من فاض النهر بالماء إذا سال من جوانبه لكثرة مائه، أو فاض بمعنى الدفع بكثرة وهو هاهنا[1] كناية عن كثرة آثاره وتعدّد مكوّناته وعجائب مصنوعاته.

[معنى الخير]

وحصر تلك الإفاضة في أمرين:

أحدهما: الخير. وهو لغةً ما يتشوّقه كلّ عاقل بالنسبة إلى ما يلائم طبعه[2]، والمراد به هنا الوجود الحاصل عنه؛ إذ هو كلّه خير لاشرّ فيه؛ إذ الشرّ نقيضه وهو العدم، وكون الوجود خير محض من المقدّمات المشهورة المسلّمة.

وأشار في هذه الخطبة إلى القسمين. فأشار إلى قسم التوحيد بحمد واجب الوجود، وهي شاملة لجميع مباحث التوحيد؛ لأنّ جميع مباحثه كمالات مستفادة من وجوب الوجود. وأشار إلى قسم الأفعال بتقديم «ومفيض الخير والجود»؛ لأنّ جميع مباحث الأفعال راجعة إلى أنّها خير وجود فائض عنه. «منه قدّس سرّه».

١. حج: هنا.

٢. هامش حج: إنّما قيّد بالنسبة إلى الطبع؛ لأنّ الشيء الذي يتشوّقه العاقل قد يكون خيراً بالنسبة إليه وشرّاً بالنسبة إلى غيره، فاعتبار تغيّر الطباع واختلافها فيها يلائم ويخالف. فجاز ما يكون ملائماً لطبع شخص منافراً لطبع آخر، فلابدّ من اعتبار النسبة. «منه قدّس سرّه».

أقول: أشار إلى ما قرّره أهل البحث من أنّ الوجود المطلق كلّيّ صادق على أفراد متعدّدة. ثمّ إنّهم يقرّرون أنّ هذا الوجود الكلّيّ كلّه خير لاشرّ فيه، وليس لهم على ذلك من الأدلّة القطعيّة ما يحصل به اليقين الموجب للجزم بهذه المقدّمة، بل إنّما يلتجئون في ذلك إلى أدلّة خطابيّة إقناعيّة. فصارت عندهم من جملة المقدّمات المشهورة المسلّمة المتلقّاة بالقبول عند جميعهم، فإذا وقعت في معرض الجدل والمناظرة كان للمانع أن يمنع منها ويطالب بالبرهان على إثباتها، فيصعب عليهم ذلك ولايتيسّر لهم إقامة البرهان، وحينئذٍ يبقى دعوىً مجرّدة.

وأمّا على طريق أهل الإشراق والكشف فإنّهم لمّا تحقّق عندهم أنّ الوجود المطلق واحد لاتعدّد فيه ولاكثرة، وأنّه غير صادق على أفراد متعدّدة، وأنّه الوجود الحقّ الذي لايزول والوجود المحض الذي لايشوبه عدم ولايعتريه نقص ولانقيض ولاضدّ، وأنّه النور البحت الذي لاتخالطه الظلمة، تحقَّق عندهم بطريق الكشف أنّه خير محض وصار ذلك عندهم من الأمور القطعيّة اليقينيّة الظاهرة بطريق الإشراق الذي لايحتاج إلى إجراء البحث فيه. وسيأتي لذلك زيادة تحقيق.

قال: فإنّ من عرف حقيقة الوجود عرف أنّ الشرور الواقعه عنده ليس لأنّه شرّ أو يحدث بسببه شرّ، بل قد يلزمه شرّ؛ إذ الشرّ في الحقيقة عدم شيء أو عدم كمال، والأشياء الحاصلة ـ من حيث هي كمالات ووجودات ـ ليست بشرّ، وإنّما لزمها الشرّ باعتبار تلك الأعدام. فالخير المحض هو الوجود المحض.

أقول: أراد الوجود المطلق الذي هو الوجود الواجبيّ؛ إذ لاوجود محض غيره، بل لاوجود في الحقيقه إلّا هو؛ فإنّ ما سواه ممّا يطلق عليه اسم الوجود من الوجودات الخاصّة إنّما لحقها هذا الاسم باعتبار نسبها إليه وإضافتها الاعتباريّة الفيضيّة عند تنزّله إلى التقيّدات وتطوّره بأطوار الكثرات. فليست

وجودات محضة[١]؛ لتقيّدها كلّها بالنقيصة الإمكانيّة اللازمة لجميعها، وذلك هو منبع الشرور من حيث تقيّده بالعدم اللازم له بذلك الاعتبار.

قال: فالوجودات الفائضه عنه يجب أن يكون كذلك؛ لاستحاله أن يحدث عن الخير شرّ من حيث ذاته، بل قد يلزمه شرّ باعتبار الطبيعة أو باعتبار عوارض وأسباب خارجة.

[معنى الجود]

والثاني: الجود[٢]. ويراد به هنا الصفات اللازمة والكمالات العارضة لذلك الوجود، كالجسميّة والعرضيّة والجوهريّة وما يتبعها من اللوازم؛ فإنّ ذلك كلّه جود فائض عن مفيض ذلك الخير، أعني الوجود الفائض عن الوجود الحقيقيّ الذي هو الخير المحض[٣] المعرّى عن الأضداد، المبرّى[٤] عن الأمثال. ولمّا كان الجود إعطاء ما ينبغي لما ينبغي لالعوض، كان تركّبه من ثلاثة قيود[٥]:

---

١. هامش حج: لاحتياجها في العروض إلى ماهيّات تقوم بها فهي غير وجود والوجود غيرها، فليست هي وجودات محضة؛ لاجتماعها من أمرين: وجود وما ليس بوجود. «منه قدّس سرّه».

٢. عطف على قوله: أحدهما الخير.

٣. هامش حج: فعلم بهذا أنّ الخير المحض لم يتكثّر ولم يتعدّد من حيث ذاته وماهيّته. فالفيض الحاصل عنه باعتبار ظهور الأعيان الثابتة من الكُمون إلى البروز خيرات محضة؛ لاحتياجها في القيام إلى تلك الماهيّات الموصوفة بصفة الإمكان الذي لازم لها وهو منبع الشرور اللازمة للعدم الذي هو نقيض الخير المحض، يعني قوله: مفيض الخير والجود.

٤. حج: العريّ عن الأضداد البريّ.

٥. قس: شرح الإشارات والتنبيهات لفخر الدين الرازيّ: ٥/٢؛ وشرحه للخواجة نصير الدين الطوسيّ: ١٤٥/٣

الأوّل: إعطاء ما ينبغي. وهو إفاضة الخير اللازم عنه الصفات الكماليّة التي هي كلّها خير؛ فإنّ ذلك كلّه ممّا ينبغي إعطاؤه؛ فإنّ غير الخير ليس ما ينبغي إعطاؤه.

الثاني: كونه لما ينبغي؛ لكون إفاضته مشروطة باستحقاق القابل للفيض بسبب الاستعداد الحاصل له باعتبار هويّته أو في تركيب مزاجه إذا كان ذا مزاج، ليكون ذلك الفيض واقعاً على وفق العناية الإلهيّة التي بها نظام الوجود، وسوق الأشياء إلى غاية كمالاتها الممكنة لها اللائقة بها باعتبار استعداداتها بإخراج ما فيها من القوّة وإبرازه إلى الفعل، فيعطى كلّ واحد بقدر ما استحقّ بسبب الاستعداد؛ لئلّا يلزم الجزاف في الموجود والتخصيص بلامخصّص؛ لاقتضاء العناية الأزليّة توقيف المسبّبات على الأسباب[1]. ولأجل ذلك تفاوَت الفيض ووقع فيه الاختلاف، لالبخلٍ من المفيض ولالترجيح جزافيّ؛ لتساوي الكلّ بالنسبة إلى فيضه وجوده. فلانسب بينه وبين شيء إلّا العناية المقتضية للفيض بواسطة الأسباب الاستعداديّة؛ فإنّ الذي هو بالأفق المبين[2] ما هو على الغيب بضنين[3].

---

١. هامش حج: كما ورد في الخبر: «أبى اللّه أن يجري الأمور إلّا بأسبابها». [قال الصادق عليه السلام: أبى اللّه أن يجري الأشياء إلّا بالأسباب». الكافي: ١٨٣/١؛ بحار الأنوار: ٩٠/٢، ١٦٨؛ بصائر الدرجات: ٦، ٥٠٥؛ عوالي اللآلي: ٢٨٦/٣] وأنّ الأسباب لابدّ من إيصالها بمسبّباتها وإذا أراد اللّه شيئاً هيّأ أسبابها. «منه قدّس سرّه».

٢. هامش حج: أي العلم. والمراد بالأفق المبين الأفق المعنويّ. وهو إدراك الحقّ لإرادة الحقّ تعالى إنّما يعلم من جهة العقل. إنّما كان سبباً لشهادة العقول شهادة فطريّة؛ لقوله تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللّه الّتي فَطَرَ الناسَ عَلَيْها**﴾ [الروم/٣٠]، فيكون معناه أنّه الظاهر في الأفق الأعلى. «منه قدّس سرّه».

٣. مقتبس من: التكوير/٢٤

الثالث: أنّ ذلك الإعطاء والفيض لالعوض، أي لالطلب[1] المجازات والتعويض في مقابلة تلك الإفاضة، بل ولامع قصد ذلك؛ إذ من كان فاعلاً كذلك لايعدّ جواداً، بل مصانعاً ومتأجّراً ومستفيداً، فلايكون جواداً مطلقاً، بل الجواد المطلق من تنزّه فيضه وعطاؤه عن قصد شيء من ذلك. ولهذا تنزّهت أفعاله عن الأغراض المستلزمة لشيء ممّا ذكرناه، حتّى عن قصد إفاضة الكمال لأجل الكمال أو لإظهار الكمال؛ فإنّه حنيئذٍ لايكون كاملاً مطلقاً ولاجواداً كذلك.

[الغنيّ المطلق من هو؟]

أقول: «اعلم أنّ الغنيّ المطلق هو الذي لاتعلّق له بغيره ممّا هو خارج عنه في أمور ثلاثة:

الأوّل: في ذاته.

الثاني: في هيئات متمكّنة في ذاته.

الثالث: في هيئات هي كمالات لذلك الشيء في نفسه، فتكون تلك الهيئات مبادئ إضافات إلى غيره كالعلم والقدرة.

والفقير هو الذي يتعلّق بغيره في شيء ممّا ذكرناه.

ويرجع حاصل الغنى إلى وجوب الوجود من جميع الوجوه، كما أنّه يرجع حاصل الفقر إلى إمكان الوجود.

وأمّا الملِك بالحقّ فهو الغنيّ المطلق الذي يفتقر كلّ شيء إليه وله ذات كلّ شيء.

---

١. حج: يطلب.

وأمّا الجود فهو إفادة ما ينبغي لالعوض. وإنّما اشترطنا كون ما يفيده الجواد ممّا ينبغي بالقياس إلى الذي عنده مرغوباً فيه عنده؛ لأنّ المفيد بما لاينبغي ليس بجواد؛ لعدم الاستفادة. وإنّما اشترطنا أن يكون الإفادة لالعوض؛ لأنّ المفيد لما ينبغي طالباً به عوضاً أو غرضاً ـ سواء كان عبثاً[١] أو مدحاً أو[٢] ثناءً أو كمالاً أو تخلّصاً من مذمّة وقبيح أو لإظهار[٣] فضيلة أو غير ذلك ـ فليس بجواد، بل هو معامل.

وقد عرفت أنّ الغنيّ المطلق هو الذي لايستغني عنه شيء ويكون فقر الشيء إلى الغنيّ أولى بذلك الغنيّ من لافقره إليه. ويلزم من استغناء ذلك الشيء عن ذلك الغنيّ المطلق وعدم فقره إليه أن ينتفي عن الغنيّ المطلق ما هو الأولى به. وإذا انتفى عنه ما هو الأولى به فهو عادم كمال، وكلّ عادم كمال فهو مفتقر إلى غيره في تحصيل ذلك الكمال، وكلّ مفتقر إلى الغير لايكون غنيّاً مطلقاً. فلو استغنى عن الغنيّ المطلق شيء لزم أن لايكون الغنيّ المطلق غنيّاً مطلقاً؛ لكونه مفتقراً إلى الغير في تحصيل ذلك الكمال المفقود. ومتى كان الغنيّ المطلق موجوداً لزم بالضروره أن لايستغني عنه شيء من الأشياء، وكلّ ما هو غنيّ مطلق لابدّ وأن يكون ملكاً مطلقاً[٤].

---

١. حج: عيباً.
٢. مر، حج: و.
٣. مر: إظهار.
٤. هامش حج: إنّما ذكر هنا تعريف الغنيّ والملِك ولمّا يسبق لهما ذكر في الأصل؛ لأنّه يريد تحقيق معنى الجواد، وهو موقوف عليهما؛ لاستحالة حصول الجود من غير الغنيّ والمالك. «منه قدّس سرّه».

[دلالة غنائه المطلق على وحدانيّته تعالى]

وهذا يدلّ على وحدانيّة الواجب لذاته؛ فإنّه غنيّ مطلق، فلايجوز أن يكون في الوجود واجبان وإلّا لكانا غنيّين مطلقين. ويلزم[1] بالتقرير المذكور أنّ كلّ ما يستغني عنه شيء لايكون غنيّاً مطلقاً. فعلى تقدير أن يكون في الوجود غنيّان مطلقان، يلزم أن يكون الغنيّ المطلق منهما لامحالة واحداً، وذلك محال[2]. فواجب

---

١. مر، حج: قد لزم.

٢. هامش حج: الغنيّ المطلق هو الذي لايستغني عنه شيء والملك المطلق هو الذي يفتقر إليه كلّ شيء. والحقّ ـ سبحانه ـ غنيّ مطلق وملِك مطلق؛ فلايكون إلّا واحداً. ويكون وجود المثل نقص في الكمال، ولاشكّ أنّ التفرّد بالعزّ والجلال كمال. ومثله ما ورد في *الكافي*: «لو كان اثنين لم لايدفع أحدهما الآخر ويستقلّ بالتدبير».

[في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد اللّه‌عليه السلام وكان من قول أبي عبد اللّه‌عليه السلام: لايخلو قولك إنّهما اثنان من أن يكونا قديمين قويّين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً. فإن كانا قويّين فلِمَ لايدفع كلّ واحد منهما صاحبه ويتفرّد بالتدبير؟ وإن زعمت أنّ أحدهما قويّ والآخر ضعيف ثبت أنّه واحد، كما نقول للعجز الظاهر في الثاني. فإن قلت: إنّهما اثنان، لم يخلُ من أن يكونا متّفقين من كلّ جهة أو مفترقين من كلّ جهة. فلمّا رأينا الخلق منتظماً والفلك جارياً والتدبير واحداً والليل والنهار والشمس والقمر دلّ صحّة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد. ثمّ يلزمك إن ادّعيت اثنين فرجة ما بينهما حتّى يكونا اثنين؛ فصارت الفرجة ثالثاً بينهما، قديماً معهما؛ فيلزمك ثلاثة. فإن ادّعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتّى تكون بينهم فرجة، فيكونوا خمسة، ثمّ يتناهى في العدد إلى ما لانهاية له في الكثرة.

قال هشام: فكان من سؤال الزنديق أن قال: فما الدليل عليه؟

فقال أبو عبد اللّه‌عليه السلام: وجود الأفاعيل دلّت على أنّ صانعاً صَنَعَها. ألاترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيّدٍ مبنيٍّ علمت أنّ له بانياً، وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده؟

قال: فما هو؟

←

الوجود الغنيّ المطلق لايكون إلّا واحداً، وذلك هو المطلوب».[١]

[ذكر الغايات في الكتاب العزيز]

قال: فإن قلت: قد ورد في الكتاب العزيز ما يدلّ على ذكر الغايات وكون الخلق لأجلها كما في قوله تعالى: ﴿**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإنْسَ إلّا لِيَعْبُدُون**ِ﴾[٢ و٣] وكذا في الأحاديث[٤] مثل قوله تعالى في الحديث القدسيّ: «كنتُ كنزاً مخفيّاً، فأحببت أن أعرَف، فخلقت الخلق لأعرَف[٥]»[٦]؛ **قلت**: إنّ ذلك محمول على أنّ ذلك واقع على وفق ما في العناية الأزليّة في العالم العقليّ؛ إذ هو في العلم كذلك. فوقع الخلق مطابقاً له، وسيأتي لذلك زيادة تحقيق في باب الأفعال ـ إن شاء اللّه تعالى ـ

قال عليه السلام: شيء بخلاف الأشياء. ارجع بقولي إلى إثبات معنى وأنّه شيء بحقيقة الشيئيّة، غير أنّه لاجسم ولاصورة ولايحسّ ولايجسّ ولايدرك بالحواسّ الخمس. لاتدركه الأوهام ولاتنقصه الدهور ولاتغيّره الأزمان (الكافي: ٨١/١)].

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٦٤/٣

٢. هامش حج: أي ليتقرّبوا إليّ ويتخلّقوا بأخلاقي ويصيروا مجالي جمالي وكمالي، فهو من تتمّة الجود. وكذلك السرّ في قوله: «فخلقتُ الخلق لأعرف»؛ لأنّ محبّته تعالى لكونه معروفاً إنّما هي كونه جواداً؛ فإنّ معرفة اللّه كمال للعبد بأن يصير العبد فانياً عن نفسه مشاهداً لربّه ومظهراً ببصيرته لجماله وكماله؛ كلّ ذلك من تتمّة الجود وكماله وتمامه، فافهم. «نوريّ قدّس سرّه».

٣. الذاريات/٥٦

٤. حج: الحديث.

٥. حج (خ ل): لكي أعرف.

٦. بحار الأنوار: ١٩٨/٨٤، ٣٤٤

أقول: تقرير هذا الجواب أنّه لمّا كان العلم متعلّقاً بالأشياء على ما هي عليه في أنفسها قبل وجودها محيطاً بها كما هي ـ وهو المسمّى عندهم بالعناية وقد يعبّرون عنه بالعالم العقليّ ـ وجب أن يكون الوجود العينيّ واقعاً على وفق ذلك؛ لوجوب المطابقة بين العالمين. ولمّا تحقّق عندنا وصفه تعالى بالجود المطلق المقتضي لتنزّه أفعاله عن الأغراض المستلزمة للاستكمال أو لإظهار الكمال، وكان في العالم العقليّ أنّ ذلك الخلق ينتهي إلى غاية معيّنة هي أن يكون جميعه وكلّ فرد من أفراده مظهراً[١] لكماله ومستلزماً لسرّ العبوديّة اللازمة في إنشائه المفاض عليه من الكمال المطلق، جاز الإخبار عن ذلك ووجب أن يكون كذلك؛ لما قلناه من وجوب المطابقة بينهما.

فيصير التقدير أن خلق الجنّ والإنس مستلزماً لكونهم عباداً خاضعين لملكه داخلين تحت قهره[٢] عارفين به؛ لكون كلّ واحد منهم مظهراً للإلهيّة[٣]؛ لظهور آثارها فيه وتجلّيه تعالى في كلّ مرآة منها، وإن تفاوتوا في كيفيّة ذلك الظهور باعتبار الجلاء والخفاء والقلّة والكثرة. [فمآل][٤] أمرهم إلى ذلك العرفان مطابقاً لما في نفس الأمر. وجاز الإخبار عنه والإفصاح والإبانة له في الإخبارات لشدّة العناية في التقريب والتلطيف؛ ليكون الكلّ في معرفته سواء ويكون أهل الاهتمام والتضييع على وتيرة واحدة في العلم بذلك[٥].

---

١. حج: مظاهر.

٢. حج: أمره.

٣. مر، حج: مظهر الإلهيّة.

٤. تش، مر، حج: قال.

٥. هامش حج: والحقّ أنّ كلّ ذلك كما أشرنا من تتمّة الجود. فإن أراد المصنّف من كلامه ما ←

[الفرق بين لام العاقبة ولام الغرض]

ولهذا قال بعض أهل الفحص: إنّ اللام في «ليعبدون» وفي «لأعرف» ليست لام الغرض، بل لام العاقبة، بمعنى أنّ عاقبة أمرهم تصير كذلك. وورود لام العاقبة في كلام العرب كثير كما في قوله تعالى: ﴿**أَنْ طَهِّرا بَيْتِيَ للطّائِفين**﴾[1]؛ فإنّ اللام هاهنا للعاقبة وإلّا لزم عدم وجوب الطهارة إلّا لأجل للطائفين، مع أن الأمر ليس كذلك بالإجماع؛ وقول الشاعر: «لدوا للموت وابنوا للخراب».[2]

❊ ❊ ❊

أشرنا فهو الحقّ، وإلّا فهو كما ترى. «نوريّ».

١. البقرة/١٢٥

٢. نسِب إلى أمير المؤمنين (ديوان الإمام عليّ: ٧٥):

عجبت لجازع باك مصاب — بأهل أو حميم ذي اكتياب
شقيق الجيب داعي الويل جهلاً — كأنّ الموت كالشيء العجاب
وسوى اللّه فيه الخلق حتّى — نبيّ اللّه فيه لم يحاب
له ملكٌ ينادي كلّ يومٍ — لدوا للموت وابنوا للخراب

وروي عنه أنّه قال: «إنّ للّه ملَكاً ينادي في كلّ يوم: لدوا للموت واجمعوا للفناء وابنوا للخراب» (بحار الأنوار: ١٨٠/٧٩؛ خصائص الأئمّة: ١٠٣؛ نهج البلاغة: ٤٩٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٢٨/١٨). ومثله قوله: «إنّ للّه ـ سبحانه ـ ملَكاً ينادي في كلّ يوم: يا أهل الدنيا! لدوا للموت وابنوا للخراب واجمعوا للذهاب» (غررالحكم: ١٣٣).

[العلّة الغائيّة للإفاضة هو نبيّنا صلى الله عليه وآله]

قوله: والصلاة على الغاية والمقصود محمّد صلى الله عليه وآله منبع الوجود وآله أهل الرياسة والأدلّاء على المعبود.

قال: يريد أنّ العلّة الغائيّة للإفاضة المذكورة والمقصود الحقيقيّ منها هو النشأة /٣ ب/ المحمّديّة التي هي مبدأ جميع النشئات الواقعة في العالم العقليّ والأنوار المجرّدة المشار إليها في قوله عليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[١]. وكانت نشأته الصوريّة الظهوريّة متمّمة للكمالات في عالم الحسّ بسبب بثّها وانتشارها فيه بظهوره بحسب العناية المشار إليها في قوله عليه السلام: «إنّما بعِثتُ لتتميم[٢] مكارم الأخلاق»[٣].

[شبهة وجواب]

أقول: **لقائل أن يقول**[٤]: إنّكم قد منعتم الأغراض بالنسبة إلى أفعال الجواد المطلق، وقلتم إنّ إفاضته للوجود ولوازمه جود مطلق، فلايستلزم شيئاً من

---

١. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠٤، ٢٤/١٥، ٢٢/٢٥، ١٧٠/٥٤؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

٢. مص: لأتمّم.

٣. بحار الأنوار: ٢١٠/١٦، ٣٧٢/٦٧، ٣٧٣/٦٨، ٣٨٢؛ مستدرك الوسائل: ١٨٧/١١؛ مكارم الأخلاق: ٨

٤. هامش حج: وأقول: بعد ما تحقّق سابقاً من القول في ترتّب الغايات على الأفعال من غير الإشكال لم يرد هذا السؤال. «منه قدّس سرّه».

الأغـراض وإلّا لمـا تحقّـق معنـى الجـود كمـا قرّرتمـوه، فكيـف أثبتـتم الغايـة وجعلتموها هنا العلّة في الفيض؟ وذلك يناقض ما ذكرتموه و[١] قرّرتموه.

والجـواب: أنّـا لـم نمنـع الغـرض مطلقـاً، وإنّمـا منعنـا الغـرض المسـتلزم للاستكمال أو لإظهار الكمال. ولم نمنع الغاية اللازمة في أفعال الكامل؛ لأنّ فعل الكامل يجب أن يكون كاملاً في حدّ ذاته؛ لاستحالة أن يصدر من الكامل ما ليس بكمال[٢]، بل أفعاله كلّها كمالات مستلزمة لحِكم وأغراض وغايات تعجز العقـول عن تفصيلها.

وإذا تحقّق ذلك لم يلزم التناقض بين ما قرّرناه آنفاً وبين ما أثبتناه هنا[٣] من أنّ الغاية من الإفاضة المذكورة والمقصود الحقيقيّ منها هو النشـأة المحمّديّـة، مـن حيث إنّ انسياق الوجود على ترتيبه مؤدّياً إلى الختم بـالموجود الكامـل الظـاهر فيه خصائص جميع تلك الوجودات. فصحّ أن يقال: إنّها كلّها مقصودة بـالعرض؛ لأنّها كالشروط والأسباب المعدّة لهذه النشأة الخاتمة. فلاجرم صحّ أن يقال: إنّها الغاية والمقصود. وهذا دقيق لايفهمه إلّا أهل اللباب، لا من قنع بالقشور.

[نبيّنا صاحب النعمة الثانية]

قال: فكان محمّدﷺ هو صاحب النعمة الثانيـة علـى جميـع الخلـق بسـبب الهداية وإعطاء الوجود فـي النشـأتين وحصـول الكمـال فـي البدايـة والنهايـة. فاستحقّ الشكر والحمد والمدح من الكلّ بعد المرتبة[٤] الأولى، ولهذا ثنّى به بعـد

١. مر، حج: ـ ذكرتموه و.
٢. حج: بكامل.
٣. مر، حج: هاهنا.
٤. حج (خ ل): المعرفة.

حمد اللّه تعالى.

[إطلاقات الغاية]

والغاية تقال على نهاية الشيء ومنقطعه.

وتقال على ما لأجله وجد الشيء وكان المقصود والغرض منه.

فنبيّناصلى الله عليه وآله كان هو الغاية بالمعنى الثاني[1]. فهو العلّة الغائيّة لإيجاد الخلق المشار إليه في الحديث القدسيّ في قوله تعالى[2]: «لولاك لَما خلقتُ الأفلاك»[3]. فعُلم بذلك أنّه العلّة الغائيّة[4] لإيجاد الخلق، والغاية والمقصود من إفاضة الخير والجود. وظهور الوجودات الخاصّة بما لها من الصفات هو المبدأ لها؛ لأنّه العقل الأوّل الظاهر فيه خواصّ اسمه وهو الرحمن.

أقول: يدلّ على ذلك قولهعليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه العقل»[5] مع قولهعليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[6]، فلو لم يكن هو العقل لزم التناقض بين الكلامين. فوجب أن يكون العقل هو نورهعليه السلام الذي خلِق أوّلاً. وأمّا ظهور خواصّ اسم الرحمن فيه

---

١. هامش حج: هذا بالنسبة إلى ظهورهعليه السلام في العالم النوريّ، وأمّا بالنسبة إلى ظهوره في النشأة الحسّيّة فهو غاية بالمعنى الأوّل أيضاً، كما لايخفى. «منهقدس سره».

٢. مر: ـ تعالى.

٣. بحار الأنوار: ٢٨/١٥، ٤٠٠/١٦، ٢٠/٤٠، ١٩٨/٥٤؛ تأويل الآيات: ٤٣٠؛ الأنوار في مولد النبيّ: ٥؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٧/١

٤. هامش حج: أي ما لأجله وجد الشيء، لاما لأجله أوجد الفاعل الشيء، فافهم.

٥. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠١، ١٠٤، ٣٠٩/٥٤، ٣٦٢، ٢١٢/٥٥؛ سعد السعود: ٢٠١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٥/١٨؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

٦. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠٤، ٢٤/١٥، ٢٢/٢٥، ١٧٠/٥٤؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

فذلك بحث ذو أسرار كثيرة ومباحث دقيقة يحتاج كشفه إلى تدبّر كثير وتعمّق في الأفكار واطّلاع كشفيّ على خفايا ما هناك من دقائق صنع تلك الأنوار. و[١] سيأتي الإشارة إلى بعض منها في ما يأتي ـ إن شاء اللّه تعالى ـ

قال: فهو المقصود في العناية الأزليّة والغيب الإلهيّ المتأصّل في العالم العقليّ الذي منه نشأت المكوّنات باعتبار قبضها[٢] عن الوجود الأكمل الذي به سوق الأشياء إلى غاية كمالاتها بحسب الاستعدادات المادّيّة والقوابل الطبيعيّة.

[إطلاقات الطبيعة]

أقول: «الطبيعة تقال على ما يصدر عنه الحركة والسكون أوّلاً وبالذات من غير إرادة وشعور[٣].

والطباع تقال لمصدر الصفة الذاتيّة الأوّليّة لكلّ شيء، كما يقال: طبع الماء البرودة وطبع النار الحرارة. فتكون أعمّ من الطبيعة المتخصّصة بصدور الحركة والسكون فقط.

وتقال أيضاً طبيعة على الكيفيّة الغالبة على المركّب الممتزج من الكيفيّات المتضادّة، كما يقال: طبيعة الفلفل /٤ أ/ حارّة وطبيعة الأفيون باردة.

وتقال طبع وطبيعة وطباع على الاستعداد القويّ التامّ الظاهر بأقلّ الأسباب، كقولهم للذكيّ الفطن إنّه مطبوع وله طبع، وللمهتدي إلى بعض الأمور بغير علم

---

١. مر: ـ و.
٢. مر، حج: فيضها.
٣. هامش حج: أمّا ما صدر من الحركة والسكون فمع إرادة وشعور من الصادر عنه فهي قدرة. ومن هذا يعرف الفرق بين القادر والموجَب بأن يقال: القادر ما عنه الفعل عن شعور وقصد، والموجَب ما صدر عنه الفعل لاكذلك؛ [بل] عن طبيعة. «منه قدّس سرّه».

كالضحك والبكاء والتقام الثدي وغير ذلك إنّه بالطبع والطبيعة.

وتقال أيضاً طبيعة لما يصدر عنه أمر لايتخلّف عنه ولايحتاج إلى علّة خارجة كهبوط الحجر وإسخان النار، لاكالماء الراجع عن طبيعة البرودة بإسخان النار، بل كنبات الحبوب وتصوير[١] النطف حيوانات، وكذلك ما يصدر عن الحيوانات من غير تعلّم ولاقسر من الحركات والأفعال.

والطبيعة مخصّصة عند قوم بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد من غير شعور.

وقد سمّى قوم كلّ قوّة جسمانيّة طبيعة.

والعلوم الطبيعيّة هي الناظرة في كلّ متحرّك وساكن وما عنه الحركة وما إليه الحركة وما فيه وما به والسكون.

وأمّا الطبيعيّات فهي عبارة عن كلّ ما يقع تحت الحواسّ من الأجسام والأعراض و[٢] من الأفعال والحركات.

فهذا ما قيل في الطبيعة والطبع والطباع».[٣]

[تعليم الملائكة بيد نبيّنا صلى الله عليه وآله]

قال: ولهذا كان صلى الله عليه وآله مقرّب الحضرة العلّيّة الذي كان منه تعليم العقول النوريّة والنفوس المضيئة في النشأة الأوّليّة[٤] المشار إليها في قوله عليه السلام: «فسبّحنا فسبّحت

---

١. حج: كتصوير.

٢. مر: ـ و.

٣. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٣/٢

٤. هامش حج: النشأة الأوّليّة عالم العقل والثانويّة عالم الحسّ. «منه قدس سره».

الملائكة بتسبيحنا وقدّسنا فقدّست الملائكة بتقديسنا»[١] إشارة إليه وإلى آله الذين هم ظلال أنواره وأشعّة لمعات بروقه وشركاؤه في خصائص كماله ومراياه في الحقائق النوريّة البهيّة[٢] التي هي ظلال[٣] نور الربوبيّة المُشرق[٤] عليها نوره البهيّ وشعاعه النيّر السنيّ، لمّا ظهرت للعقول النيّرات والنفوس المقدّسات تحيّروا وبهتوا لما راعهم من ذلك الجلال والبهاء والكمال، وظهر منهم التسبيح والتقديس؛ ليحصل لهم بهم التأنيس والاهتداء إلى نور الوحدانيّة، فاقتدوا بهم في ذلك التسبيح[٥]، فكان لهم أيضاً نعمة الإرشاد في النشأة العقليّة النوريّة وحسنة

---

١. عوالي اللآلي: ١٢٢/٤

٢. حج (خ ل): الإلهيّة.

٣. هامش حج: تعبيرهم بالظلال لا لأجل الظلمة؛ لبرائتهم عنها كما قال المصنّف‌قدس‌سره: «وأشعّة لمعات بروقه». بل لكونهم من شعب نوره وفروعه، كما لايخفى. «نوري‌قدس‌سره».

٤. حج (خ ل): المشرف.

٥. عن النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله أنّه قال: «أوّل ما خلق اللّه ـ عزّ وجلّ ـ خلق أرواحنا فأنطقنا بتوحيده وتحميده، ثمّ خلق الملائكة.

فلمّا شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظموا أمرنا، فسبّحنا؛ لتعلم الملائكة أنّا خلقٌ مخلوقون وأنّه منزّهٌ عن صفاتنا، فسبّحت الملائكة بتسبيحنا ونزّهته عن صفاتنا.

فلمّا شاهدوا عظم شأننا هلّلنا؛ لتَعلم الملائكة أن لاإله إلّا اللّه وأنّا عبيدٌ ولسنا بآلهةٍ يجب أن نعبَد معه أو دونه، فقالوا لاإله إلّا اللّه.

فلمّا شاهدوا كبر محلّنا كبّرنا؛ لتعلم الملائكة أنّ اللّه أكبر من أن ينال عظم المحلّ إلّا به.

فلمّا شاهدوا ما جعله لنا من العزّة والقوّة قلنا: لاحول ولاقوّة إلّا باللّه؛ لتعلم الملائكة أن لاحول لنا ولاقوّة إلّا باللّه.

فلمّا شاهدوا ما أنعم اللّه به علينا وأوجبه لنا من فرض الطاعة قلنا: الحمد للّه؛ لتعلم الملائكة ما يحقّ للّه تعالى ذكره علينا من الحمد على نعمته. فقالت الملائكة: الحمد للّه. فَبنا اهتدوا إلى معرفة توحيد اللّه وتسبيحه وتهليله وتحميده وتمجيده» (بحار الأنوار: ٣٤٥/١٨.

الهداية في النشأة الصوريّة الجسميّة. فوجب شكرهم وحمدهم والثناء عليهم ومدحهم، بل و[1] محبّتهم وسلوك آثارهم والاقتداء بهم. فهم سفن النجى[2] ومصابيح الدجى والعروة الوثقى وأنوار الهداية وأبواب البداية والنهاية ـ عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيّات ـ

[النبيّ صلی الله علیه وآله وآله هم الأدلّاء على المعبود]

ولهذا ثلّث بذكرهم ووصفهم بأنّهم أهل الرياسة والأدلّاء على المعبود.

أمّا الأوّل[3]؛ فلأنّهم بطهارة أنفسهم واتّصالها بالحضرة الإلهيّة قادرون على هداية الخلق وإصلاحهم ببثّ العلوم الحقيقيّة[4] والأحكام الشرعيّة ونشر العدل وإقامة السياسات. فهم خلفاء اللّه في أرضه وقوّامه على عباده، فلهم الرياسة الحقّة، وإن كانوا في غاية الخمول؛ لأنّهم القائمون بحجج اللّه وبيّناته؛ لقدرتهم على الاستفادة من اللّه تعالى بطريق الفيض والإلهام.

وأمّا الثاني[5]؛ فلأنّهم الطرق المرشدة إلى المعارف الربّانيّة في النشأتين النوريّة والصوريّة.

ويقرب منه ما نقِل في بحار الأنوار: ۸۷/۲٤، ۸۸، ۲۱/۲٥، ۲٤، ۳۳٥/۲٦، ۳٤۳، ۳٤٥، ۳٥۰، ۱۳۱/۲۷، ۲۹/۳٥، ۸۰/۳۷؛ إرشاد القلوب: ٤۰٤/۲؛ تأويل الآيات: ٤۷۸، ٤۸۸، ۸۳٥؛ تفسير القمّيّ: ۲۸۸/۲؛ جامع الأخبار: ۹؛ علل الشرائع: ٥/۱؛ عيون أخبار الرضا علیه السلام: ۲٦۲/۱؛ كشف الغمّة: ٤٥۸/۱؛ كمال الدين: ۲٥٥/۱؛ منتخب الأنوار: ۱۱).

۱. مر، حج: ـ و.
۲. مر، حج: النجاة.
۳. أي كونهم علیهم السلام أهل الرياسة.
٤. حج: الخفيّة.
٥. أي كونهم علیهم السلام أدلّاء على المعبود.

أمّا في الأولى؛ فلما تقدّم.

وأمّا في الثانية؛ فلأنّ لهم قوّة الاستعداد لاستخراج النتائج اليقينيّة الحاصلة عن البراهين والمقدّمات الحقّة وإيصالها إلى أهلها الذين لهم قوّة الاستعداد لقبولها. ولهم الاستعداد لبثّ المواعظ الحسنة الجاذبة إلى النجاة لمن لاقوّة لهم على قبول البراهين من العوام وضعفاء العقول. ولهم الاستعداد لإلزام المعاندين للحقّ وردّ شبههم المفتّنة للخلق وليرجعوا إلى الحقّ بعد ظهور ضلالهم[١] بإقامة الحجّة عليهم، كما أشار إليه ـ سبحانه ـ في قوله: ﴿**أدْعُ إلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتي هِيَ أحْسَنُ**﴾[٢] إشارة إلى المراتب الثلاثة التي هي سبب في هداية الخلق. والآل هم القائمون بعده عليه السلام بذلك؛ لأنّهم الوارثون له /٤ ب/ والقائمون بالآيات والحجج بعده. يعرف وقوع ذلك منهم من علم سيَرهم ووقف على آثارهم واطّلع على أخبارهم؛ فإنّه يعلم أنّهم أهل الجهاد الأكبر والدفاع عن حوزة الإسلام، ـ عليهم أفضل الصلوات والسلام ـ

❊ ❊ ❊

١. حج: ظلالتهم.
٢. النحل/١٢٥

[ضرورة معرفة اللّه]

قوله: وبعد، فإنّ أحرى ما توجّهت إليه الهمم وأحقّ ما جرى به القلم، معرفة بارئ الأمم ومبدع النور والظلَم على النهج السويّ والطريق الأقوم؛ ليحصل بها الوصول إلى النعيم المؤبّد والخلاص من العذاب السرمد؛ إذ هو الغاية القصوى والمقصود الأعلى.

[معنى الإبداع والاختراع والنور والظلمة]

قال: الإبداع والاختراع بمعنى واحد، وهو إيجاد الشيء من غير احتياج إلى مدّة ولامادّة.

والنور والظلمة عند أهل الظاهر من الأمور الضروريّة التي لايحتاج في بيان ماهيّتهما[1] إلى حدّ ورسم؛ لأنّهما من الأمور المحسوسة، إلّا أنّه يقال فيهما على سبيل الشرح وتبديل الألفاظ إنّ النور والضوء كيفيّة يكون الجسم بها مستنيراً، إمّا من ذاته كما في الشمس أو من غيره كالجدار المستنير بضوء الشمس.

وأمّا الظلمة فقال بعضهم: إنّها عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئاً.

وقال آخرون: إنّها كيفيّة وجوديّة تُقابِل الضوء تقابلَ التضادّ.

وعلى الأوّل أكثر محقّقي المتكلّمين والمشّائيّين من الفلاسفة، فيكون التقابل بينهما عندهم تقابل العدم والملكة.

---

١. مر: ماهيّتها.

[النور والظلمة عند الإشراقيّين]

وأمّا أهل الباطن والإشارات فقالوا:

إن كان في الوجود ما لايحتاج إلى تعريف وشرح فهو الظاهر الجليّ في نفسه المظهر لغيره، ولاشيء في الوجود أظهر من النور، فلاشيء أغنى منه عن التعريف. فالنور هو الظهور، وذلك إمّا لذوات قائمة بنفسها كالعقول والنفوس، أو هيئات نورانيّة قائمة بالغير ـ روحانيّاً كان ذلك الغير أو جسمانيّاً ـ ولمّا كان الوجود بالنسبة إلى العدم كنسبة الظهور إلى الخفاء والنور إلى الظلمة، كانت الموجودات من حيث خروجها من العدم إلى الوجود كالخروج من الخفاء إلى الظهور ومن الظلمة إلى النور، فيكون الوجود كلّه نوراً والعدم كلّه ظلمةً.[١]

والنور والضوء عندهم شيء واحد، وينقسم إلى ما هو نور وضوء في حقيقة نفسه، وإلى ما ليس بنور[٢] في حقيقة نفسه.

والأوّل ينقسم إلى ما هو ليس بهيئة لغيره، بل قائماً بنفسه، ويسمّى بالأنوار المجرّدة والنور المحض والأنوار الإلهيّة، كالعقول والنفوس، وإلى ما يقوم بغيره ويكون هيئة عارضة[٣] له، ويسمّى الأنوار العرضيّة، وهي ما لاتقوم بذاتها، بل تفتقر إلى محلّ تقوم به، سواء كان محلّها الأنوار المجرّدة أو الأجسام، وتسمّى بالهيئة والنور العارض.

والثاني ـ وهو ما ليس بنور في حقيقة نفسه ـ ينقسم إلى مستغنٍ عن المحلّ وهو الغاسق، أعني الجوهر الجسمانيّ المظلم في ذاته من حيث جسميّته؛ فإنّه مظلم لانور فيه، وإلى ما هو محتاج إلى المحلّ فهو هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانيّة وهي المقولات التسعة العرضيّة. فليست الظلمة إلّا عدم الضوء والنور حسب على ما هو رأي الإشراقيّين من الحكماء.

وليست الظلمة من الأعدام التي يشترط فيها إمكان الاتّصاف بالضوء كما

---

١. شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازيّ: ٢٧٥

٢. مر، حج: + وضوء.

٣. مر، حج: عارضيّة.

هو رأي المشّائيّين ومحقّقي المتكلّمين؛ فإنّهم قالوا: إنّها عدم الضوء عن محلّ يمكن اتّصافه بالنور، ولهذا لم يكن الهواء عندهم مظلماً؛ لامتناع قبوله النور لشفيفه. وعند الإشراقيّين هو مظلم؛ لأنّه ليس بمُضيء. وتمسّك الأوّلون بالعرف. ويكذب ادّعاء العرف أنّ من كان سليم البصر وفتح عينه[1] في الليلة الظلماء ولم يرَ شيئاً سمّى ما عنده ظلمة، جداراً كان أو هواءً أو غيرهما.[2]

[معنى قوله: «مبدع النور والظلم» على المذهبين]

فإذا عرفت ذلك فمعنى قوله: «مبدع النور والظلَم[3]» على المذهب الأوّل جار في النور[4] على الحقيقة؛ لأنّه تعالى هو الموجد لتلك الكيفيّة ومعطيها الأجسام النيّرة.

وأمّا في الظلمة فعلى مذهب القائلين بأنّها صفة وجوديّة فكذلك أيضاً. وأمّا على مذهب /٥ أ/ القائلين بأنّها صفة عدميّة، فلايكون جارياً فيها على الحقيقة؛ لأنّ الإبداع لايتعلّق بالعدميّات. لكن لمّا كانت من أعدام الملكات وكان لها حظّ من الوجود، صحّ تعلّق الإبداع بها بنوع من المجاز. أو من حيث إنّ الأجسام المستنيرة بإفاضة النور لمقابلة النيّرات وقبولها للنور بسبب المقابلة وتوسّط الشفّاف، فمع حصول عائق يمنع من ذلك الفيض لاتحصل الاستضاءة. وعدمها هو الظلمة كانت متعلّقة بالنور نوعاً من التعلّق، وقد تعلّق الإبداع به حقيقةً، فوجب تعلّق الإبداع بالظلمة أيضاً من تلك الحيثيّة.

---

١. مر، حج: عينَيه.
٢. شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازيّ: ٢٧٧
٣. مر: الظلمة.
٤. تش: ـ في النور.

وأمّا على مذهب الثاني، فالمراد بالنور عالم العقول وعالم النفوس؛ لأنّها الأنوار الذاتيّة، وبالظلَم[١] عالم الأجرام؛ لأنّ نوريّته ليست ذاتيّة له[٢].

أو يكون المراد بالنور عالم الأفلاك بما فيها؛ لأنّها كلّها نوريّة مضيئة بذواتها؛ لتنزّهها عن الكون والفساد، فتكون كلّها وجوداً محضاً، وبالظلمة عالم العناصر؛ لأنّه عالم الكون والفساد، فكلّه غواسق مظلمة إنّما تستفيد النور بالإفاضة عليه من عالم الأفلاك.

أو يكون المراد بالنور عالم الغيب وعالم الملكوت؛ لتنزّهه عن النقائص والزوال والتغيّر؛ لأنّه الأنوار الإلهيّة الخالصة عن شوائب المادّة[٣] وأدناس الطبيعة، فهو نور محض لاظلمة فيه، و[بـ] الظلمة عالم الخيال وعالم الشهادة؛ لاشتماله على الأجسام الغاسقة والهيئات الظلمانيّة، فاحتاج في ظهوره إلى مظهر؛ لأنّه غير ظاهر بنفسه ولابريّاً من النقص والزوال والتبدّل والتغيير. ويكون الإبداع في الكلّ جارياً على الحقيقة لايحتاج إلى تقدير ولاتجوّز.

[عالم الخيال]

أقول: المراد بالخيال هنا الخيال المقيّد، وهو الحاصل بالحاسّة المسمّاة بالخيال، التي هي أحد الحواسّ الباطنة. وأمّا الخيال المطلق فهو المسمّى عندهم بعالم المثال. والعالم مشتقّ من العلامة وهو لغةً ما يُعلم به الشيء، واصطلاحاً عبارة عن كلّ ما سوى اللّه تعالى؛ لأنّه يُعلم به اللّه تعالى من حيث أسمائه

---

١. مر: بالظلمة.

٢. مر: ـ له.

٣. مر (خ ل)، حج: الموادّ.

وصفاته؛ إذ كلّ فرد[١] من أفراده يعلم به اسم من أسمائه تعالى؛ لكونه مظهراً لذلك الاسم. فأجناسه وأنواعه مظاهر الأسماء الكلّيّة، وأشخاصه وجزئيّاته مظاهر الأسماء الجزئيّة.

[كلّ فرد من أفراد العالم مظهر لاسم خاصّ من أسمائه تعالى]

فالعقل الأوّل لاشتماله على كلّيّات الحقائق وصورها إجمالاً عالم كلّيّ مظهر اسم الرحمن، والنفس الكلّيّة لاشتمالها على جميع الجزئيّات التي اشتمل عليها العقل الأوّل تفصيلاً عالم كلّيّ مظهر اسم الرحيم، والإنسان الكامل الجامع للصفتين ـ الإجماليّ من حيث مرتبة روحه والتفصيليّ من حيث مرتبة قلبه ـ عالم كلّيّ مظهر الاسم الجامع للأسماء وهو اسم اللّه. ولمّا كان كلّ فرد من أفراد العالم مظهراً لاسم خاصّ من أسمائه تعالى كانت العوالم غير متناهية من هذا الوجه.

[الحضرات الكلّيّة الإلهيّة]

لكن الحضرات الكلّيّة الإلهيّة خمسة، فتكون العوالم الكلّيّة خمسة:

الأوّل: حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة، ويسمّى عالم الغيب وعالم الأمر وعالم الربوبيّة والعالم العقليّ[٢].

---

١. مر: فرد فرد.

٢. هامش حج: وهذه الأسماء صادقة على هذا العالم باعتبارات متغايرة: فباعتبار أنّه الغيب منه مضاف ومنه مطلق. وكان هذا هو المطلق لعدم تقيّده أطلق عليه اسم عالم الغيب المطلق. وباعتبار أنّها ليس من ذاتها الأسماء، أمره بالبروز بعد الحقّ الصادر بلفظ «كن» سمّيت عالم الأمر؛ لقبولها له بعد وروده عليها. وباعتبار أنّ تكثّرها وتعدّدها إنّما يتحقّق عند النزول إلى ←

الثاني: حضرة الشهادة، وهي الأعيان الثابتة بالتميّز الخارجيّ والتعيّنات الخاصّة من حضرة الوجود، ويسمّى عالم الشهادة وهو عالم الملك وهو في مقابل عالم الغيب.

الثالث: حضرة الغيب المضاف، وهي الأقرب إلى حضرة الغيب المطلق، وهي صور مجرّدة عقليّة مناسبة لعالم الغيب المطلق، ويسمّى عالم الأشباح وعالم الأنوار وعالم الجبروت وهو عالم النفوس والعقول المجرّدة.

الرابع: ما هو أقرب إلى عالم الشهادة، وهي الصور المثاليّة المناسبة لعالم الشهادة، ويسمّى عالم المثال وعالم الملكوت وعالم المثال المطلق والخيال المطلق[١] والمُثُل المعلّقة.

الخامس: الحضرة الجامعة للأربعة، وهو العالم الإنسانيّ الجامع لجميع العوالم وما فيها. فعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو مظهر عالم الجبروت ـ أعني عالم المجرّدات ـ وهو مظهر عالم الأعيان وهو مظهر الحضرة الواحديّة وهي مظهر الحضرة الأحديّة، فافهم ذلك.[٢]

[معنى العالم عند الآمليّ]

ولبعض أهل هذه الطريقه في معنى العالم طريقة أخرى، وهو قولهم:

مرتبة الواحديّة الحاصل منها مرتبة المربوبيّة والربوبيّة سمّيت بعالم الربوبيّة. وباعتبار أنّها لايدرك إلّا بالعقل، فإذَن سمّي بعالم العقل. فهي أسماء متغايرة أطلقت عليها عند هذه الاعتبارات، وهي في الحقيقة شيء واحد. «منه قدّس سرّه».

١. مر: ـ والخيال المطلق.

٢. قس: شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٩٠

العالم هو الظلّ الثاني، وليس هو إلّا وجود الحقّ الظاهر بصور الممكنات. فلظهوره بتعيّناتها سمّي باسم السوى والغير باعتبار إضافته إلى الممكنات؛ إذ لاوجود للممكن إلّا مجرّد هذه النسبة، وإلّا فالوجود عين الحقّ، والحقّ هويّة العالم وروحه، وهذه التعيّنات في الوجود الواحد أحكام اسمه الظاهر الذي هو مَجلى لاسمه الباطن. ولهذا قالوا: العالم غيب لم يظهر قطّ، والحقّ تعالى هو الظاهر ما غاب قطّ.

وأمّا[١] أهل الظاهر على عكس ذلك، فيقولون: العالم ظاهر والحقّ تعالى غائب[٢] مبهم. فكلّ هؤلاء عبيد السوء وقد عافى اللّه تعالى بعض عبيده من هذه الداء، والحمد للّه تعالى.[٣ و٤]

[في إحاطة الأجسام الحسّيّة بعضها ببعض]

بحث وتحصيل: «اعلم أنّ الأجسام الحسّيّة من الكواكب والأفلاك والعناصر بعضها [يكون] محاطاً ومشتملاً عليه كالأرض. فالأرض حينئذٍ في المركز تكون مشتملة عليها، فهي أكثف الأجسام وأغلظها وأظلمها. ويحيط بها الماء الذي هو ألطف منها بكثير إحاطة غير تامّة. ثمّ الهواء المحيط بالماء الذي هو ألطف منه بكثير إحاطة تامّة. ثمّ يحيط بالهواء النار الذي هو ألطف منه بكثير. ثمّ يحيط بالنار فلك القمر وهي ألطف منه بكثير. وهكذا الأفلاك الباقية بعضها ببعض الأعلى بالأدنى على تلك النسبة إلى فلك الأفلاك ومحدّد الجهات الذي هو منتهى الإشارات الحسّيّة المحيط بجميع الأجسام، وهو أصفاها وألطفها وأشفّها والطافي

١. مر: ـ أمّا.
٢. حج: غيب.
٣. حج: ـ تعالى.
٤. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٦١

فوقها كلّها. وله طرفان: جسمانيّ يحيط بجميع الأجسام ويماسّ سطحه الأدنى السطح الأعلى من الثوابت؛ وروحانيّ بسبب شدّة لطافته وشفيفة القربية من لطافة النفس الناطقة، ولذلك استغنى عن المكان والزمان والجهات، بل هو علّة الأمكنة وعلّة الزمان بسبب صفائه.

[في إحاطة الأنوار بعضها ببعض]

وإذا فهمت هذا في الأجسام، فافهم مثله في الأنوار العارضة لهذه الأجسام؛ فإنّها محيطة[١] بعضها ببعض، الأقوى والأشدّ نوراً بالأضعف والأنقص نوراً؛ فإنّ أضعف الكواكب نوراً محيط بالأجسام، ثمّ يحيط الأقوى فالأقوى حتّى ينتهي الأمر إلى الأقوى من الثوابت إلى المشتري والزهرة والقمر، ثمّ الشمس وهو النيّر الأعظم محيطة بجميع الأنوار والطامس لها كإحاطة الحقّ الأوّل تعالى بجميع الأنوار المجرّدة العقليّة، فيكون نسبة إحاطة الفلك الأعلى بالأجسام وقهره لها ولطفه وصفائه وشدّة شفيفه وروحانيّته كنسبة إحاطة نور الشمس ولطافته وشدّة نوره وروحانيّته إلى باقي الأنوار العرضيّة. فيكون نور الشمس أقرب إلى الروحانيّة من سائر الأنوار والأجسام؛ لإحاطته ونفوذه في سائر الأجسام، إلّا مقدار مخروط ظلّ الأرض.

وكذلك المجرّدات من النفوس والعقول والبارئ تعالى، النور الأشدّ محيط بالأضعف إلى أن ينتهي الأمر إلى النفوس الكلّيّة التي هي أشدّ عالم النفوس[٢] نوراً وشفيفاً وصفاءً ولطافةً. ثمّ يحيط بعد ذلك العقل الأشدّ نوراً بالأضعف نوراً

١. حج: تحيط.
٢. مر (خ ل): النفس.

على الترتيب حتّى ينتهي الأمر إلى العقل الأوّل المحيط بجميع العقول والنفوس والأجسام وأنوارها. ونور المبدع الأوّل محيط بالعقل الأوّل وبجميع العقول والنفوس والعوالم المثاليّة التي حكمها حكم عالم الأجسام من وجه والروحانيّات من وجه آخر على النسبة المذكورة. وكذا يحيط[١] بالعوالم الجسمانيّة وأنوارها العرضيّة. وهو تعالى قاهر لها ونافذ فيها نفوذ نور الشمس في الأجسام الشفّافة اللطيفة، وقهره لها كقهر نور الشمس لسائر الأنوار العرضيّة. وكذلك العقل الأوّل والنفس الكلّيّة بالنسبة إلى ما بعدهما من العقول والنفوس.

[مجموع العوالم على اختلافها عالم واحد]

فالعوالم على اختلافها باللطافة والكثافة والجسميّة والحسّيّة والمثاليّة والنفسيّة والعقليّة واللاهوتيّة محيطة بعضها ببعض، الأعلى بالأدنى والأشدّ نوراً بالأضعف نوراً[٢] والألطف بالأكثف على الوجه المذكور والترتيب اللطيف لاتباين بينها. فكان المجموع عالماً واحداً مركّباً من أعضاء وآلات وهيئات كثيرة، مشتملاً على قوىً من الروحانيّات لايتناهى، يبتدئ من العلّة الأولى الذي هو أشدّها لطفاً[٣] وصفاءً، وهو النور المحض القاهر لجميع الموجودات، وينتهي إلى ما يقابله من الكثافة والظلمة والغلظ، وهي الأرض والعوالم الباقية ترتيب في ما بينهما. وكلّما قرب الشيء من البارئ تعالى لطف وصفا وطفا ونفذ في سائر العوالم وغاب عن الحسّ، وكلّما قرب من الأرض كثف وغلظ ورسب وظهر للحسّ.

---

١. حج: محيط.
٢. حج: ـ نوراً.
٣. حج: لطافة.

[السطح الأعلى من الفلك لايجاور العدم]

واعلم أنّ السطح الأعلى من الفلك لايجوز أن يكون مماسّاً للعدم، كما يقال: إنّ وراء العالم لاخلأ ولاملأ؛ ليلزم من ذلك أنّ وراءه عدم محض؛ فإنّ الأمر الوجوديّ لايجاور العدم ولايماسّه، بل وراءه فلك روحانيّ مثاليّ قائم بذاته لا في مكان ولازمان، وهو وإن كان محيطاً به إحاطة روحانيّة فهو نافذ في جميع الأجسام والمجرّدات، وسار فيها على ما هو الحال في الأمور الروحانيّة. ثمّ يحيط بذلك الفلك الروحانيّ أفلاك أخرى روحانيّة، وهي طبقات كثيرة تتناهى إلى العلّة الأولى، إلّا أنّه كلّما علا لطف وصفا، حتّى ينتهي الأمر إلى جسم فلكيّ مثاليّ تقرب مرتبته من مرتبة النفس الكلّيّة. ثمّ يذهب الترتيب صاعداً إلى أن ينتهي إلى العقل الأوّل والعلّة الأولى. ثمّ إنّ الفلك الروحانيّ المحيط بالفلك الأعلى وما فوقه من أفلاك عالم المثال، كما هو محيط بالأجسام الفلكيّة ونافذة فيها، فهو أيضاً يحيط بالأجسام العنصريّة والمركّبات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة من عالم المثال، وهي المُثُل المعلّقة في الهواء الروحانيّ القائمة بذاتها النافذة في الأجسام السارية فيها.

ونسبة إحاطة النفس الناطقة البشريّة ببدنها وسائر العوالم كنسبة إحاطة النفس الكلّيّة ببدنها، أعني مجموع العالم الجسمانيّ وجميع العوالم، وكنسبة إحاطة العقل بذاته وبسائر الأشياء، وكنسبة البارئ تعالى[1] إلى إحاطته بذاته وبسائر الموجودات، إلّا أنّ الإحاطة في الأعلى أعظم وأتمّ وأكمل ممّا هو أدنى. وأنت إذا عرفت نفسك الناطقة وتركيب بدنك وإحاطتك بالأشياء، سهل عليك تصوّر

---

١. حج: ـ تعالى.

هذه الأشياء ومعرفتها، إلّا أنّه لايحيط بها ولاينفذها فيها إحاطة تامّة ونفوذاً كاملاً، كما أنّا نشاهد قرص الشمس بالبصر ونعرفه، إلّا أنّه ليس لنور بصرنا من القوّة النوريّة ما يحيط بذلك وينفذ فيه. وهذا الحكم مستمرّ في جميع الأنوار العقليّة والنفسيّة والجسمانيّة والعرضيّة؛ فالعقل الأوّل مع شدّة نوريّته لايتمكّن من مشاهدة البارئ على سبيل الإحاطة للعلّة المذكورة. والنور الناقص كمثال وأنموذج للنور التامّ. افهم هذه اللطائف، فبمعرفتها تصير حكيماً فيلسوفاً.

[الأرض أكثف العوالم]

وإنّما كانت الأرض أكثف العوالم؛ لأنّها في آخر المراتب؛ لأنّ الأعلى ألطف والأدنى أكثف، حتّى انتهت الكثافة إلى الكثافة الأرضيّة التي لاوراءها. وفي كثافتها حكمة عظيمة؛ لتكون مستقرّاً، وهي للمركّبات[١] العنصريّة، ولولا ذلك لما قبلت الفيض الجرميّ والعقليّ وحفظتهما مدّة. فكان العالم واحداً مترتّباً له طبقات كثيرة مختلفة مترتّبة[٢] من الألطف فالألطف، حتّى تنتهي إلى الأكثف فالأكثف. فهي بأسرها منظومة مترتّبة كأنّها عالم واحد».[٣]

[عجائب عالم المثال والنهي عن إنكارها]

«وقد اتّفق متألّهو الحكماء كهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل أنّ في الوجود عوالم ذوات مقادير غير هذا العالم الذي

---

١. حج: المركّبات.

٢. حج: مرتّبة.

٣. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٥٢/٢

نحن فيه وغير عالم النفس وعالم العقل، فيه العجائب والغرائب والعباد والبلاد والبحار والأنهار والأشجار والصور المليحة والقبيحة ما لايتناهى، وتقع هذه العوالم في الإقليم الثامن الذي فيه جابَلقا وجابَرصا وهورقليا[١] ذات العجائب وهي وسط ترتيب العالم. ولهذا العالم أفقان: الأدنى اللطيف وهو ألطف من الفلك الأقصى الذي نحن فيه وهو مرتفع عن إدراك الحواسّ؛ والأفق الأعلى يلي النفس الناطقة وهو أكثف منها. والطبقات المختلفة الأنواع من اللطيفة والكثيفة والملذّة والمبهجة والمؤلمة والمزعجة لاتتناهى بينهما.

ولابدّ للسالك من المرور عليه، والفاضل منهم من خرج عنه إلى فضاء الأنوار المشرقة. وقد يشاهد هذه العوالم بعض الكهَنة والسحَرة وأهل العلوم الروحانيّة. فعليك بالإيمان بها وإيّاك والإنكار لها؛ فإنّ في الآثار النبويّة والأخبار الإماميّة والكتب السماويّة من الإشارة إلى ذلك شيء كثير[٢]، لعلّك تقف عليه بالتفتيش

---

١. للعالم المثاليّ سماء ومُدُن، فسمّوا الحكماء سماءه هورقليا، ومدنه جابلقا وجابرصا (أسرار الحكم: ٤٠٩). وسيأتي لذلك زيادة بيان.

٢. بحار الأنوار: ٢٠٦/١٢، ٤١/٢٧، ٤٧، ١٩٥/٣٠، ٥٧١/٣٣، ١٤/٤٤، ٣٠، ٤١، ٥٦، ٦٤، ٢٠٦، ١٦٢/٥٥، ٢٢٠؛ الاحتجاج: ٢٩٩/٢؛ تنزيه الأنبياء: ١٧٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٢٠/١٥، ١٢١؛ كشف الغمّة: ٥٧١/١، ٥٧٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٦٦/٣، ٣٤/٤، ٥١؛ وقعة صفّين: ٤٦٨، ٤٦٩؛ الإرشاد: ٢٩/٢؛ بصائر الدرجات: ٤٩٠؛ تحف العقول: ٢٣٢؛ روضة الواعظين: ١٦٦/١؛ علل الشرائع: ٢١٩/١؛ القصص للراونديّ: ٣٨

وفي بحار الأنوار (٣١٦/٥٤) باب يختصّ بأخبارهما وأحوالهما. منه ما روي عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال: خلق اللّه تعالى خلقاً على خلاف خلق الملائكة وعلى خلاف خلق الجنّ وعلى خلاف خلق النسناس، يدبّون كما يدبّ الهوامّ في الأرض، يأكلون ويشربون كما تأكل الأنعام من مراعي الأرض، كلّهم ذكرانٌ ليس فيهم إناثٌ. لم يجعل اللّه فيهم شهوة النساء ←

عنها والمطالعة لها. وما ورد عليهم فإنّما يتوجّه على ظاهر أقاويلهم، لا على مقاصدهم.

[العالم كلّه كرة واحدة]

فظهر أنّ العوالم كلّها مترتّبة منتظمة في حشو المحدّد. فالعالم كلّه كرة واحدة

ولاحبّ الأولاد ولاالحرص ولاطول الأمل ولالذة عيشٍ، لايلبسهم الليل ولايغشاهم النهار وليسوا ببهائم ولاهوامّ، لباسهم ورق الشجر وشربهم من العيون الغزار والأدوية الكبار.

ثمّ أراد اللّه أن يفرّقهم فرقتين: فجعل فرقةً خلف مطلع الشمس من وراء البحر، فكوّن لهم مدينةً أنشأها تسمّى جابرصا، طولها اثنا عشر ألف فرسخٍ في اثني عشر ألف فرسخٍ وكوّن عليها سوراً من حديدٍ يقطع الأرض إلى السماء، ثمّ أسكنهم فيها. وأسكن الفرقة الأخرى خلف مغرب الشمس من وراء البحر، وكوّن لهم مدينةً أنشأها تسمّى جابلقا، طولها اثنا عشر ألف فرسخٍ في اثني عشر ألف فرسخٍ وكوّن لهم سوراً من حديدٍ يقطع إلى السماء، فأسكن الفرقة الأخرى فيها. لايعلم أهل جابرصا بموضع أهل جابلقا ولايعلم أهل جابلقا بموضع أهل جابرصا ولايعلم بهم أهل أوساط الأرض من الجنّ والنسناس. فكانت الشمس تطلع على أهل أوساط الأرضين من الجنّ والنسناس، فينتفعون بحرّها ويستضيئون بنورها، ثمّ تغرب في عينٍ حمئة. فلايعلم بها أهل جابلقا إذا غربت ولايعلم بها أهل جابرصا إذا طلعت؛ لأنّها تطلع من دونِ جابرصا وتغرب من دون جابلقا.

فقيل: يا أمير المؤمنين! فكيف يبصرون ويحيون؟ وكيف يأكلون ويشربون؟ وليس تطلع الشمس عليهم.

فقال: إنّهم يستضيئون بنور اللّه، فهم في أشدّ ضوءٍ من نور الشمس. ولايرون أنّ اللّه تعالى خلق شمساً ولاقمراً ولانجوماً ولاكواكب، ولايعرفون شيئاً غيره.

فقيل: يا أمير المؤمنين! فأين إبليس عنهم؟

قال: لايعرفون إبليس ولاسمعوا بذكره. لايعرفون إلّا اللّه وحده لاشريك له، لم يكتسب أحدٌ منهم قطّ خطيئةً ولم يقترف إثماً لايسقمون ولايهرمون ولايموتون إلى يوم القيامة، يعبدون اللّه لايفترون، الليل والنهار عندهم سواءٌ (بحار الأنوار: ٥٤/٣٢٢).

وبيضة واحدة لامكان لها، فيجب أن يكون المحيط لامكان له، ويكون روحانيّاً متّصلاً بأفق العالم الأوسط. ولكلّ نوع من الأجرام المتمكّنة في مقعره نوع من المكان».[١]

«فعلم أنّ العوالم بأسرها منظومة مترتّبة كأنّها عالم واحد، يبتدئ من عالم العقل الذي أوّله العلّة الأولى وآخره العقل الأخير القريب جوهره من جوهر النفس الكلّيّة؛ لأنّ آخر كلّ عالم وأوّل الذي يليه يتقاربان ويتناسبان، وكذلك يرتبط كلّ عالم بالعالم الذي يليه. ثمّ آخر مرتبة النفوس يتّصل بأوّل مرتبة عالم المثال والأشباح، ويتقاربان بالجوهريّة. وآخر مرتبة عالم المثال يتّصل بعالم الأجسام الحسّيّة إلى الأرض التي هي آخر العوالم وأكثفها. فهذه بحوث نفيسة شريفة يجب أن يتفطّن بها، ولايسوغ[٢] للعقلاء إهمالها».[٣]

[تقسيم الأشياء على رأي الحكماء]

وذكر بعض[٤] الفضلاء تقسيم الأشياء الموجودة على سبيل البسط على رأي الحكماء، وهو تقسيم لطيف وترتيب حسن ينتفع به السامع وهو:

اعلم أنّ الشيء يقال على ما يخطر بالبال ويقال له المعنى وإلى ما لايخطر بالبال ولااسم له في اصطلاح القوم. والمعنى ينقسم إلى ما يعبّر عنه ويقال له المنطوق به وإلى ما لايعبّر عنه ويقال له غير المنطوق به. والمنطوق به ينقسم إلى ما له إنّيّة ويقال له الموجود وإلى ما لاإنّيّة له ويقال له المعدوم. والمعدوم

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٥٣/١
٢. حج (خ ل): لايجوز.
٣. نفس المصدر: ٤٥٦/٢
٤. حج: ولبعض.

ينقسم إلى ما لاقيد له ويقال له المعدوم المطلق وإلى ذي قيد ويقال له المعدوم المضاف. والموجود ينقسم إلى ما لايلزم من عدم الغير عدمه ويقال له الواجب لذاته وإلى ما يلزم من عدمه عدم الغير ويقال له الممكن لذاته. والممكن لذاته ينقسم إلى موجود لا في موضوع ويقال له الجوهر وإلى موجود في موضوع ويقال له العرض.

والجوهر ينقسم إلى ما لاكثرة فيه ويقال له البسيط وإلى ذي كثرة ويقال له المركّب. والبسيط ينقسم إلى ما لايكون مبدأ للمركّب ويقال له المفارق وإلى ما يكون مبدأ للمركّب ويقال له المقارن. والمفارق ينقسم إلى ما يكون مجرّداً عن المادّة وعلائقها ويقال له العقل وإلى ما يكون مجرّداً عن المادّة دون علائقها ويقال له النفس. والمقارن ينقسم إلى مقوّم ويقال له الصورة وإلى متقوّم ويقال له المادّة. والمركّب ينقسم إلى ما لايقبل الخرق والفساد ويقال له الأجسام العالية وإلى ما يقبل ويقال له الأجسام السافلة.

والأجسام العالية تنقسم إلى نيّر ويقال له الكواكب وإلى غير نيّر ويقال له الفلك. والكواكب تنقسم إلى ما لايقبل السير ويقال له الثابت وهي كلّها[1] في الفلك الثامن وهي ألف وثلاثة وعشرون كوكباً في الرصد والأحكام[2] عدا الكيد؛ لأنّه لطخة تؤثر ولاترى. وذهب بعض المنجّمين أنّها نُوبَهر[3] لبعض

---

١. مر: كلّ ما.

٢. حج: + عن.

٣. نوبهر: الظاهر أنّه اصطلاح من نجوم الهنديّين. فيقسّمون كلّ برج إلى تسع أقسام، فالمجموع ١٠٨ أقسام، وكلّ قسم إلى ثلاث درجات وعشرين دقائق. ينسبون القسم الأوّل من الحمل إلى المرّيخ وهو صاحب الحمل، والثاني إلى صاحب الثور وهو الزهرة، والثالث إلى صاحب الجوزا وهو عُطارِد، وهكذا إلى أن يتمّ كلّ الأقسام. وإذا جاء دور الحوت يبدَأ من الحمل إلى آخر اثني عشر أقسام التي تتعلّق بصاحب الحوت وهو المشتري. ويسمّون هذه الأقسام بالفارسيّة «نُه بَهر»، وإن قسّموها إلى اثني عشر أقسام فيسمّونها «دوازده بهر». راجع: معجم المعارف الإسلاميّة: ٢٠٧٣/٣؛ رسائل إخوان الصفاء: ٣٥٠/٤

الأفلاك وعدا غيره؛ فإنّ الكواكب كثيرة خارجة عن الحساب والرصد. وإلى خفيف السير ويقال له السيّار. والسيّار ينقسم إلى أعظم ويقال له الشمس، وإلى أصغر ويقال له عُطارِد، وإلى متوسّط وهو إن كان أعظمها عند رأي العين يقال له القمر، وإن كان أصغرها يقال له الزهرة، وإن لم يكن كذلك فما علا من السيّارة من الشمس يقال له العالي، فإن كان يلي الشمس يقال له المرّيخ، وإن كان يلي الثوابت يقال له زُحَل، وإن توسّطهما يقال له المشتري. والفلك إمّا يكون شاملاً فقط ويقال له فلك الأفلاك، وإمّا أن يكون مشمولاً فقط ويقال له فلك القمر، وإمّا أن يكون شاملاً ومشمولاً فإن كان يلي المحيط يقال له فلك البروج الذي هو الثامن، وإن كان يلي المحاط به يقال له فلك عطارد، وإن توسّطهما فهو فلك المرّيخ، وإن علاه وكان يليه فهو فلك المشتري، وإلّا فهو فلك زُحَل، وإن انحطّ عنه وكان يليه فهو فلك الشمس، وإلّا فهو فلك الزهرة.

والأجسام السافلة ينقسم إلى ما يكون جزءً أوّلياً لغيره ويقال له العنصر، وإلى ما لايكون كذلك ويقال له المزاجيّ. والعنصر ينقسم إلى ما يتحرّك بالطبع إلى فوق ويقال له الخفيف، وإلى ما يتحرّك إلى أسفل ويقال له الثقيل. والخفيف ينقسم إلى خفيف مطلق ويقال له النار، وإلى خفيف مضاف ويقال له الهواء. والثقيل ينقسم إلى ثقيل مطلق ويقال له التراب، وإلى ثقيل مضاف ويقال له الماء. والمزاجيّ ينقسم إلى غير ذي نفس ويقال له المعدِن، وإلى ذي نفس، فإمّا أن لايكون ذا حسّ ويقال له النبات، وإمّا أن يكون ذا حسّ، فإن لم يكن ذا نطق فيقال له الحيوان الأعجم، وإمّا أن يكون ذا نطق فيقال له الإنسان. والإنسان إن استخرج الفضائل من القوّة إلى الفعل فيقال له الكامل، وإن لم يستخرجها فيقال له الناقص. والكامل إمّا أن يكون كماله مستفاداً فيقال له الحكيم، أو يكون بالفيض غير مستفادٍ فيقال له النبيّ. والنبيّ إن تصدّى لكمال غيره فهو المرسل، وإن لم يكن فهو غير المرسل. والمرسل إمّا أن يكون أوّل المرسلين فهو آدم أبو البشر، وإن كان آخر المرسلين فهو سيّد البشر نبيّنا صلّى الله عليه وآله.

والعرض إمّا أن لايكون قارّاً فهو الحركات، وإمّا أن يكون وهو المقولات. فما لايقتضي قسمة ولانسبة فيقال له الكيف، وإن اقتضى الأوّل دون الثاني

فيقال له الكمّ، وإن اقتضى الثاني فهو المضاف والنسبة، وباقي المقولات العشرة تدخل في النسبة.

فهذه هي[١] القسمة الوافية لسائر الأشياء ـ نفعنا اللّه وإيّاكم بتحقيقها ـ وهو تقسيم حسن وترتيب لطيف. والغرض من نقله تذكرة للطالب وتقريباً إلى فهمه، وإلّا فالكلّ يندرج[٢] تحت ما ذكرناه في مباحث الرسالة.

[معنىً آخر للنور والضوء]

قال: واعلم أنّ هؤلاء يطلقون اسم النور والضوء أيضاً على ما هو واضح عند العقل؛ فإنّ النور عندهم لمّا كان هو الظهور والواضح عند العقل ظاهر عنده كان نوراً، ويقال لما ليس بواضح عنده ظلمة في مقابلة الواضح. وحينئذٍ جاز أن يحمل كلامه على ذلك، فيقال: أراد بالنور ما هو واضح عند العقل من المعقولات الضروريّة، وبالظلمة ما ليس بواضح عنده من العلوم الكسبيّة التي تحتاج إلى الإيضاح بالأفكار المستنبطة من المقدّمات الضروريّة؛ فإنّها قبل ظهورها ظلمةٌ، ثمّ تصير نوراً، كحالة الموجود قبل وجوده. ولاريب أنّه تعالى مبدع الكلّ للنفس ومفيضه عليها بحسب الاستعداد.

[في إثبات نور الأنوار]

تنبيه: لمّا كان الوجود كلّه نوراً، وجب أن يكون الواجب منه لنفسه ولذاته الذي لايحتاج إلى غيره هو النور الذاتيّ والنور بالحقيقة[٣] ونور الأنوار، فهو المبدأ

---

١. مر: ـ هي.
٢. حج: مندرج.
٣. حج: الحقيقيّة.

لجميع الأنوار الذاتيّة والعارضيّة والظلمات الجسميّة والعرضيّة، بل لاوجود حقيقيّ غيره. فهو الوجود المطلق الذاتيّ المعرّى[١] عن القيود المعبّر عنه عندهم بنور الأنوار ـ جلّ وعلا [عن] أن تحيط به العبارات أو يوصف بالصفات ـ؛ «لأنّهم يقرّرون وجوبَ انتهاء الأنوار القائمة بذاتها والعارضة والغواسق وهيئاتها إلى نور مجرّد عن جميع الموادّ قائم بذاته ليس وراءه نور.

فهو نور الأنوار؛ لأنّ الجميع منه، والنور المحيط لجميعها؛ لشدّة ظهوره وكمال إشراقه ونفوذه فيها بلطفه، والنور القيّوم؛ لقيامه بذاته وقيام الجميع به، والنور المقدّس المنزّه عن جميع صفات النقص التي أمّها الإمكان، والنور الأعظم الأعلى؛ إذ لاأعلى ولاأعظم منه، والنور القهّار بقهره الكلّ؛ لشدّة إشراقه وقوّة لمعان نوره الغير المتناهي شدّةً وقوّةً؛ إذ سائر الأنوار المجرّدة ضعيفة في لمعات[٢] إشراق شمسه وتلويحات لمعات بروقه، وغير منفصلة عنه، بل متّحدة به نوعاً من الاتّحاد.

[نور الأنوار هو الغنيّ المطلق]

واعتبروه باعتبار نور الكواكب وأشعّتها في النهار بنور الشمس وشعاعها، فالنور العظيم العالي مشتمل على الكلّ؛ ضرورةَ اشتمال الأشدّ من النور وإحاطته بالأضعف، كإحاطة نور الشمس بنور الكواكب. فتصير الأنوار كلّها كالشيء الواحد والجوهر الواحد؛ لأنّها كلّها أنوار مجرّدة محضة لاظلام فيها. ولشدّة نورانيّتها وقوّة إشراقاتها وإفراط ظهورها تتجافى عنها الحواسّ وتنبو عنها

---

١. مر: العريّ.
٢. حج (خ ل): لمعان.

القوى[١]. فلاتدركها الأبصار ولايجول فيها الخيال ولاتنفذ فيها الأوهام، ولهذا لايصل إلى إدراكها أكثر الأنام[٢]. فهو الغنيّ لذاته؛ إذ ليس وراءه شيء من مراتب العلو ليفتقر إليه. فلايفتقر في ذاته ولا في كماله[٣] إلى غيره، فهو الغنيّ المطلق»[٤].

[نور الأنوار حيّ مدرِك لذاته بذاته]

ولمّا كان واهب جميع الأنوار نوراً مجرّداً وجب أن يكون حيّاً مدرِكاً لذاته بذاته[٥]؛ لأنّه نور بنفسه، وإدراكه لنفسه هو عين إدراكه لغيره؛ لأنّها ناشئة من ذاته، ولما بينها وبينه من الاتّحاد، كما عرفت. فتفطّن ـ أيدك اللّه ـ لما لوّحوا به في هذه الإشارات الإشراقيّة؛ فإنّها سرّ الأسرار وذوق الحكماء الكِبار. فلتكن على ذهنك؛ لتكون تأنيساً لك في ما أنت بصدده من مباحث هذه الرسالة، واللّه الموفّق والهادي.

[نفي المقدار عن الأنوار المجرّدة]

أقول: قال بعض المتأخّرين[٦]:

لاتظنّنّ أنّ الأنوار المجرّدة ذوات مقدار، بل لامقدار لها؛ لأنّ كلّ متقدّرٍ

---

١. حج: النفوس.
٢. حج: الأفهام.
٣. مر: كمال له.
٤. شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازيّ: ٢٩٨
٥. قوله: «لذاته» أي لنفسه، في مقابل لغيره ـ أي الذي يكون ناعتاً لغيره ـ وكونه حيّاً مدركاً عين وجوده؛ لأنّ صفات الوجود لاتكون إلّا عينه. وقوله: «بذاته» أي بنفسه، في مقابل بغيره ـ أي ما يحتاج في وجوده إلى العلّة ـ؛ إذ وجوده ليست بغيره، فكذا صفاته.
٦. مر: ـ قال بعض المتأخّرين.

برزخيٌّ وكلّ برزخيٍّ لايدرك ذاته، بل هي أنوار بسيطة لاتركيب فيها، متشاركة في الحقيقة النوريّة وتتفاوت بالكمال والنقص، وتنتهي فيه حتّى تصير عارضة لغيرها؛ لأنّ تفاوتها ليس بالمقدار ولابالشكل؛ إذ لاشكل ولامقدار، بل بالشدّة والكمال[١]؛ لأنّك ترى نور المصباح لمّا قلّ مقدار حامله ضعف، ولمّا لم يصغر مقدار حامل شعاعه أوجب من الشعاع شيئاً كثيراً على قدر حامل ذلك الشعاع. فتفاوُت الأنوار ليس إلّا بالشدّة والضعف.

[عدم تناهي كمالات نور الأنوار]

فنور الأنوار لمّا كانت كماليّة نوره وشدّة إشراقاته غير متناهية، لم يتسلّط عليه شيء بالإحاطة، بل كان هو المتسلّط بالإحاطة والنفوذ والقهر على جميعها. واحتجابه عنّا إنّما هو لكمال نوره وقوّة إشراقه وضعف قوانا عن الإحاطة به والاكتناه له والنفوذ فيه؛ لتلاشيها واضمحلالها عند قهره العليّ؛ لخفائه وشدّته. وكماله لايتخصّص عند حدّ؛ ليمكن أن يتوهّم أنّ وراءه نوراً أعلى منه، ليكون له حدّ وتخصّص يستدعي مخصّصاً ويكون قاهراً عليه، بل هو القاهر بنوره لجميع الأشياء ومنتهى كلّها والمخصّص لجميعها. فعلمه نوريّة، وكذا قدرته بنوريّته القاهرة للأشياء؛ لأنّ الفاعليّة والفيض من خاصّيّة النور.

وغيره من الأنوار متناهية الكمال؛ لأنّها محاطة[٢] بما هو أتمّ منها وقاهر عليها، وإن كانت من حيث أفعالها وتأثيراتها غير متناهية؛ لأنّ هذه الحركات الدائمة إنّما دامت لمدد الأنوار القاهرة. فلها القوّة الغير المتناهية؛ لكمال نوريّتها الفائضة عن نور الأنوار. فنور الأنوار ـ جلّ وعلا ـ [وراء ما][٣] لايتناهى بما لايتناهى.[٤]

---

١. مر، حج (خ ل): بالشدّة والضعف والكمال والنقص.
٢. مر: ـ لأنّها محاطة.
٣. مر، حج: ورائه.
٤. حكمة الإشراق: ١٦٧

واعلم أنّ كلّ واحد من الأنوار المدبّرة[1] يمدّه صاحبه من الأنوار القاهرة؛ لأنّه لايأخذ المدد الجديد من نور الأنوار. فلابدّ في النسب العقليّة من تضاعف الإشراقات الغير المتناهية، بل هناك عجائب لاتحيط بها عقول البشر ما داموا في عالم الظلمة وعالم الأجرام. وكلّ ما نشاهد هنا من العجائب فهنالك ألطف وأعجب وأغرب بمراتب؛ فإنّا لمّا عرفنا هذا القدر ونحن أسراء بقيود هذه الأغلال لو لم يكن هناك إلّا هذا القدر، لكنّا قد أحطنا بها ونحن في الظلمات العائقة والعلائق المانعة. ومحال أن نحيط بتدبير نور الأنوار بقياساتنا واستنباطاتنا؛ لأنّ كوننا في الظلمات والتعلّق بالحجابات مانع من تلك المشاهدة ورؤية العجائب الغير المتناهية، بل جميع ما ذكروه منها وعرّفوه من عجائبها إنّما هو أنموذج قليل منها.

[نور الأنوار هو الفاعل الحقيقيّ مع الواسطة وبدونها]

ولمّا عرفت أنّه لايتصوّر بطريق العقل بل ولاعند الحسّ استقلالُ النور الناقص بالتأثير في مشهد نور أقوى منه وأكمل يقهره بكماله ويغلب عليه بشعاعه في نفس ذلك التأثير، بل[2] وفي نفسه؛ لتلاشيه واضمحلاله معه، وجب أن تعلم أنّ نور الأنوار ـ سبحانه ـ هو الفاعل الغالب مع كلّ واسطة. والمحصّل منها فعلها، بل هو القائم على كلّ فيض حصل؛ لأنّ الكلّ منه وبه وله. فهو بالضرورة الخلّاق المطلق والفاعل الحقيقيّ مع الواسطة وبدونها. وتلك الوسائط في الحقيقة شروط وحيثيّات وجهات وأسباب ناقصة حصل معها وبها التنزّل إلى مقام الكثرة والتعدّد. فليس شأن في الوجود ليس فيه شأنه. منه المبدأ وإليه المعاد. نعم! قد يتسامح المشايخ في نسبة الأفعال إلى

---

١. هامش مر: المراد بالأنوار المدبّرة النفوس المتعلّقة بالأبدان العنصريّة من النباتيّة والمعدنيّة والحيوانيّة والإنسانيّة. والمراد بالأنوار القاهرة النفوس المتعلّقة بالأبدان الفلكيّة المدبّرة لها؛ لقهرها على العنصريّات ووصول أثرها إليها. وأمّا العقول الفلكيّة فيسمّى الأنوار العقليّة، ومن إشراقاتها تستمدّ الأنوار القاهرة وهي تستمدّ من نور الأنوار. «منه قدّس سرّه».

٢. مر: ـ بل.

غيره على سبيل المجاز.[١]

فاعلم ذلك؛ فإنّه ينفعك في كثير من مطالبك الواردة فـي هـذا الكتـاب. واللّـه الموفّق للصواب.

❊ ❊ ❊

١. حكمة الإشراق: ١٦٩

[وجه البحث عن البرهان]

قوله: وقد صنّف العلماء في ذلك وأكثروا وطوّلوا في بحثهم وقصّروا. والتمس منّي بعض أعزّة الإخوان ممّن شأنه البحث في الأديان رسالةً مختصرة الأوزان قائمةً في مقام البرهان؛ ليصير المطلوب فيها في خير الوضوح والتجلّي ويسلم الناظر فيها من كثرة الخبط والتولّي.

[البرهان]

قال: البرهان هو القياس المؤلّف من اليقينيّات لإنتاج يقين، وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق لما في نفس الأمر غير ممكن الزوال، وهو المخصوص باسم العلم.

فبـ «الاعتقاد الجازم» يخرج الظنّ، وبـ «الثابت» يخرج التقليد، وبـ «المطابق» يخرج الجهل المركّب. وأمّا أنّه غير ممكن الزوال فلحصول علّة ثبوته ودوامها، ودوام العلّة يستلزم دوام المعلول، فزواله بزوالها، وما هو جازم فلايمكن زواله.

وإنّما خصّ مقام البرهان بالذكر؛ لأنّ مقامات الأقِيسة الموصلة إلى المطالب خمسة:

[مقامات الأقِيسة الموصلة إلى المطالب]

الأوّل: مقام البرهان المشار إليه. فإنّه يفيد اليقين بعد الترتيب الصحيح، وهو الحكمة المشار إليها في الكتاب العزيز[1]. وصاحبه يسمّى حكيماً.

---

١. الحكمة إصابة الحقّ بالعلم والعقل. فالحكمة من اللّه تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على

وفائدته حصول الاعتقاد الجازم العلميّ لينال به السعادة الأبديّة وبقاء النفس في العوالم النوريّة وارتقائها عن النقائص الموجبة لردّها أسفل السافلين.

الثاني: مقام الخطابة. وبه يحصل[١] الظنّ الغالب بقبول يُشبه الجزم. وهو القياس المركّب عن المقبولات والمظنونات بالترتيب الصحيح. وصاحبه يسمّى خطيباً.

وفائدته جذب العوام إلى الاعتقاد بالأمور الحقيقيّة وردعهم عمّا يوجب

غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات. وهذا هو الذي وصف به لقمان في قوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ**﴾ [لقمان/١٢]، ونبّه على جملتها بما وصفه بها. فإذا قيل في اللّه تعالى هو حكيم، فمعناه بخلاف معناه إذا وصف به غيره، ومن هذا الوجه قال اللّه تعالى: ﴿**أَلَيْسَ اللّهُ بِأَحْكَمِ الْحاكِمِينَ**﴾ [التين/٨].

وإذا وصف به القرآن فلتضمّنه الحكمة، نحو: ﴿**تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْحَكِيمِ**﴾ [يونس عليه السلام/١]، وعلى ذلك قال: ﴿**وَلَقَدْ جاءَهُمْ مِنَ الأنْباءِ ما فِيهِ مُزْدَجَرٌ * حِكْمَةٌ بالِغَةٌ**﴾ [القمر/٥ـ٤]. وقيل: معنى الحكيم المحكم، نحو: ﴿**أُحْكِمَتْ آياتُهُ**﴾ [هود عليه السلام/١]، وكلاهما صحيح؛ فإنّه محكم ومفيد للحكم، ففيه المعنيان جميعاً.

والحكم أعمّ من الحكمة، فكلّ حكمة حكم، وليس كلّ حكم حكمة؛ فإنّ الحكم أن يقضي بشيء على شيء، فيقول: هو كذا أو ليس بكذا، قال صلى الله عليه وآله: «إنّ من الشعر لحكمة» أي قضيّة صادقة، وذلك نحو قول لبيد: «إنّ تقوى ربّنا خير نفل». قال اللّه تعالى: ﴿**وَآتَيْناهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً**﴾ [مريم/١٢]، وقال صلى الله عليه وآله: «الصمت حكم وقليل فاعله» أي حكمة. ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ [آل عمران/ ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿**وَاذْكُرْنَ ما يُتْلى في بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللّهِ والْحِكْمَةِ**﴾ [الأحزاب/٣٤]. قيل: تفسير القرآن، ويعني ما نبّه عليه القرآن من ذلك: ﴿**إنَّ اللّهَ يَحْكُمُ ما يُرِيدُ**﴾ [المائدة/١]، أي ما يريده يجعله حكمة، وذلك حثّ للعباد على الرضا بما يقضيه. قال ابن عبّاس رضي الله عنه في قوله: ﴿**مِنْ آياتِ اللّهِ وَالْحِكْمَةِ**﴾ [الأحزاب/٣٤]، هي علم القرآن، ناسخه ومحكمه (المفردات في غريب القرآن: ٢٤٩).

١. حج: يحصل به.

اختلال نظام المعاش والمعاد؛ لتكمل نفوسهم وترتقي بسببه إلى المقام الأوّل. فهو سُلَّم إليه ليكون سبباً في نجاتهم من مهاوي الهلكة بسبب الجهل والأعمال الرديئة. وفائدته جليلة؛ لأنّ أغلب الناس وأكثرهم من لايحتمل البرهان في مبدأ سلوكه.

الثالث: مقام الجدل. وبه يحصل قطع الخصم وغلبه[١]. وهو القياس المركّب عن المقدّمات المسلّمة أو المشهورة مع الترتيب الصحيح. وصاحبه يسمّى جدليّاً.

وفائدته قطع أهل العناد في الدين والخلاف فيه وردعهم عن إضلال الخلق بإبطال شبههم وإلزامهم بالصواب وطريق الحقّ، لعلّهم أن يفيئوا عن ضلالهم أو يحترس عن سوء إضلالهم. ومنفعته جليلة؛ لأنّ به حفظ الملّة وحراسة الدين عن أباطيل المنتحلين[٢] له أو المغيّرين أو المعاندين بإبطال أقوالهم وإمحاق مذاهبهم ليحصل استقامة العوام بغلبهم[٣] وإظهار غلطهم.

الرابع: مقام الشعر. وهو المؤثّر في النفس؛ لأنّه القياس المركّب عن المقدّمات المخيّلة. وصاحبه يسمّى شاعراً.

وفائدته انبساط النفس أو انقباضها بالمدح والذمّ ليحصل ما يترتّب على ذلك من المنافع، بل ربّما يؤثّر في النفس أخلاقاً حميدةً كالكرم والشجاعة، وقد يؤثّر الحزن والبكاء وأضدادهما والنوم وضدّه، خصوصاً إذا كان جيّد الترتيب وأنشد

---

١. مر، حج (خ ل): غلبته.
٢. هامش حج: هم الذين يدخلون في الدين ما ليس منه ويخرجون ما هو منه.
٣. حج: بغلبتهم.

بصوت طيّب وألحان موافقة للحال المراد؛ فإنّه يؤثّر تأثيراً بليغاً.

الخامس: مقام المغالطة. وبه يحصل الغلط؛ لأنّه القياس المؤلّف عن مقدّمات باطلة مشبّهة بالصادقة، إمّا صورةً أو معنىً مع الترتيب الصحيح. وصاحبه يسمّى مغالطاً.

وفائدته أحد أمرين: إمّا أن يعرف للاحتراس عنه وهي أعظم فوائده، أو معرفته ليغالط به من يستعمل المغالطة من أهل الجدل؛ ليقطع مغالطته بمثلها.

والأغلاط كثيرة؛ لكثرة وجوهها وصعابة تميّزها عن الحقّ بسبب الاختلاط في الصور والموادّ، يحتاج المبرهن إلى معرفتها؛ لئلّا يقع في الغلط فيبعد عن إصابة اليقين. وتحقيق هذه المقامات وأحكامها وشرائطها على التفصيل مذكور في المنطق.

وإنّما اختار المصنّف في هذه الرسالة إيراد المقام الأوّل؛ لأنّ غرضه إيصال الطالب إلى اليقين الذي هو المخصوص باسم العلم، وهو لايحصل إلّا من البرهان.

أقول: مقامات الأقيسة خمسة:

[مقام البرهان]

الأوّل: «البرهان. وهو المركّب من المقدّمات اليقينيّة، سواء كان من ذاتها أو بسبب مقدّمات أخرى.

[أقسام البرهان]

وينقسم إلى لمّيّ وإنّيّ؛ لأنّ العلم بالأوسط يقتضي العلم بثبوت الأكبر للأصغر. فالأوسط إن كان علّة للأكبر فإن كان علّة لحصول الأكبر في الأصغر في

الذهن والخارج معاً، بأن يكون معطياً لعلّة انتسابهما في نفس الأمر وفي تصديق العقل، كما تقول: هذا متعفّن الأخلاط، وكلّ متعفّن الأخلاط محموم، فهذا محموم. فالأوسط وهو تعفّن الأخلاط علّة لحصول[1] الحُمّى وثبوتها ويسمّى برهان اللمّ. ولايشترط فيه أن يكون علّة لوجود الأكبر في نفسه مطلقاً، بل قد يكون علّة له مطلقاً كما في المثال.

وقد يكون علّة لثبوت الأكبر في الأصغر مع كون الأوسط معلولاً لوجود الأكبر. مثل: كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم، ينتج: كلّ إنسان جسم. فالحيوان الأوسط ليس علّة لوجود الجسم في الخارج، بل ثبوت الحيوانيّة للإنسان علّة لثبوت الجسم للإنسان.

وإن كان الأوسط علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن فقط دون الخارج ـ ليكون معطياً لعلّة حكم العقل بالنسبة ولايعطي الثبوت لتلك النسبة في نفس الأمر ـ فيسمّى برهان إنّ. مثل: هذا الشخص محموم، فأخلاطه متعفّنة. فالأوسط ـ وهو الحمّى ـ ليس علّة لحصول تعفّن الأخلاط، بل الأكبر ـ وهو تعفّن الأخلاط ـ علّة لحصول الحمّى، وإنّما الأوسط علّة لحكم العقل بحصول تعفّن الأخلاط.

والأوّل أحقّ باسم البرهان؛ لأنّ دلالة العلّة على المعلول أقوى وأتمّ من دلالة المعلول على العلّة.

[أجزاء العلوم البرهانيّة]

وأجزاء العلوم البرهانيّة ثلاثة: موضوعات ومبادٍ ومسائل.

---

١. مر: حصول.

فالموضوع هو الذي يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتيّة، كالوجود للعلم الإلهيّ والجسم للعلم الطبيعيّ والمقدار للهندسة والعدد للحساب.

والأعراض الذاتيّة ما يلحق الماهيّة إمّا لذاتها، كالتعجّب؛ أو لأمر أعمّ هو جزء داخل فيها، كلحوق الحركة للحيوان بواسطة كونه جسماً؛ أو بواسطة أعمّ ليس بجزء أو أخصّ، كلحوق الحركة للأبيض بواسطة الجسم ولحوق الكتابة للحيوان بواسطة الإنسان.

والمبادئ هي الحدود والمقدّمات؛ لأنّ المقدّمات قد لاتكون بيّنة بنفسها ولامسلّمة إلّا بعد تصوّر موضوعاتها ومحمولاتها، ولايتصوّر إلّا بالحدود.

فالحدود هي التصوّرات لماهيّة موضوع العلم ولماهيّة موضوع المقدّمات وماهيّة محمولها وأعراضها الذاتيّة.

والمقدّمات ما يثبت المطلوب بها، فإمّا بيّنة بنفسها ـ وهي اليقينيّات ـ أو غير بيّنة. فإن أخذت على سبيل وضع وتسليم إلى أن يبرهن عليها في علم آخر أو بعد حينٍ وكان مع طيب نفس بلاإنكار وعناد يسمّى أصولاً، وإن كان ذلك مع إنكار وعناد يسمّى مصادرات.

ثمّ المبادئ العامّة هي التي يشترك فيها سائر العلوم كالأوليّات. وقد يكون عامّة لعلمين أو أكثر كقولهم: الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ونصف كلّ شيء أقلّ من كلّه، وضِعفه أكثر منه؛ وقد يكون خاصّة بعلمٍ، وهي ما تكون موضوعاتها نفس موضوع ذلك العلم أو نوع موضوع ذلك العلم أو عرضاً ذاتيّاً له، ومحمولاتها أعراض ذاتيّة مساوية أو عامّة.

والمسائل هي القضايا المختصّة بكلّ علم وهي التي يشكّ في انتساب محمولاتها إلى موضوعاتها ويطلب برهانها في ذلك العلم.

وموضوعات المسائل قد تكون نفس موضوع ذلك العلم باعتبار ذاته، وقد تكون موضوعه باعتبار عرض ذاتيّ له، وقد تكون نوع موضوع ذلك العلم، وقد تكون موضوعها نوع موضوع العلم مع عرضيّ ذاتيّ له، وقد تكون عرضاً ذاتيّاً لموضوع العلم، وقد تكون عرضاً ذاتيّاً لنوع موضوع العلم، وقد تكون عرضاً ذاتيّاً لعرض ذاتيّ لموضوع العلم.

ومقدّمات البرهان يجب أن تكون ضروريّة إذا كان المطلوب ضروريّاً، وأن تكون ممكنة إذا كان المطلوب ممكناً، وكذلك الحكم في سائر الجهات.

[استعمال الضرورة في البرهان والقياس]

واعلم أنّ الضروريّ المورد في باب البرهان أعمّ من الضروريّ المورد في باب القياس؛ فإنّ الضروريّ في البرهان هو الذي يكون المحمول ضروريّ الثبوت للموضوع ما دام وصف الموضوع ثابتاً للموضوع وهو المشروط العامّ، فقد يكون الوصف دائماً بدوام الذات وقد لايكون. وأمّا الضروريّ في القياس فهو الذي حكم فيه بضرورة ثبوت المحمول للموضوع ما دام ذات الموضوع موجوداً، وهي الضرورة الذاتيّة.

فصار المقول على الكلّ في باب البرهان بعضاً من المقول على الكلّ في القياس؛ لأنّ المقول على الكلّ في القياس هو كون المحمول ثابتاً للموضوع أو مسلوباً عنه بالنسبة إلى كلّ فردٍ من الأفراد. ولايعتبر في ذلك شرط الضرورة، والمقول على الكلّ في البرهان لابدّ وأن يكون ضرورة النسبة بحسب وصف الموضوع موجودة».[1]

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٧٧/١

[أمّهات المطالب التصوّريّة والتصديقيّة]

ثمّ إنّا نقول: «المطالب إمّا تصوّريّة أو تصديقيّة. فالمطلب المتوجّه نحو التصوّر إمّا بمطلب ما أو بمطلب[١] أيّ، والمطلب المتوجّه إلى التصديق إمّا بمطلب لِم أو بمطلب هل. فالمطالب أربعة:

[مطلب ما]

الأوّل: مطلب ما. وهو إمّا أن يطلب به مفهوم الاسم؛ إذ ما لم يفهم الاسم لايمكن أن يحكم عليه أصلاً، أو تطلب به حقيقة الذات ـ إن عرف وجودها ـ؛ لأنّ قبل الوجود لايقال هناك حقيقة، بل يسمّى[٢] مفهوماً. فالحقيقة من حيث هي لاتعقل ولايشكّ في الوجود، بل ما عرض لها أنّها حقيقة. فإذا كان الشيء قبل الوجود يسمّى مفهوماً فعند الوجود يسمّى ذلك الشيء حدّاً أو رسماً[٣].

[مطلب أيّ]

الثاني: مطلب أيّ. ويطلب به تميّز الشيء عن مشاركه في الجنس أو في الوجود، وفي الجملة يطلب به التميّز في أمرٍ ذاتيّ أو عرضيّ.

[مطلب لم]

الثالث: مطلب لِم. وتطلب به علّة الشيء. فقد يكون بحسب القول، وهو

---

١. حج: ـ بمطلب.

٢. مر: سمّي.

٣. هامش مر: يفهم من هذا أنّ الحقيقة لايطلب بها إلّا بعد العلم بالوجود، أعمّ من أن يكون ذهنيّاً أو خارجيّاً. فقبل العلم بالوجود المطلوب بها يسمّى مفهوماً. وبه يعرف الفرق بين الحقيقة والمفهوم. «منه قدّس سرّه».

الذي يطلب به الحدّ الأوسط الموجب للجزم بصدق القول في القياس المنتج لذلك القول، كقولك: لِم كان العالم حادثاً؟ فيقال: لكونه ممكناً وكلّ ممكن حادث، فالعالم حادث.

وقد يكون بحسب الأمر نفسه، وهو ما تطلب به علّة وجود الشيء في نفسه من وجوده مطلقاً ومن وجوده على حال من الأحوال، كقولك: لِم كان المجرّد عن المادّة موجوداً؟ ولِم كان المغناطيس جذّاباً للحديد؟

[مطلب هل]

الرابع: مطلب هل. ويطلب به التصديق بأحد طرفَي النقيض. وهو إمّا بسيط أو مركّب. فالبسيط ما يطلب به وجود الشيء أو لاوجوده، كقولك: هل العنقاء موجودة أو ليست موجودة؟. والمركّب هو الذي يطلب به كون الوجود الذي للشيء أهو على حال كذا أو على صفة كذا أو ليس موجوداً عليهما، كقولك: هل الأنبياء مؤيّدون؟[1] أي هل هم موجودون على تلك الحال التي هي[2] وراء الوجود؟

[مطلب كيف وكمّ وأين ومتى]

فهذه المطالب الأربعة هي الأمّهات. و[3] أمّا مطلب كيف وكمّ وأين ومتى، فيستغنى عنها بمطلب هل المركّب؛ لأنّه إذا سئِل: كيف يكون زيد وكمّ طوله وأين مكانه ومتى زمان وجوده؟ يقوم مقام الأوّل منها: هل وجد زيد وهو أبيض

---

١. هامش مر: هذا مثال للوجود المقيّد بحال، والأوّل هو الوجود الغير المقيّد بحال. «منه قدّس سرّه».
٢. حج: ـ هي.
٣. حج: ـ و.

أو ليس بأبيض؟، ويقوم مقام الثاني: هل وجد زيد وطوله خمسة أذرع أو ليس؟، ويقوم مقام الثالث: هل وجد زيد وهو في البيت أو ليس؟، ويقوم مقام الرابع: هل وجد زيد في هذا اليوم أو ليس؟

[تقدّم المطالب بعضها على بعض]

ومطلب ما الذي هو بحسب مفهوم الاسم يتقدّم على جميع المطالب؛ لأنّ من لم يفهم الاسم يستحيل منه طلب الحقيقة الموجودة. وكذا لايمكنه أن يسأل: هل هو موجود؟ أو هل هو موجود بحال كذا؟ ويستحيل[١] أن يطلب العلّة في انتسابه إلى غيره أو العلّة في وجوده في الخارج أو في اتّصافه بصفة كذا؛ فإنّ ذلك كلّه إنّما يكون بعد مفهوم الاسم.

ومطلب هل البسيط يتقدّم على مطلب ما الذي بحسب الحقيقة؛ لأنّ الذي يطلب حقيقة أمر فإنّما يطلب حقيقية أمر موجود. فوجب أن يتقدّم علمه بوجوده وذلك بمطلب هل البسيطة.

ويجوز أن يكون الشيء موجوداً في ذاته مع الجهل أو الشكّ بوجوده. فيطلب معنى مفهوم الاسم الدالّ عليه؛ لأنّ طلب مفهوم الاسم مع الجهل أو الشكّ في وجوده جائز. فإذا أجاب عن مفهوم الاسم كان ذلك الجواب حدّاً بحسب الاسم، فإذا عرف وجوده يصير ذلك بعينه حدّاً بحسب الحقيقة. فعلم أنّ الجواب الواحد يجوز أن يكون حدّاً بحسب المفهوم وبحسب الحقيقة بالنسبة إلى شخصين أو إلى واحد في زمانين».[٢]

---

١. مر: مستحيل.
٢. نفس المصدر: ٣٩٧/١

[مقام الخطابة]

الثاني: «الخطابة. وهي صناعة علميّة كلاميّة، الغرض منها إقناع الجمهور من السامعين في كلّ فنّ يكون التصديق فيه بقدر الإمكان. فإنّ الإقناع تصديق بشيء مع اعتقاد إمكان خلافه، لكن النفس بما تسمعه من الخطابة تصير أميل إلى التصديق ممّا يخالفه وهو الظنّ الغالب.

[اشتراكه مع الخطابة وافتراقه عنه]

ويشترك مع الجدل في أنّهما يفيدان الظنّ وأنّهما يعمّان جميع المطالب وأنواع العلوم.

ويفترقان بأنّ الجدل ينظر في الأمور الكلّيّة دون الجزئيّة، والخطابة لاتختصّ بالأمور الكلّيّة؛ فإنّ أكثر منافعها في الأمور الجزئيّة. والجدل أنفع وأنجح في الإلزام، والمقصود بالقصد الأوّل منه الإلزام والغلبة. والخطابة تنفع في الأمور المدنيّة وتدبير المصالح الجزئيّة أكثر من منفعة الجدل والبرهان؛ فإنّها تؤثّر في النفوس تأثيراً بليغاً فتفعل بحسب ذلك، وإن لم يحصل التصديق اليقينيّ والمشهوريّ. وتأثير الخطابة عامّ وتأثير البرهان والجدل خاصّ. والنفوس العاميّة أقبل للخطابة وأفهم[1] لها وأطوع من كلّ نوع من أنواع العلوم. ولم يزل خطباء الملل يجذبون النفوس إلى آرائهم[2] ويميلون القلوب إلى أهوائهم بالحجج الاقناعيّة والأقيسة الخطابيّة.

---

١. حج: فأفهم.
٢. حج: رأيهم.

[أصول الخطابة]

وأصول الخطابة تنقسم إلى ما يتعلّق بالعقائد الإلهيّة، وإلى ما يتعلّق بالأعمال. فيستعان على الأوّل بالألفاظ الإقناعيّة والأقيسة الخطابيّة، ويستعان على الثاني بالمشاورة والمشاجرة والمنافرة. والمطلوب بالذات المصالح الجزئيّة في الاجتماع وأمور المعاش. وعمودها القول المفيد للإقناع لأهل الجمهور.

[مبادئ الخطابة]

ومبادئها من المشهورات الظاهرة، والمقولات المأخوذة عن الأشخاص الموثوق بصدقهم كالأنبياء والأولياء والأئمّة أو يظنّ بصدقهم كالحكماء والشعراء، والمظنونات. والقياس المؤلّف عن هذه القضايا يسمّى خطابة. والنتيجة ظنّيّة مقنعة بحسب الموادّ والصور معاً. ولايكون المواضع علميّة دقيقة؛ فإنّ العوام لاينتفعون بذلك، بل ينفرون ويستوحشون عنها، ولاتكون أيضاً واضحةً جليةً يستغنى عن ذكرها.

[أقسام الخطابة]

ولمّا كان استعمال الخطابة لنفع الجمهور وهي مخاطبة معهم فهي إمّا مشاورة تتعلّق بجذب نفعٍ أو دفع ضرٍّ[١] فتفيد إذناً أو منعاً إن تعلّقت بالمستقبل، وإن تعلّقت بالماضي فهي منازعة، فتوجب إمّا شكراً أو شكايةً أو اعتذاراً، أو تتعلّق بالحال وهي المنافرة، فتتعلّق بالافتخار بالحَسَب وتقتضي مدحاً أو ذمّاً.

والمشاورة غايتها إمّا اكتساب خيرٍ أو اجتناب شرٍّ. فالعظام منها ما تشتمل

---

١. حج: ضرر.

عليه الشرائع الإلهيّة والنواميس النبويّة والسياسات المتعلّقة بحفظ المُدُن وترتيب الحرب وأحوال الصلح وجمع الذخائر والموادّ، وكلّها مأخوذة من القوانين الكلّيّة التي يشرعها الشارعون بإعطاء الأصول الكلّيّة؛ فإنّه لضيق الوقت لايمكنهم بيان الجزئيّات الغير المتناهية على التفصيل. ثمّ يتمّها من يأتي بعدهم من الأئمّة والمجتهدين بتفريع الفروع وتفصيل الأحكام. وقد يؤخذ عن قوانين جزئيّة وهي الجزئيّات التي أشار إلى بيان مأخذها الواقفون عليها أو[١] إلى العمل بها في الأزمان والأشخاص كالحكّام والقضاة والمتوسّطين، كالفتوى الذي هو بيان حكم كلّيّ في صورة جزئيّة على وجه كلّيّ لايتعلّق بزمان وشخص معيّن.

وغير العظام وهي التي يشير إليها الخطيب الفطن.

[ما يجب على الخطيب]

فيجب على الخطيب أن يحثّ على اقتناء الفضائل ويمنع عن ارتكاب الرذائل ويعدّ الأنواع المنسوبة إلى الخير والشرّ وهو صلاح الحال وفسادها ممّا يتعلّق بسياسات الممالك والمُدُن والمنازل والنفوس، فيحسن شيء ويقبح شيء ويمنع ويسمح[٢].

والخير إمّا بدنيا كالصحّة والقوّة والحُسن والجمال والثروة والجاه والبخت والصيت[٣] والفصاحة والبلاغة وكثرة الأتباع والأعوان ووفور القوم وصلاح

١. حج: و.
٢. حج: يهيّج.
٣. الصيت: الذكر. يقال: ذهب صيته في الناس أي ذكره. والصيت والصات: الذكر الحَسَن. قال الجوهريّ: الصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس، دون القبيح (لسان العرب).

العشيرة، أو نفسانيّاً كالعلم والحكمة والذكاء والفطنة والسخاء والجود والزهد والشجاعة والعفّة والأخلاق الحميدة والسيرة المرضيّة وكثرة التجارب وجودة الصناعات. والشرّ ما يقابل هذه الأمور.

فيعدّ ما ينسب إلى النافع والضارّ كالطلب والاستعداد وانتهاز الفرص والجدّ وصحبة الأفاضل والأخيار، وينهى عن الكسل والبطالة واللهو واللعب وإيثار اللذّات وفوات الأسباب وتضييع الفرص وسوء التوفيق. ويعدّ في باب المنافرة بالأسباب التي يستعملها المنافر كالخوف من البارئ والعلم والحكمة وطلب الحمد والثناء والغنى. ويعدّ أنواع المدح والذمّ بالفضائل والرذائل.

وفي المشاجرات يجب على الخطيب أن يعدّ أنواعاً لأسباب الأفعال الضارّة[1] من حبّ البطالة واللهو واللعب والشرارة واستباحة الأموال والأعراض والفروج والدماء ومحاكاة الناس والاستهزاء عليهم.

وغير الضارّة ما يقابل ذلك وما يعدّه للاستدراجات. فما يحثّ على الغضب من مدح الاستهانة بالخلق والإضرار بالناس والوقاحة واللآمة[2] والكفران.

---

١. هامش مر: مثل قول الشاعر [ديوان المتنبّي: ٤٥٨]:

لايسلم الشرف الرفيع من الأذى ... حتّى يراق على جوانبه الدم

وقول الآخر:

من سالم الناس لم يسلم مقابله ... فمنهم وعاث ومنهم بالأذي سلماً

وفي المغني قول أبي الطيّب [ديوان المتنبّي: ١٠٢]:

ووضع الندى فى موضع السيف بالعُلى ... مضرّ كوضع السيف فى موضع الندى

«منه قدّس سرّه».

٢. اللآمة: مصدر من لأم، منه اللئيم: الدنيءُ الأصل، الشحيحُ النفس (لسان العرب).

ولتسكينه تحسين الاعتذار والتدارك والتواضع والاعتراف بالذنب والهشاشة عند لقاء الخلق والتخويف من الغاضب أو غيره ممّا يوجب التسلية[١] إمكان الدفع وأنّ تلافيه ممكن ورجاء التدارك سهل والتسلّي بحال الغير من الأقارب والأباعد. وما يوجب الخجالة فخوف الفضيحة وتصوّر شماتة الأعداء واستشعار الدنائة والاستهزاء. وما يوجب الصداقة والإيثار والإحسان بلامنّة وحفظ الأسرار وستر العيوب وحفظ الغيب والوفاء والمروّة وما يقابل ذلك لإبطالها. وهذه كلّها مبادئ انفعالات تحصل في النفس.

[أعوان الخطابة]

وأعوان الخطابة إمّا نصرة كالشهادة، أو حيلة تعدّ السامعين للإذعان كالاستدراجات. وقد تكون بحسب القائل كسمنه وحُسن هيئته[٢] وفضائله وشمائله وجودة حركاته وسكناته وعذوبة كلامه وفخامة منطقه وحُسن صورته وخشوعه وشدّة شوقه، فيبكي الناس بهيئته قبل الكلام. و[قد] تكون بحسب القول كتصرّفات الصوت والكلام من تليين وخفض تارةً ورفعهما أخرى ومن حنين وأنين[٣] وبُكاء. وبحسب المستمعين بإحداث انفعالات فيهم، فإن كان الغرض الاستعطاف فتحدث[٤] الرقّة، وإن كان الإغراء فتحدث القساوة، وإن كان الصداقة فتحدث المحبّة. والسامعون كمخاطب خصم وحاكم وأنظاره.

---

١. حج (خ ل): تصوّر.
٢. حج: كسمته وحسن هيبته.
٣. حج: أنين وحنين.
٤. حج: تحدث.

والتصديقات إمّا ثابتة بسنّة مكتوبة كوجوب الصلاة والصوم والحجّ، أو تثبت بالعقل كوجوب العدل والإنصاف.

وما يتعلّق بالألفاظ أن تكون حُلوة عَذبة فصيحة بليغة غير ركيكة ولاغريبة ولاوحشيّة وتكون حسنة الروابط جيّدة الانفصالات. ويربط كلّ كلام إلى ما يناسبه ويشاكله ويفصل عمّا لايناسبه ولايشاكله. ويزيّن الألفاظ بأنواع المجاز والاستعارات والتشبيهات ولايستكثر منها، وتكون موزونة مستحقّة ويذكر القرائن المناسبة. وأن يكون الخطيب في هيئة وزيّ يليق به في حال الخطابة من رقّة وهشاشة وحلم وطلاقة وغضب وتعبيس[1]. والعوام وضعفاء العقول أقبل للخطابة وأطوع[2] لقبول الاستدراجات من الخواصّ ولذلك يعظّمون المرتاضين ويفخّمون المساكين وإن كانوا من أهل البِدَع والأهواء.

والخطيب التامّ من أحاط بما ذكرناه. ويحتاج مع ذلك إلى قريحة وطبع؛ فإنّ كثيراً ممّن لاوقوف لهم على قوانين الخطابة خطبوا فأحسنوا ووعظوا فأقنعوا وأثّروا تأثيراً بليغاً، وخطب آخرون ممّن وقف على هذه القوانين الكلّيّة فقصروا ولم يجيّدوا؛ لأنّ القوانين الكلّيّة غير القرائح المطبوعة التي هي مرتاضة بجزئيّات ذلك الفنّ.

[الخطابة أفضل من الجدل]

واختلفوا في أنّ الجدل أفضل أو الخطابة. والحقّ أنّ الخطابة أفضل؛ لأنّ

---

١. عَبَسَ يَعْبِسُ عَبْساً وعَبَّس: قَطَّبَ ما بين عينيه. ويوم عابسٌ وعَبُوسٌ: شديد. منه قوله تعالى: ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّى * أنْ جاءَهُ الأعْمى**﴾ [عبس/٢ـ١]. (لسان العرب).

٢. مر، حج: أقبل.

الجدل لايفيد الإقناع للخواصّ ولاللعوام. ولأنّ الجدل خصومة وقهر، فلايحصل به الإقناع أصلاً، مع أنّ اللّـه تعالى يقول: ﴿**أدْعُ إلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتي هِيَ أحْسَنُ**﴾[1]، فتأخيره الجدل من الخطابة يدلّ على أفضليّة الخطابة. فالبرهان والخطابة يفيدان النفس الإقناع، والجدل مصروف على المقاومة. والبرهان والخطابة موجبان لإفادة ما ينبغي، والجدل لإزالة ما لاينبغي. والخطابة جارية مَجرى حفظ الصحّة، والجدل يجري مَجرى إزالة المرض، وحفظ الصحّة أفضل من إزالة المرض».[2]

[مقام الجدل]

الثالث: «الجدل. وهو ملكة صناعيّة يُتمكّن بها من تأليف الحجّة من المشهورات أو المسلّمات، فينتج نتيجة ظنّيّة. فالصناعة ملكة نفسانيّة بها يُتمكّن من استعمال موضوعات نحو غرض صادرة عن إرادة وبصيرة بحسب الإمكان. وليس من شرط الصناعة حصول القدرة أبداً، بل بحسب الإمكان؛ لأنّ الطبيب من أفاد الصحّة بحسب الإمكان، فكذلك الجدليّ من قوي على ذلك الفعل المذكور بحسب الإمكان.

[ردّ قول الغزاليّ في تعريف الجدل]

وذكر فيه الحجّة؛ ليدخل فيه القياس والاستقراء والتمثيل. وهذا أولى [من] قول الغزاليّ إلى أنّه منازعة تجري بين متعارضين لتحقيق حقّ وإبطال باطل؛ فإنّ

---

١. النحل/ ١٢٥

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٢٣/١

المنازعة إن كان الغرض منها تحقيق الحقّ وإبطال الباطل فلامنازعة تجري بين متعارضين هناك؛ إذ الكلام إن لم يفهمه السامع[1] طالبه بالتفهيم ولم ينازعه، وإن فهمه وجزم بالصحّة فلانزاع. وإن جزم بالفساد طولب ببيان[2] الفساد، فإن ذكر وجه الفساد يعود إلى التقسيم الأوّل وإن لم يفهم طلب التفهيم، وإن فهم فإمّا أن يجزم بالصحّة أو الفساد أو التوقّف. فالمتناظران إذا طلبا الحقّ لم يتنازعا.

وأيضاً الجدليّ ربّما جادل لأجل تحقيق الباطل وإبطال الحقّ لقوله: ﴿**ما يُجادِلُ في آياتِ اللّهِ إلّا الَّذينَ كَفَرُوا**﴾[3]. فليس من شرط الجدليّ أن يكون جداله لتحقيق الحقّ وإبطال الباطل.

وأيضاً تحقيق الحقّ يشتمل على تحقيق الباطل.

[مبادئ الجدل]

والجدل هو القياس المؤلّف من المشهورات عند الجمهور وأرباب الصنائع أو المسلّمات عند الخصم وفي ما بين أهل تلك الصناعة أو منهما لإنتاج قول آخر. والمشهورات والمسلّمات ربّما كانتا صادقتين وربّما كانتا كاذبتين. والمشهورات والمسلّمات قد تكون أوّلية وقد تحتاج إلى البيان، وهما لاتدخلان في الجدل من حيث إنّهما صادقتان أو كاذبتان أو من حيث الأوّليّة، بل من حيث الشهرة أو التسليم كقولك: كشف العورة والظلم قبيح.

---

۱. حج: المانع.
۲. مر: بيان.
۳. غافر/٤

[الغرض من الجدل]

والغرض تحصيل عدّة فوائد:

الأوّل: إقناع القاصرين وذوي الأفهام[١] الكثيفة عن الترقّي إلى درجة البرهان.

الثاني: إلزام خصوم الحقّ، وهم الذين لايستحقّون المخاطبة[٢] بالبرهان وإفحامهم[٣] ودفعهم بتلك الأقيسة الجدليّة المناسبة لطباعهم الجرميّة.

الثالث: أنّ الجدل بمعرفته تصير النفس معتادة مستمرّة على تركيب المقدّمات وتأليفها أيّ نوع كان، فيتمكّن الذهن من دفع الأسئلة وردّ ما يرد عليه من الخصوم[٤]، فيتدرّب طبعه ويشحّذ فكرته بكثرة الاعتراضات الجدليّة؛ فإنّها رياضات من أنفع الرياضات لطالب الحقيقة.

الرابع: حفظ الأوضاع الشرعيّة والنواميس النبويّة والمصالح المدنيّة.

الخامس: معرفته ليميّز عند النفس من غيره، فيفيد النفس قوّةً وزيادة اعتقاد في البرهان، فلايبقى تطرّق احتمال القدح والشكّ في الاعتقاد الحاصل من البرهان.

السادس: أنّ مصالح الإنسان الدنيويّة والأخرويّة لاتتمّ ولاتكمّل إلّا باعتقاد وجود الحقّ ووحدانيّته والجزم بحقيقة المبدأ والمعاد والجزاء بعد الموت. وهذه الأمور المهمّة إن لم تستند بالحجج والأدلّة المركّبة من المشهورات والمسلّمات

---

١. حج: الأوهام.
٢. مر: المجاذبة.
٣. هامش حج: بالفاء والحاء، أي أسكتهم في الخصومة أو لغيرها.
٤. حج: الخصم.

ضعفت وزالت عند تطاول الأزمنة؛ لأنّ تركّبها[١] من المقدّمات اليقينيّة لايفهمها العوام ويتحيّرون في إدراكها، فوجب تقريرها في قلوبهم بما يليق بهم من مقدّمات الجدل، فيصير رسوخ تلك العقائد في قلوبهم وأذهانهم سبباً لنظام المصالح الدنيويّة.

السابع: أنّ منكر الحقّ قد يبلغ في الجهالة والحُمق إلى حدّ لايبالي بإنكار اليقينيّات ولايمكنه إنكار المشهورات والمسلّمات؛ لأنّ إنكارها يُعَدّ من القبيح[٢] السمج[٣]، فيكون الجدل في حقّه أنفع من البرهان.

[تطوّر الجدل على مرّ العصور]

واعلم أنّ الجدل في هذا الزمان على خلاف ما كان عليه في الزمان القديم؛ لأنّ مداره على السائل والمجيب. والمراد بهما في الزمان القديم غير المراد بهما في هذا الزمان؛ لأنّ السائل عند أهل هذا الزمان هو الذي يبتدئ فيسأل الغير في مسألة معيّنة، فإذا أجاب بما هو مذهبه يكون مجيباً، ويكون الأوّل سائلاً. ثمّ إذا قرّر المجيب دليله في المسألة يكون السائل ساكتاً حتّى يتمّ المجيب الدليل، ثمّ يشرع السائل في اعتراض دليله بما يقرّر عليه من وجوه الاعتراضات وينازعه في صحّة المقدّمات التي هي مقدّمات دليله بوجوهٍ أخرى مشهورة مألوفة.

وأمّا في عرف القدماء فكان إذا عرف واحد منهم بمذهب في مسألة وكان يسأله واحد ويتسلّم من هذا المجيب مقدّمات كثيرة متبدّدة لاتناسب بينها، فإذا

---

١. حج: تركيبها.

٢. مر: + و.

٣. حج (خ ل): السميج. هامش حج: السميج بمعنى القبيح.

استوفى تلك المقدّمات ركّبها قياساً ينتج له نقيض مذهب المجيب، ويصير مفحماً لايمكنه دفع ذلك الإلزام. فجواب الأوائل كان على هذا الوجه، وهي أنفع وأتمّ فائدةً وأدلّ على قوّة الذهن من مناظرة أهل هذا الزمان.

[وجوب إنتاج المشهورات في مجلس واحد]

ثمّ إنّ المشهورات يجب أن يكون إنتاجها للمطلوب في مجلس واحد، فيحصل إمّا[1] الإقناع أو الغلبة، فإن لم يحصل إلّا في مجالس فلايكون المحاورة جدليّة، بل هو أولى بأن يسمّى تعلّميّة؛ لأنّ الإقناع والغلبة إذا كانا مقصودين وهما من الأمور السهلة، فلايتوقّفان على أمور كثيرة لاتتمّ إلّا في الزمان الطويل. فيجب على الجدليّ جمع المقدّمات المشهورة في ذهنه ويحفظها عن الأضداد؛ لأنّ ضدّ المشهور يكون شنيعاً في الغالب.

[أقسام المشهور]

والمشهور إمّا أن يكون مشهوراً في الغاية أو قريباً من الغاية، إلّا أنّه يحتاج إلى مثال. وقد لايكون في الغاية ولاقريباً منه، إلّا أنّه متى خطر في الذهن حمده العقل في أوّل وهلة لمناسبة في المحمودات[2] الحقيقيّة.

[السبب في الشهرة]

والسبب في الشهرة إمّا تعلّق المصلحة العامّة، مثل: العدل حسن والظلم قبيح،

---

١. حج: ـ إمّا.
٢. حج (خ ل): المشهورات.

وقد يكون لأجل الحياء والخجل والرحمة والقسوة أو المشابهة بينها وبين الواجب قبولها.

[المحمودات وأقسامها]

والمحمودات من المشهورات. فربّما كانت محمودة بحسب جمهور الخلق، وقد يكون بحسب أمّة عظيمة، وقد يكون بحسب طائفة وصناعة. مثال الأوّل: العدل حسن والظلم قبيح، ومثال الثاني: متابعة الشرائع الحقّة واجبة، ومثال الثالث قول القائل: رأي بقراط في الطبّ محمود ورأي فيثاغورس في الموسيقي محمود.

[الوصايا المختصّة بالسائل]

ويختصّ السائل أن يرتّب كلامه في ما فيه سؤاله ترتيباً كاملاً بحيث يندرج سؤاله فيه يسيراً يسيراً؛ لئلّا يعلم المجيب موضع الإلزام ويُخفي النتيجة، بأن يبتدئ بالمقدّمات البعيدة عن المقصود؛ لئلّا يسبق فهم[1] المجيب معها إلى إنتاج المطلوب ويمزجها بالأمور الغير المناسبة لمحلّ النزاع. فإذا تسلّمها أنتج المطلوب منها بالضرورة، فينخدع المجيب بتوهّمه أنّه ينتج ما لاينتفع به في المطلوب. ولايرتّب المقدّمات ترتيباً يظهر للمجيب لزوم النتيجة منها، فيمتنع من تسليم الضروريّات، بل يغافص[2] بالنتيجة من حيث لايعلم المجيب وجه اللزوم،

---

١. مر (خ ل)، حج: وهم.

٢. هامش حج: هكذا وجد، أي أخذ نفرٌ على غرّة. وفي نسخة آخر «يناقض» وفي آخر «يعالج».

فيتخيّل أنّه كالمستقيم الموافق له المناقض لنفسه.

وأن يظهر الإنصاف؛ ليطمئنّ إليه المجيب. ويثبت المطلوب بالمقدّمات على وجه الميل مدّعياً لظهورها وشهرتها؛ ليتوقّف المجيب عن منعها، حتّى يصير توقّفه كالتسليم. ويخلط المقصود بما ليس منه؛ ليخفى مطلوبه. ويؤخّر الكلام عمّا هو العمدة في الاحتجاج؛ لأنّ المجيب يعاند في الأوّل، ثمّ يضجر فيسامح في الأخير. ويستعمل مع الأفاضل القياس ومع غيرهم الاستقراء، ولايستعمل قياس الخلف، بل القياس المستقيم. ويصرّح بالنتيجة عند الوصول إليها على سبيل اللزوم والإنتاج، لا على سبيل السؤال.

[الوصايا المختصّة بالمجيب]

وما يختصّ المجيب أن يسلّم المشهورات من غير إنكار. ويحترز عن وقوع الإلزام مغافصة. ويتوقّف عن جواب ما لايفهم معناه ما لايفهم. وإن كان اللفظ مشتركاً أو مشكّكاً فيستفهم؛ ليتعيّن الغرض. ولايمتنع من تسليم الاستقراء عن الجزئيّات المحمودة، بل يستأنف قياساً آخر؛ فإنّه أولى من قبول الامتناع من الاستقراء الموجب لسوء ظنّ السامعين به. ويستفسر عن الاصطلاحات الغريبة والألفاظ المبهمة. وله أن يمنع مقدّمات السائل ويضمّ إلى ما يسلّمه قيوداً لايتوجّه إليه بسببها الإلزام. وأمّا التشويش على السائل بأفعال أو تحريكات وغيرهما ممّا يخرج عن الصناعة للغلبة والاستظهار فهو قبيح عند الفضلاء والعلماء؛ لدلالته على العجز.

[الوصايا المشتركة بين السائل والمجيب]

وما يشترك بين السائل والمجيب أن يتجهّز ويرتاض في الجدل وكثرة

الاحتجاج للإثبات والإبطال ويكون حاضرة في ذهنه[١] مع قوانين كلّيّة. وأن يكون له قوّة إيراد المقدّمات في المواضع المختلفة لإثبات كلّ مطلوب أو لإبطاله. وأن يأخذ من كلّ صناعة طرفاً صالحاً.

وتعميم الأحكام أولى بالسائل وتخصيصها أنفع للمجيب. وكذلك إقامة الحجّة أخصّ بالسائل والمناقضة والمعارضة والمقاومة أخصّ بالمجيب. وعلى السائل أن يهدم الشنيع، وعلى المجيب أن يحفظ المشهور، ويحترز عن مجادلة من يحبّ الرياسة والرياء ومن تعوّد منع المشهورات؛ لئلّا يفسد طبعه؛ فإنّ الطباع تنفعل عن الطباع وتسرق منها. فإن بُلي بمناظرة من يحبّ الرياسة والرياء ويؤثر الغلبة أو يتوقّف في المشهور، فيعاملهم بمثل معاملتهم له ولالوم عليه.

وقد قيل أنّ بروماخس اليونانيّ كان كثير التشوّف إلى مجادلة سقراط وقطعه وغلبته؛ ليترقّى إلى مرتبته ويحطّ من مرتبة سقراط الفاضل ويزيله عن مقامه. وكان يتعدّى عليه ويحيد[٢] عن الطريق اللائق في الجدل، فغالطه سقراط من جهة اشتراك الاسم فأسكته وأخجله وغلبه».[٣]

[مقام الشعر]

الرابع: الشعر. وهو ملكة علميّة يقدر منها على إيقاع تخيّلات تكون تلك التخيّلات مبادئ انفعالات نفسانيّة تكون مطلوبه. وإنّما لم يقل هاهنا إنّ الشعر

---

١. حج (خ ل): نفسه.

٢. يحيد: أي ينفر ويهرب. يقال: حاد عن الشيء يحيد: مال عنه وعدل. منه قوله تعالى: ﴿**ذلِكَ ما كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ**﴾ [ق/١٩] (مجمع البحرين).

٣. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٠١/١

صناعة؛ لكون الشعر ليس بصناعة، بل الشعر [هو] الذي يصدر عن الصناعة.

[منفعة الشعر]

ومنفعة الشعر[١] في الأخلاق والتدابير المنزليّة والسياسات المدنيّة الجزئيّة، وقد ينفع في الأمور الإلهيّة.

وذكر الشيخ أبو عليّ أنّ منافع الشعر تقرب من منافع الخطابة؛ لأنّ الاستعانة إنّما تكون في جزئيّات الأمور لا في كلّيّاتها. والشيخ الإلهيّ زعم أنّ لها نفعاً عظيماً لاسيّما في الأمور الإلهيّة، حتّى أنّه فضّل القضايا الشعريّة على الواجب قبولها. وأكثر أهل المنطق يزعمون أنّها قد تكون أنفع من الخطابة؛ لأنّ نفوس العوام تميل إلى التخيّل، فهي لها أطوع منها للإقناع. والسبب في ميل نفوسهم إلى التخيّل التذاذها به لذّة المحاكاة؛ لأنّها[٢] صدور مثل شيء، فتلتذّ النفس بإدراكها قدرةً وقوّةً، وهو كمال ملائم النفس، واللذّة إدراك الملائم.

[المحاكاة وأقسامها]

والمحاكاة قد تكون طبيعيّة قوليّة كما يصدر عن البَبَّغاء[٣]، وطبيعيّة فعليّة كما يصدر عن القِرد، وإمّا أن يكون المحاكاة صناعيّة تحاكي الشيء بمطابقة على ما هو عليه، أو تحاكيه مع تحسين كصورة الملائكة ومع تقبيح كصورة الجنّ.

---

١. حج: + تكون.
٢. حج (خ ل): لكونها.
٣. هامش حج: الببّغاء (بثلاث باءات أولاهنّ وثالثتهنّ مفتوحات والثانية ساكنة وبالغين المعجمة)، الطائر الأخضر يسمّى بالدرّة (بدال مهملة مضمومة)، والناس يحتالون لتعليمه بطرق عدّة. وعن الزمخشريّ: الببّغاء تقول: ويل لمن كانت الدنيا همَّه [مجمع البحرين: ١/ ١٤٩].

[الشعر عند القدماء والمحدَثين]

والشعر محاكاة صناعيّة. وهو عند الحكماء القدماء كلام مخيّل مسجّع لا كما هو عليه الشعر في زماننا هذا؛ فإنّ الشعر عند المحدَثين كلام موزون بالأوزان العروضيّة متساوي الأركان مقفّى، ولايعتبرون التخيل، وهذا متّفق عليه في اللغة العربيّة والفارسيّة والتركيّة.

وأمّا عند الأمم القديمة السالفة من اليونانيّين والسريانيّين والعبرانيّين[1] فلم ينقل عنهم ولاعن أحد من قدمائهم شعر موزون، بل نقِل عنهم ما هو كالأسجاع الشبيهة بالنثر من غير قوافٍ. ثمّ إنّهم بعد ذلك اختلطوا بالعرب والفِرق، فتعلّموا منهم ذلك الأسلوب وصنعوا شعراً موزوناً يدخل في العروض والقوافي على قانون[2] أهل زماننا.

وكلام المعلّم الأوّل يدلّ على أنّ الشعر ما كان له وزن في زمانهم. واصطلاحه بأنّ الشعر يوقع أثراً في النفس يشبه التصديق في انقباضها وانبساطها وإيثارها وكراهتها وميلها وإعراضها وتسهيل الأمور وتهويلها وتعظيمها وتحقيرها كقولك: العسل مرّة مهوّعة مقيئة، فتنفّر النفس عنه، وللخمر أنّه ياقوتة سيالة مفرّحة، فيسهّل شربه وتميل النفس إليه، وللسمّ بأنّه خمر لذيذ، فيقدم عليه.

فالكلام الشعريّ قياس مؤلّف من قضايا توقع في النفس تخيّلاً يشبه التصديق. فقد يكون أوّليّة كضرورة الموت؛ فإنّها تؤثّر في النفس قبضاً، وقد يكون مشهورةً كأحوال الجنّة والنار.

---

١. هامش مر: وكذا الهنديّين. «منه قدّس سرّه».
٢. حج (خ ل): قوانين.

والشعر التامّ قد يحاكي الكلام المخيّل كالنثر المجرّد عن التقفية المخيّل، وقد يكون بالألحان[١] كالأصوات التأليفيّة، وقد يكون بالأوزان كالإيقاعات الرقصيّة، وقد يكون باللحن والوزن والكلام كالشعر المقترن بالنغمة.

[أقسام المحاكاة]

والكلام يحاكي بالألفاظ أو بالمعاني كمحاكاة الإيقاعات والنقرات، أو بهما جميعاً. ويكون بحسب جوهره، كما إذا كانت فصيحة جزلة متينة فتحاكي الاقتدار والصنعة، كقول امرئ القيس:

وما ذرفت عيناكِ إلّا لتضربي — بسهمَيكِ فى أحشاء[٢] قلب مقتَّل[٣]

وقد يكون بحسب المعاني إذا كانت غريبة لطيفة كقوله:

كأنّ قلوب الطير رطباً ويابساً — لدى وكرها العُنّاب والحَشَف البالى[٤]

أو بالمعاني معها، كما إذا كانت العبارة بليغة فتؤدّي حقّ المعنى اللطيف بلازيادة ولانقصان. والتي بالحيلة فصناعة[٥] البديع. والصنعة فبعضه يختصّ بالشعر المنظوم، وبعضه بالكلام المنثور، وقد يتشاركان فيه كالوزن والرديف.

وقد تقع في الألفاظ مشاكلات ومخالفات إمّا تامّة أو ناقصة. فالتامّة باتّفاق

---

١. مر: بألحان.

٢. مص: أعشار

٣. ديوان امرئ القيس: ٣؛ شرح المعلّقات السبع للزوزنيّ: ١٣؛ إعجاز القرآن: ٦٣، ١١١؛ تاج العروس: ٢٢٦/٧، ٦٨/١٥؛ لسان العرب: ٥٧٣/٤، ٥٥١/١١

٤. منقول عن الملك الضلّيل أيضاً في: ديوان امرئ القيس: ١٤٥؛ أسرار البلاغة: ١٦٨؛ إعجاز القرآن: ٥٩؛ الأمالي للمرتضى: ١٢٥/٢؛ تاج العروس: ١٣٩/١٢؛ لسان العرب: ٢٠٦/١

٥. حج: فبصناعة.

الألفاظ كالعين والغين، أو باتّفاق الجوهر واختلاف التصريف كالسمك والسمّاك. والناقصة بتقارب الألفاظ إمّا في الجوهر كالعليم والعظيم، أو الجوهر والتصريف كالسهاد والسها. والمخالفة أن يقع أحد اللفظين على شيء ويقع الآخر على ما يخالفه كالرحمة وجهنّم. ولأهل البيان في هذا الفنّ مصنّفات عديدة[١] فليطلب منها.

[المحاكيات الشعريّة]

والمحاكيات الشعريّة قد تقع ببسائط، كزيد قمر، وقد تكون بمركّب كقول من قال في الهلال لمّا قارنه الزهرة:

كأنّه قوس من فضّة يُرمى ببندقة من ذهب

وقد تكون بذوات ظاهرة كقول الشاعر:

وهزّ الريح أردافاً ثقالاً وغصنا فيه رمّان صغار[٢]

ومخفيّة كقوله:

إذا نحن سمّيناك خِلنا سيوفنا من التيه فى أغمادها تتبسّم[٣]

فقد حاكى الجماد بحيّ ناطق شبّه به كريم فسرّه ذلك، فتبسّم.

١. مر: عدّة.
٢. منقول عن أبي نواس كما في: ديوان الصبابة: ٦٣
٣. منقول عن المتنبّي كما في: ديوان المتنبّي: ٤٠٢؛ شرح الواحديّ لديوان المتنبّي: ٦٥٠؛ شرح معاني شعر المتنبّي: ١١٦؛ الحماسة المغربيّة: ١٦٢؛ الصبح المنبّي: ٣٦٥؛ العرف الطيّب: ٥٥٧؛ الموضح في شرح شعر أبي الطيّب: ١٥٠٢؛ سرقات المتنبّي: ١٢٩؛ شرح التبيان: ١٥٠٨؛ معجز أحمد: ٨١٦

[محاكيات الأحوال]

وأمّا محاكيات الأحوال فكقوله:

أوجــدننى فوجدن حزناً [واحداً   متنــاهياً] فجعلنه لى صاحــباً[١]

شبّه محاكاة حال هو الحزن بجسم هو الصاحب، وهو خفيّ في العمل.

[تقسيم المحاكاة بالتشبيه والاستعارة والروائع]

ثمّ المحاكاة إمّا محاكاة تشبيه أو استعارة أو روائع. فالتشبيه إمّا ما[٢] يحاكي بـه الشيء شيئاً آخر، ويعرف أنّها محاكاة بحرف التشبيه، مثـل كـاف التشـبيه ومثـل وكأنّما، أو لايكون كذلك، بل يحاكي الشيء بوضع شيء آخر مكانه.

والاستعارة قريبة من التشبيه، إلّا أنّ الفرق بينهمـا أنّ الاسـتعارة لايكـون فـي محاكاتها حرف التشبيه، كقوله:

لسان الحال أفصح من لسانــى   وعين الطبع طــــامحة البكاء

والروائع فهي القائمة مقام ذات المحاكـاة لكثـرة الاسـتعمال. فلـذلك لاتكـاد توقّف على كونها محاكاة، كقولهم: الكريم بحـر والملـيح غـزال والقـدّ غصـن، ونحوها. فإذا تركّبت صار تشبيهاً واستعارة، كقوله: يـا قمـراً فـي غصـن [نقـا][٣]، وقول[٤] الآخر: غصن على [نقا] عليه رمّـان. وإذا كانـت المحاكـاة محـالاً تسـمّى

---

١. منقول عن المتنبّي كما في: ديوان المتنبّـي: ٤٥؛ المنصـف للسـارق والمسـروق منـه: ٣١٧؛ النظام في شرح شعر المتنبّي وأبي تمام: ٩٣٦

٢. حج (خ ل): بأن.

٣. مر: نفا؛ حج: نقاره (وكذا ما يليه).

٤. مر: قوله.

خرافات، وقد تكون أحسن وأملح من المحاكاة الصحيحة بحسب الأحوال. وأعداد مواضع المحاكاة وأنواعها لايمكن في المخيّلات؛ فإنّ المخيّلات كلّما كانت أندر وأغرب كانت ألذّ وأعجب.

[الشعر موسيقي وعروض ومنطق]

واعلم أنّك إذا اعتبرت القياس الشعريّ وجدته عين الموسيقي باعتبار أصل وزنه، وإذا اعتبرته بالأوزان المعتبرة عند العرب فهو العروض، وإن اعتبرته من حيث التأليف من المقدّمات التخيّليّة فإنّه يقوم مقام التصديق، فهو منطق.

[شرائط مقدّمات القياس الشعريّ]

وليس من شرط مقدّماته أن تكون صادقة أو كاذبة أو ذائعة أو شنيعة، بل أن يكون مخيّلة. وأكثرها محاكيات الأشياء بالأشياء، كمحاكاة الشجاع بالأسد والوجه الصحيح بالبدر. ولايجب أن يكون كلّ المخيّلات محاكيات، بل كثير منها قد يخلو عنها، وإن كان المقصود هو التخيّل؛ فإنّ الأقاويل الحِكميّة إذا أوردت موزونة سمّيت شعراً عند العرب مع خلوّها عن التخيّل والمحاكاة. ولو كان فيها محاكاة وتخيّل بلاأوزان لم تسمّ شعراً عند العرب. وأجود الأشعار وأحسنها ما جمع الوزن والقوافي مع التخيّل والمحاكاة، وأن يكون متضمّناً للكلام الحِكميّ العلميّ والروايات المهمّة الصادقة بألفاظ فصيحة بليغة. ومعرفة الوزن يعرف بعلم العروض بحسب الاستعمال، وتظهر حقيقته في علم الموسيقي».[1]

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٣٩/١

[مقام المغالطة]

الخامس: «المغالطة. وسمّاها المعلّم الأوّل بلغته [سوفسطيقا][1]، ومعناه تبكيت المغالطين وهو قهرهم وغلبهم بالحجّة. وعرف فيها وجوه المغالطات ليتميّز مَن يريد التمويه والتشبيه بالحكيم المحقّق. والمغالطة قياس ينتج نتيجةً تناقض وضعاً معيّناً، فيكون تبكيتاً. فإن كان حقّاً كان برهانيّاً، أو مشهوراً كان جدليّاً، وإلّا فمغالطيّاً يُشبه البرهان، أو مشاغبيّاً يُشبه الجدل. والمغالطة والمشاغبة مشابهة بالبرهان والجدل في مادّة أو صورة أو فيهما.

والآتي بالمغالطة يسمّى غالط في نفسه مغالط لغيره.

[سبب وقوع المغالطة]

وسبب وقوعها قصور في جوهر النفس بعدم التمكّن من التميّز بين ما هو من ذات الشيء وبين ما هو من غيره، ولولا هذا القصور لما تمّت للمغالطين صنعة؛ لأنّها صناعة تمويه وكذب.

[نفع المغالطة]

ونفعها ليس بالذات، بل بالعرض. وهو أن لايغلط في نفسه، ولايغالطه الغير، ويكون له قوّة يتمكّن بها من مغالطة المغالط. وقد يستعمل للتدرّب وتشحيذ الذهن أو للامتحان أو للعناد.

[موادّ المغالطة]

وموادّها الوهميّات والمشبّهات لفظاً أو معنىً، فهي قياس مؤلّف منها لتغليط

---

١. مر: سوفسطانيا؛ حج: سوفسطائيّة.

الخصوم وانقطاعهم.

[أقسام الغلط]

والغلط الواقع إمّا أن يكون في الصورة أو في المادّة أو فيهما جميعاً.

[أقسام الغلط في الصورة]

فأمّا الغلط من الصورة، فأن لايكون على هيئة شكل من الأشكال المعتبرة لعدم تكرّر الوسط في القياس، مثل: بعض المنقوش فرس، وكلّ فرس حيوان، لينتج: بعض المنقوش حيوان. ومثل: الإنسان له شَعر، وكلّ شَعر ينبت، لينتج: الإنسان ينبت؛ لأنّ المحمول في الصغرى بتمامه ليس بموضوع في الكبرى.

أو يكون على هيئة بعض الأشكال، لكنّه لايكون على هيئة الضروب المنتجة، مثل: الإنسان حيوان، والحيوان جنس، لينتج: أنّ الإنسان جنس. والغلط من جهة أنّ الكبرى ليست كلّيّة؛ لأنّها لو كانت كلّيّة لكذبت؛ فإنّه كلّ ما يقال له حيوان يصدق عليه أنّه جنس؛ لأنّ الجنس إنّما يصدق على الحيوانيّة المقيّدة بقيد العموم، وهي الصورة الذهنيّة.

وقد ينضمّ إلى الأصغر ما يوجب الغلط، مثل: الإنسان وحده ضاحك[١]، وكلّ ضاحك حيوان، فينتج: الإنسان وحده حيوان. والغلط من تركّب الصغرى من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة إلى الإنسان. فالموجبة: كلّ إنسان ضاحك، والسالبة: لاشيء من غير الإنسان بضاحك. فإذا ضمّمنا الموجبة إلى الكبرى كان هكذا: كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحك حيوان، إنتج صادقاً. وإذا ضمّمنا السالبة

---

١. حج: ضحّاك (وكذا ما يليه).

إلى الكبرى لم ينتج شيئاً؛ لوجوب كون صغرى الأوّل موجبة.

وقد يحصل الغلط بأن يؤخذ موضوع النتيجة لا على ما وضع في الصغرى، مثل: الفلك المحدّد للجهات جسم لاجهة فوقه، وكلّ جسم لاجهة فوقه غير منخرق، لينتج: أنّ كلّ فلك لاينخرق. وموضوع الصغرى كلّ فلك؛ فإنّه لاتصحّ نسبة الأوسط إلى ذلك.

وقد يقع في الأكبر مثل ذلك مثل: أرسطو كامل، وكلّ ما هو كذلك فهو الحكيم، لينتج: أنّ أرسطو هو الحكيم. فقد زيدَ في الأكبر ما يقتضي الحصر ولم يكن في الأصغر ذلك.

ومثله أن يكون المطلوب مغايراً للنتيجة، كمن أقام البرهان على امتناع وجود الإلهَين وكان دعواه استحالة وجود قديمَين ولم يبيّن[١] أنّ الإلهيّة لازمة للقديمَين. وعند رعاية الأجزاء لايقع هذا الغلط. فبالجملة إذا اختلّ أحد الشروط المعتبرة بحسب الكمّ أو الكيف أو الجهة لم يحصل الإنتاج.

[أقسام الغلط في المادّة]

وأمّا الغلط بسبب المادّة، فمنه ما يكون بسبب المصادرة على المطلوب، وهو أن يكون الأصغر والأوسط شيئاً واحداً عبّر عنه بلفظين مترادفين، مثل: الإنسان بشر، وكلّ بشر ضحّاك، لينتج: الإنسان ضحّاك. والكبرى والمطلوب شيء واحد من جهة المعنى.

أو تكون المقدّمات ليست أبين من المطلوب، مثل: هذا الشيء جوهر؛ لكونه

---

١. حج (خ ل): يتبيّن.

جزء الجوهر، وكلّ ما هو جزء الجوهر جوهر، لينتج: أنّ هذا الشيء جوهر. فإنّه إنّما يستقيم بعد تصوّر الشيء بجميع أجزائه؛ فإنّ ذلك الشيء إذا كان مثل الأبيض فإنّه جوهر من جهة موضوع البياض لا من جهة بياضه، مع كون البياض جزءً للأبيض من حيث هو أبيض. فالأبيض يكون جوهراً من جهة محلّ البياض فقط، لا من جهة الجزئين جميعاً ـ أعني البياض والمحلّ ـ فلايلزم من حمل الجوهر على مجموع الجزء الصوريّ والجزء العرضيّ باعتبار أن يكون البياض جوهراً.

ومنه ما يكون بسبب كذب المقدّمات في أنفسها؛ لكونها مشبّهة بالصادقة، فقبلها العقل لأجله. وتلك المشابهة إمّا في اللفظ أو في المعنى. والأوّل إمّا بسبب اشتباه لفظ بلفظ أو بسبب اشتباه اللفظ بالمعنى. فالاشتباه اللفظيّ المحض فقد يكون بسبب الاشتراك أو المجاز.

فالذي بسبب الاشتراك فما يكون بسبب نفس اللفظ المشترك، مثل: الواجب الوجود إن كان موجوداً فإمّا أن لايمكن أو يمكن. فإن لم يمكن يلزم أن يكون الواجب ممتنع الوجود؛ إذ كلّ ما لايمكن وجوده ممتنع، فيكون الواجب ممتنع الوجود وهو محال. وإن أمكن وجوده كان ممكن العدم؛ فإنّ كلّ ما يمكن وجوده يمكن عدمه، فيكون الواجب ممكن العدم.

وحلّه أنّ الإمكان مشترك بين العامّ والخاصّ. فإن كان المراد الإمكانَ العامّ فيسلّم أنّ الواجب ممكن بهذا المعنى، ولايلزم أن يكون الممكن بهذا المعنى ممكن العدم فحسب، بل يكون إمّا واجب الوجود أو ممكن العدم. وإن كان المراد به الخاصّ فلايكون الواجب ممكناً بهذا المعنى؛ فإنّ ما ليس بممكن بهذا المعنى لايلزم أن يكون ممتنعاً، بل يلزم أن يكون إمّا واجباً أو ممتنعاً.

ومثل قول القائل: فصول الجواهر كيفيّات، وفصول الجواهر جواهر، لينتج: بعض الكيفيّات جواهر. وهذا الغلط بسبب اشتراك الكيفيّة على الفصول وعلى الهيئة القارّة.

وما يكون بسبب هيئة اللفظ، كالقابل مثلاً؛ فإنّه على صيغة الفاعل، وقد يظنّ بعضهم أنّ القبول فعل.

أو يكون بسبب تصريف اللفظ، مثل: ضرْبُ زيد (بالسكون)، فيحتمل أن يكون زيد ضارباً ويحتمل أن يكون مضروباً.

أو يكون بسبب الوقف والابتداء، مثل قوله تعالى: ﴿**وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾[١]؛ فإنّ الوقف على اللّه يقتضي كون الواو في ﴿**وَالرَّاسِخُونَ**﴾ للابتداء، ويلزم أن يكون معرفة التأويل منحصرة في اللّه تعالى. ومع الوقف على ﴿**وَالرَّاسِخُونَ**﴾ يكون الواو للعطف؛ فلاينحصر علم التأويل فيه تعالى، بل الراسخون في العلم مشاركون في علمه.

أو يكون بسبب انصراف الكنايات، مثل قول القائل: كلّ ما يعلمه الحكيم فهو يعلمه. فيجوز عود الضمير إلى الحكيم وإلى كلّ ما يعلمه. وعوده إلى الحكيم يعاند عود الكلام إلى كلّ ما يعلمه؛ فإنّ الحكيم يعلم الحجر، فيلزم أن يكون حجراً، فتكون القضيّة كاذبة، بخلاف عود الضمير إلى ما يعلمه.

أو بسبب حرف العطف، مثل: الخمسة زوج وفرد. فإنّ المراد إن كان بجمع الأجزاء فهو حقّ؛ لأنّ الخمسة حصلت من زوج وهو الاثنان، ومن فرد وهو الثلاثة. وإن كان جمعَ الصفات كذبٌ؛ لامتناع اجتماع صفتي الزوجيّة والفرديّة

---

١. آل عمران/٧

في الخمسة.

وأمّا الغلط باعتبار المجاز، فمثل[١]: الباريء تعالى نور، وكلّ نور محسوس، لينتج: أنّ الباريء تعالى محسوس. وغلطه من حيث إنّ لفظ النور يقع للنور العقليّ ويقع[٢] للنور الحسّيّ. ثمّ استعماله في النور العقليّ بطريق المجاز.

ومثل: العرض زائد على السطح؛ لقولهم سطح عريض وغير عريض. فصحّة هذا الإطلاق يدلّ على زيادته. وغلطه نشأ من استعمال العرض مجازاً، كما قيل: لون أبيض. والأبيض هو ما يوصف بالبياض، فاللون العرضيّ كيف يكون هو الأبيض الموصوف بالبياض الذي هو الجسم الجوهريّ؟ فالاحتياط في التجوّزات واجب، فقد وقع بسببها غلط كثير.

ومنه الواقع بسبب الاشتباه اللفظيّ، كأخذ العدميّ مكانَ العدم، كمن سمع أنّ الهيولى عدميّة، فيحكم عليها بأنّها عدم.

وأمّا اشتباه اللفظ بالمعنى فهو كما قيل: إنّ الاسم هو المسمّى. فإذا حقّق الحال فقد تسلّم أنّ اسم المسمّى قول أو لفظ لم يثق به، مع أنّ من المسمّى ما ليس من هذه الأمور في شيء. وكذلك المسمّى بالنار حارّ ولفظها لايفعل ذلك. ومن هذا غلط بعضهم حيث قال: إنّ الحدّ إذا نظر إليه من حيث إنّه الحيوان الذي هو بعينه الناطق كان واحداً، فالحدّ هو المحدود، فإذا نظر إليه من حيث التركيب فهو غير المحدود. وغلطه من حيث إنّه نسي أنّ الحدّ قول دالّ على ماهيّة الشيء، فالقول الذي هو الحدّ يمتنع أن يكون عين المحدود. وهذا اشتباه لفظيّ.

---

١. حج (خ ل): كما قيل.
٢. حج: + لفظ النور.

والاشتباه بحسب[١] المعنى فقد يكون بسبب تركيب المفصّل وهو الصادق مفصّلاً لامركّباً، مثل أنّ النفس تصدق عليها الجوهريّة وتصدق عليها القوّة أيضاً مفصّلاً. فإذا ركّب فقال: إنّ[٢] النفس جوهر بالقوّة، حصل من لزوم هذا التركيب أنّ النفس غير جوهر بالفعل.

وقد يكون بسبب تفصيل مركّب، وهو الصادق مركّباً لامفصّلاً، كما يقال: الجسم يطلق على الهيولى والصورة. ومراده أنّه يقال على المجموع، فظنّ سامعه أنّه يقال على أجزائه مفصّلاً، فوقع في الغلط.

ومثله ما يصدق على الخمسة أنّها زوج وفرد، أي أنّها حصلت من عدد زوج ومن عدد فرد، فيظنّ من ذلك أنّ كلّ واحد منهما يصدق عليهما على سبيل التفصيل.

وقد يقع بسبب إيهام العكس، مثل من سمع أنّ كلّ ما في الجهة فهو موجود، فيحكم على الظنّ أنّ كلّ موجود في الجهة.

ومثله: الفلك متناهٍ، وكلّ متناهٍ ينتهي إلى خلأ أو ملأ، لينتج: أنّ الفلك ينتهي إلى خلأ أو ملأ. والغلط نشأ من إيهام العكس في الكبرى؛ فإن الصادق هو قولك: كلّ خلأ أو ملأ متناهٍ، ولايصدق عكسه وهو أنّ كلّ متناهٍ ينتهي إلى خلأ أو ملأ، الذي هو نفس الكبرى.

وقد يكون بسبب غفلة في اللازم أو الملزوم. فما يكون بإعطاء حكم الشيء للازمه الأعمّ ليتعدّى منه إلى مشاركاته العامّة مثل: الإنسان حادث لأنّه جسم،

---

١. حج (خ ل): بسبب.
٢. حج: ـ إنّ.

وكلّ جسم حادث؛ فالإنسان حادث. وهو غلط؛ لجواز كون علّة الحدوث هو كونه إنساناً أو جسماً عنصريّاً، فلايتعدّى الحدوث إلى كلّ جسم.

وقد يستعمل هذا كثير من الفقهاء، فيضيفون الحكم إلى الأمر العامّ فيقولون: إنّ الحركة لايمكن بقاؤها؛ لأنّها عرض، فيكون البياض والسواد والطعوم والروائح وغيرها من الأعراض كذلك. ولو فتح هذا الباب ليصحّ[1] معه أن يقال: الحجر جماد؛ لأنّه موجود أو شيء، ليلزم أنّ كلّ موجود أو شيء جماد. أو يقال: البياض والطعم يجتمعان؛ لأنّهما عرضان، ليلزم منه اجتماع كلّ الأعراض حتّى الحرارة والبرودة والبياض والسواد.

وما يكون بسبب أخذ لازم الشيء مكانه، مثل: أنّ البياض مفرّق للبصر؛ لكونه لوناً، فكلّ لون مفرّق للبصر. فيتعدّى الحكم إلى غير البياض من الألوان. وغفل عن أنّ التفريق إنّما هو بنفس خصوصيّة كونه بياضاً.

ومنه ظنّ بعضهم أنّ مفهوم النوع هو مفهوم الفصل بعينه، وظنّ أنّ قولنا: إنّ الجوهر متحيّز، أنّه نفس الجوهريّة.

وما يكون أخذ الشيء علّةً للازمه، مثل: لو لزم من الاشتراك في الأخصّ الاشتراك في الأعمّ كان عدم الاشتراك في الأخصّ يستلزم عدم الاشتراك في الأعمّ. وهو خلاف الواقع؛ فإنّ الإنسان والفرس المقرونين بالفصول يشتركان في الأعمّ كالحيوانيّة. وغلطه من حيث إنّه ظنّ أنّ[2] الاشتراكَ في الأخصّ المستلزم للاشتراك في الأعمّ علّةٌ متعيّنةٌ لوجوب الاشتراك في الأعمّ، وليس الأمر كذلك؛

---

١. مر: يصحّ.
٢. مر: ـ أنّ.

فإنّه قد لايكون علّةً مطلقاً، كالكتابة والضحك اللازمان للإنسان، مع أنّه ليس أحدهما علّةً للآخر. أو يكون علّةً ولايكون متعيّنةً، بل لها بدل آخر.

وما يكون بأخذ اللزوم مكان العلّة للدور الفاسد، مثل: الأبوّة تتوقّف على البنوّة والبنوّة تتوقّف[1] على الأبوّة، فتوقُّف كلّ منهما على الآخر يقتضي عدم حصولهما عيناً وذهناً. ووقوع هذا الغلط من أخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء. والتوقّف الفاسد إنّما يكون في ما به الشيء لا ما مع الشيء. والشيئان إذا كان كلّ واحد منهما لايوجد إلّا مع الآخر فحصولهما يكون معاً، بخلاف ما إذا كان كلّ منهما علّةً للآخر، فيلزم تقدّم كلّ منهما على المتقدّم عليه، فيلزم أن يتقدّم على نفسه.

ومن هذا ينحلّ ما قيل: إنّه لايتصوّر أن يكون شيئان موجودان معاً بالضرورة؛ لأنّه إن لم يكن أحدهما علّةً للآخر فيوجد كلّ واحد منهما بدون الآخر. وإن كان بغير المتضايفين غير جائز؛ فإنّ نسبة الحجّة إلى المتضايفين وغيرهما واحدة. فإنّ لك أن تقول: المتضايفان إن لم يكن لأحدهما مدخل في وجود الآخر فلايوجدان معاً، وإن كان لكلّ منهما مدخل في إيجاد الآخر فيجيء الدور. فإن اعتذروا بأنّ المتضايفين لاوجود لهما في الأعيان منعنا ذلك؛ إذ جميع المشائيّين يقولون إنّ لهما تحقّق في الأعيان ووجود. وإن قلنا إنّهما في الأذهان فتعقّلهما يكون معاً، فجاء لزوم المعيّة أيضاً وصار من جملة ما لايتصوّر الشيء إلّا معه.

ومن هذا الباب ما يكون بسبب اختلاف جهة التعلّق، كما يقال: إنّ الأب

---

١. مر: ـ تتوقّف.

يتوقّف على الابن؛ لأنّه لايكون أباً إلّا عند حصول الشيء الذي هو الابن. والابن يتوقّف على الأب فيقدّم عليه الأب؛ فإنّه لولا الأب لم يكن للابن حصول، وهو دور. والغلط فيه أنّ ذات الشخص الذي وصف بالبنوّة تتقدّم على أبوّة الأب بالذات؛ فإنّها لو لم تكن لم يكن الأب أباً، فقد تقدّمت على أبوّة الأب دون ذاته. والأب تتقدّم ذاته على ذات الابن وبنوّته وأبوّة نفسه. فلم يقع الدور من جهة واحدة.

ومنه ما يقع بسبب الدور الغير الممتنع، مثل: كلّ دُجاجة فإنّها تتوقّف على بيضة وكلّ بيضة فإنّها تتوقّف على دجاجة، فيكون دوراً. وحلّه من جهة أنّ كلّ دجاجة تتوقّف على بيضة تكون من غير الدجاجة المتوقّف عليها تلك البيضة بالعدد. فهو دور غير ممتنع الوجود، بل هو واقع في الأعيان. هذا بحسب الشخص، لابحسب الأمر الكلّيّ الذي لاوجود له في الأعيان ليتوقّف وجوده على شيء. وأمّا بحسب الذهن، فتعقّل البيضة والدجاجة الكلّيّتان لايتوقّف أحدهما على الآخر. فهذه المغالطة كلّها بطريق اللزوم واختلاف جهاته وبسبب أخذ اللازم علّةً.

ومنه ما يكون بسبب إعطاء ما هو معدوم أحكامَ ما هو موجود. فمنه أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل، كقول صاحب الجزء: لو كان الجسم المتناهي قابلاً للقسمة إلى غير النهاية، لكان ما لايتناهى محصوراً بين حاصرين، وهو محال. وهذا الغلط إنّما نشأ من ظنّه أنّ القسمة إلى غير النهاية في الجسم حاصلة بالفعل، وهو خطأ؛ فإنّ القسمة المذكورة إنّما هي بالقوّة لابالفعل ليلزم المحال المذكور.

ومنه قول بعضهم: لو كانت الحركات غير متناهية في الأزل لكانت إمّا شفعاً

أو وتراً، وعلى كلا التقديرين يلزم تناهيها. وغلطه من حيث أن يتصوّر الحركات المعدومة الغير المتناهية لها كلّ مجموعيّ أو يتصوّر أن يكون لهـا كـلّ مشـتمل على جميع الآحاد، وليس الأمر كذلك.

ومنه ما يكون بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوّة، مثل قول القائل: الهيـولى بالقوّة لابالنسبة إلى ذاتها، بل بالنسبة إلى ما يقبلها من الصور والأعـراض. وهـي في ذاتها جوهر، والقوّة نفسها لايكون جـوهراً، فـالهيولى مـن حيـث الجوهريّـة حاصلة بالفعل، وإن كان ذلك الحصول يتوقّف على علل فليس[١] شرط ما حصـل بالفعل أن لايكون علّةً. فيتركّب قياس ويكون غلطه ناشئاً مـن عـدم نقـل الحـدّ الأوسط بكلّيّته، كقولك: الهيولى ذات قوّة، وكلّ قوّة عدميةٌ فـي ذاتهـا، فينـتج: أنّ الهيولى عدميّة في ذاتها.

ومن الغلط أخذ العدم المقابل للوجود ضدّاً، كمن أخـذ الشـرّ ضـدّاً للخيـر، والظلمة ضدّاً للنور، ولاشيء من المتضادّين عن مبدأ واحد، فيلزم أن يكون للشرّ والظلمة مبدأ غير مبدأ الخير والنور؛ فتكون الظلمة ذات تدبّر الأشياء[٢]. وحلّـه أنّ الشرّ ليس ضدّاً للخير ولاالظلمة للنور؛ لأنّهما عدميّان يقابلان الخير والنور تقابـل العدم والملكة، فلاوجود لهما في الخارج والضدّان وجوديّان.

ومنه ما يكون بسبب أخذ العدم والملكة مكانَ الإيجاب والسلب، كما يقـال: البارئ تعالى إمّا متّصل بالعالم أو منفصل عنه، فإمّا أن يكون داخلاً في العـالم أو خارجاً؛ فإنّ الإيجاب والسلب لايخرج عنهما شيء. وهـو غلـط؛ مـن حيـث إنّ

---

١. حج: + من.
٢. هامش حج: وفي نسخة مصحّحة قد ضرب من قوله «فتكون» إلى قوله «الأشياء»، فتدبّر.

الانفصال عدم الاتّصال في ما من شأنه الاتّصال. فما لايمكن عليه الاتّصال لايمكن عليه الانفصال. وكذلك الخروج والدخول. ألاترى أنّ الجهل والعلم والعمى والبصر لايصحّ حملها إلّا على من يتّصف بالبصر والعلم. وفتح هذا الباب يوجب أن يثبت للبارئ تعالى من كلّ متقابلين أحدهما، فيلزم أن يكون إمّا عاقراً أو ولوداً.

ومنه ما يكون بسبب أخذهم السلب مكانَ العدم المقابل للوجود وأخذ اسم الأعدام كلّها على وجه واحد. فإنّ بعض الحكماء الذين يثبتون أنّ الظلمة انتفاء النور في ما يمكن عليه النور يقتصرون على مجرّد هذه الدعوى ويقولون: الهواء ليس بمظلم ولامضيء. وهو بناء على أنّه قابل غير النور وإذا لم يقبل النور لايسمّى مظلماً؛ فإن أخذ هذا بيّناً بنفسه فهو غلط. وكيف يكون كذلك؟ وقدماء الحكماء وسلّاك الأمم يرون أنّ كلّ ما ليس بنور ولانورانيّ فإنّه يكون مظلماً حتّى لو قيل بوجود الخلأ كان مظلماً. وأمّا أسماء السلوب كالقدّوسية والفرديّة والسلام فإنّها عندهم سلب مادّة أو سلب قسمة أو سلب عيوب من غير اشتراط الإمكان فيها؛ لكونها مقولةً على الذوات المفارقة التي ليس لها إمكان وجود هذه الأمور. فلينظر المتفطّن أنّ الاسم إذا دلّ على انتفاء شيء فهل يدلّ مع ذلك على أنّ الانتفاء مع الإمكان أو على الانتفاء فقط؟ فإنّ كلا القسمين واقعان في الوجود.

ومنه إثبات المذهب بإبطال مذهب الخصم إذا لم يكن النزاع في طرفي النقيض الذي يلزم من إبطال مذهب الخصم إثبات مذهب نفسه، بل بينهما واسطة. وممّا يناسبه أخذ ضدّ الشيء ضدّاً للازمه، وهو باطل؛ لأنّ الحرارة تُضادّ البرودة ولاتُضادّ العرضيّة واللونيّة.

وأبو الحسن الأشعريّ ارتكب هذا في إثبات كلام الحقّ فقال: وجدنا كلّ من

ليس بمتكلّم أخرس. فحكم بأنّ الكلام والخَرَس متضادّان، فحكم بأنّه تعالى لـو لم يكن متكلّماً لكان أخرس؛ لأنّه في الشاهد كذلك. ثمّ أثبت للبارئ شيئاً سـمّاه كلام النفس ولم يثبت له الكلام الذي أخذه ضدّاً للخرس؛ فـإنّ الكـلام النفسـيّ ليس ضدّاً للخرس؛ فإنّه يثبت مع الخرس؛ لعـدم اشـتراطه بـالحرف والصـوت، فيجتمع مع الخرس، فلايكون ضدّه. فبطل قوله: إنّ الكلام والخرس ضـدّان وإنّ الخرس لايزول بكلام النفس.

ومنه إثبات أحد النقيضين لبطلان دليل الآخر فيقتضي الثاني، كقول من قـال: إنّا أبطلنا أدلّة حدوث العالم فيثبت قدمه. وغلطه من حيث إنّه إنّما لزم ذلك مـن إبطال نقيضه، لا من إبطال دليل نقيضه. فإنّه يمكن أن يكون النقيض صحيحاً مع بطلان الدليل، وعجز الخصم عن إقامة البرهان عليه لايدلّ علـى بطـلان دعـواه؛ لأنّ عدم العلم بحقّيّة[1] الشيء لايدلّ على بطلان ذلك الشيء.

ومن هذا الباب حُكم من حكَم أنّ عدم إدراك الشيء يـدلّ علـى عـدم ذلـك الشيء، فحكَم بأنّ اللون في الظلمة ليس بموجود؛ لأنّا لانراه، وكلّ ما لانراه فهـو عدم. وهو غلط؛ فإنّ عدم إدراك الشيء لايدلّ على عـدم الشـيء؛ لجـواز كونـه موجوداً غير مدرَك.

ومن الغلط أخذ جزء العلّة مؤثراً، مثل قولهم: الإنسان إنّمـا كـان سـميناً لأنّـه حيّ، والبارئ تعالى حيّ، فيصحّ عليه. والغلط من حيث إنّ الحياة إنّما هي جـزء علّة صحّة السمن، وللعلّة جزء آخر وهو الآلات الجسمانيّة وهـي غيـر موجـودة للبارئ.

---

١. حج: بحقيقة.

ومن هذا قولهم: إنّ الحَصاة[١] الصاعدة تقاوم الرحى[٢] النازلة، ولو منعتها زماناً لوقع بين حركتي الحصاة زمان سكون. وعلّته أنّ لميل الحصاة نسبة إلى الرحى وليس مثله، فيقاوم ميل الحصاة ميل الرحى زماناً ينقص عن زمان مقاومته ميل الرحى للحصاة على مقدار نقصان ميل الحصاة عن ميل الرحى.

وحلّه أنّه إذا كان لميل الحصاة نسبة إلى ميل الرحى لايلزم أن تقاوم الرحى زماناً ينقص عن زمان مقاومته ميل الرحى للحصاة بمقدار ما ينقص ميل الحصاة عن ميل الرحى. فإنّ جماعة من الناس إذا اشتغلوا بتحريك حجرٍ مسافةً لايلزم أن يقدر واحد منهم على تحريكه أصلاً، فضلاً [عن] أن يحرّكه بعض من تلك المسافة. فلايلزم أن يكون جزء العلّة مؤثّر أجزاء من الأثر.

ومن الغلط ما يكون بسبب إهمال الجهات والاعتبارات. فإنّ بعض الجهات قد يثبت لذات الشيء وهي لغيرها، مثل قولهم: عدم القديم لايكون لذاته وإلّا لم يوجد، ولالعدم الحادث، والقديم لاينافيه.

وحلّه أنّه يلزم من هذا أن لايتقدّم لعدم ما يوجب عدمه ولايدلّ على كونه ممتنع العدم لذاته. فإذا ادّعي أنّ أمر كذا ممتنع الوجود، فيحتاج أن لايكون امتناعه بسبب خارج، فيكون ممكناً في ذاته، فإنّ الممكن لاينعدم إلّا باعتبار أمر خارج. وبهذا السبب وقع غلط كثير، فليتفطّن له.

ومنه ما يقع بسبب الفرض. فإنّ المحال قد يلزم من نفس الفرض لا ممّا

---

١. الحَصى: صِغار الحجارة، الواحدة منه حَصاة (لسان العرب).

٢. الرحى: الحَجَر العظيم. قال ابن برّيّ: الرحا عند الفرّاء يكتبها بالياء وبالألف؛ لأنّه يقال: رَحَوْت بالرحا ورَحَيْتُ بها (لسان العرب).

لأجله الفرض، مثل قول المتكلّمين في امتناع إلهَين إنّه لو أمكن، فأراد أحدهما أن يوجد حركة في جسم والآخر يريد سكوناً فيه، فإن لم يقع مقدوراهما بقي الجسم لامتحرّك ولاساكن، وإن وقع يلزم أن يكون متحرّكاً وساكناً معاً، أو وقع مقدور أحدهما فيلزم عجز الآخر. والأقسام باطلة؛ فالإله واحد.

ووجه الغلط أنّ المحال إنّما لزم من فرض اختلاف إرادتهما، لا من نفس وجودهما أو من المجموع من حيث هو مجموع دون أجزائه. فاحترِز من مثل هذه المغالطة، فإنّ الكتب بها مشحونة.

ومنه ما يكون بسبب أخذ الاعتبارات الذهنيّة عينيّةً واقعةً في الخارج، مثل قولهم: الوجود وصف للماهيّات واقع في الأعيان، وللوجود نسبة إلى الماهيّة التي اتّصفت به. ثمّ لنسبة الوجود وجود ولذلك الوجود نسبة أخرى، ثمّ لهذه النسبة وجود إلى غير النهاية، فيلزم التسلسل. والغلط فيه أخذ الأمر الذهنيّ عينيّاً واقعاً في الخارج.

ومثل[1] قول القائل: إنّ أمر كذا إذا امتنع في الأعيان، فإن[2] كان امتناعه واقعاً في الخارج فيكون الموصوف بالامتناع الذي هو في الخارج موجوداً في الخارج، فيلزم أن يكون الممتنع[3] في الخارج. ويلزم منه وجود شريك الباريء؛ لأنّ امتناعه واقع في الخارج. وحلّه أنّ الامتناع أمر اعتباريّ ذهنيّ لاتحقّق له في الخارج، فلايكون واقعاً في الخارج ليحتاج إلى موصوف فيه يقوم به.

---

١. حج: مثله.

٢. مر: ـ فإن.

٣. حج: + موجوداً.

ومنه قولهم: لو كان العدم متصوّراً لكان متميّزاً، وكلّ ما هو متميّز فهو موجود في الخارج، لينتج: لو كان العدم متصوّراً لكان موجوداً في الخارج.

وحلّه أنّ تالي الصغرى ـ وهو المتميّز ـ إن كان هو المتميّز في الخارج فيمتنع الصغرى؛ لكون المتصوّر الذي هو مقدم الصغرى ليس يلزم أن يكون متميّزاً في الخارج. وإن كان هو المتميّز في الذهن فتصير القضيّة: لو كان العدم متصوّراً في الذهن كان متميّزاً في الذهن. فصدقت القضيّة، لكن يكون المتميّز الموضوع في مقدّم الكبرى إن كان هو الخارجيّ لم يتكرّر الوسط، وإن كان هو الذهنيّ فالكبرى ممنوعة؛ إذ لايجب أن يكون كلّ متميّز في الذهن موجوداً في الخارج[1]؛ لأنّ المستحيلات والممتنعات والاعتبارات الذهنيّة متميّزة في الذهن، وليس لها تحقّق في الوجود. فإيّاك والغفلة عن مثل هذه المغالطة، فإنّها كثيرة الوقوع في كتب القوم.

وأكثر وقوع الغلط في المتّصلات يكون بسبب دعوى لزوم ما لايلزم، أو وضع ما لايجوز وضعه، أو رفع ما لايجوز رفعه، وفي المنفصلات بسبب إهمال قسم منها وأخذ غير الحقيقيّة حقيقيّة أو بالعكس.

ومنه قولهم: العرض لايبقى زمانين؛ لأنّه لو بقي زمانين لاستحال عدمه؛ لأنّ عدمه إمّا بانتفاء شرطٍ أو لانتفاء أمرٍ له مدخل. وهو محال؛ لعود الكلام إلى ذلك الأمر بأنّه ما الذي أعدمه؟ ولاعدمه لقدرة القادر عليه؛ فإنّ العدم غير مقدور عليه، ولالوجود الضدّ؛ فإنّه ليس إبطال الوارد للسابق أولى من العكس، فيكون عدمه لاستحالة بقائه زمانين.

---

١. حج: الأعيان.

والغلط فيه أنّه لم يستوف القسمة، فيجوز أن يكون عدمه لاللضدّ، بل لما يستدعي وجود الضدّ بخصوصه. ألاترى أنّ الحرارة كيف أبطلت البياض مع كونها ليست بضدّ البياض ـ لاجتماعها معه في أوّل الأمر ـ ثمّ تبطله بعد ذلك عند مكثها؟

ومنه قولهم في الضدّين إنّ الحرارة ليست بإبطال البرودة أولى من العكس. وهو فاسد؛ فإنّه يجوز أن يقوى أحدهما على الإبطال بواسطة ممدٍّ من الخارج، فيصير أولى، كالنار الممدّة للحرارة المتقوّية بذلك على إبطال برودة الماء.

ومنه أخذ المشهورات أوّليّات، مثل: لو عجز البارئ عن جمع الضدّين لزم أن يكون ناقصاً. فيقتصر على مجرّد الشهرة، وهو غلط؛ فإنّ القدرة إنّما تتعلّق بالممكنات لابالمحالات. وكذلك أخذ الوهميّات أوّليّةً.

ومنه ما يقع بسبب أخذ الكلّيّ المجموعيّ مكان كلّ واحد ومكان الكلّ، مثل: الأفلاك لها نفوس، فكلّ فلك له نفس.

ومنه أخذ البعض السوريّ مكان البعض الحقيقيّ، كقولهم: بعض الزنجيّ أبيض. فيحتمل أن يكون أسنانه ولحمه، ويحتمل أن يكون بعض أفراده. فأخذ أحدهما مكان الآخر غلط.

ومنه باعتبار الجهات، كما توصف سوالب الجهات والسوالب الموصوفة بالجهات كلّاً مكان الآخر، فإنّ السالبة الضروريّة غير سالبة الضرورة والسالبة الوجوديّة غير سالبة الوجود.

ومنه [قولُ مَن] ادّعى عدم وقوع أمر ويعلّل بعدم الأولويّة لأجل طبيعة موجودة في عالم التضادّ، مثل أنّه لايجوز قيام العلم بعضو، فإنّه ليس قيامه بعضو أولى من قيامه بعضو آخر. وهو خطأ؛ لجواز أن يتخصّص ذلك العضو بأمر

خارج غائب عنّا، كما تخصّص بعضنا بالذكور وبعضنا بالأنوثة.

وأمّا الغلط بسبب اشتباه الحقّ بالباطل في الصورة والمادّة فيعرَف الغلط فيه بالإحاطة بالقسمين السالفين، فلايفتقر إلى استيناف.

فهذه الجملة من الأغاليط هي أمّهات المغالطات وهي أهمّ أجزاء المنطق؛ لأنّه إنّما وضع للعصمة من الخطأ والغلط. فالمغالطات أهمّها نفعاً، وبه تبّين مراتب أهل العلم والحكماء ومعرفة أحوال الأفكار والآراء. فيجب الاستكثار منها، فإنّ الاستقصاء عليها متعذّر، ولكن استحضار الآلة مع ما ذكرناه نِعم المُعين على ذلك، واللّه الموفّق والهادي».[١]

❊ ❊ ❊

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٤٧/١

[وجه تسمية رسالة *مسلك الأفهام*]

قوله: فأجبتُ الملتمس واستعفتُ الطالب بالقبس من المقتبس، وصنّفت هذه الرسالة في وقت عجيب، وسمّيتها بـ *مسلك الأفهام في علم الكلام*. ومن واهب الجود ومفيض العناية استمداد[1] أنوار الهداية.

قال: لمّا كان المصنّف باحثاً في هذه الرسالة على طريقة المتكلّمين سمّاها باسم فنّهم الذي لأجله سمّوا متكلّمين. فاحتيج للشارع فيه إلى معرفته إجمالاً ومعرفة موضوعه ومبادئه ومسائله وغايته والحاجة إليه؛ ليكون طالباً لمعلوم عنده، محترساً عن العبث في طلبه، شديد العناية به.

[كلّ علم لابدّ له من موضوعٍ ومبادٍ ومسائل]

فنقول: كلّ علم لابدّ له من موضوعٍ ومبادٍ ومسائلٍ. فموضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتيّة لذلك العلم، ومبادئه هي الأمور التي يتوقّف عليها الشروع فيه، ومسائله هي المطالب المثبتة فيه بالبرهان. فمعرفة علم الكلام إجمالاً إنّما يكون برسمه.

[موضوع علم الكلام]

وقد عرّفه بعضهم بأنّه ما يبحث فيه عن الأعراض الذاتيّة للموجود من حيث

---

١. مو، حج (خ ل): استمدّ.

هو هو على قاعدة الإسلام.

وعرّفه آخرون بأنّه ما يبحث فيه عن ذات اللّه وصفاته وأفعاله وأفعال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

واحترزوا بالقيد المذكور فيهما عن الفلسفة الإلهيّة؛ فإنّها تبحث عن ذلك، لا على قانون الإسلام، بل على قواعد الفلاسفة.

وأمّا موضوعه فعلى التعريف الأوّل هو الموجود من حيث هو هو، وعلى التعريف الثاني هو ذات اللّه وذات الممكنات.

[مبادئ علم الكلام]

وأمّا مبادئه فمن الجواهر والأعراض وما يلحقهما من اللوازم والعوارض، بل الموجود وجميع عوارضه على التعريف الثاني. وعلى التعريف الأوّل فمن العلوم التصوّريّة الحاصلة عن المفهومات العامّة، كالمعقول والمعلوم والمتصوّر والذوات والهويّات والحقائق وما يلحقها من العوارض.

[مسائل علم الكلام]

وأمّا مسائله فهي مطالبه المثبتة فيه ببراهينه، كمسألة حدوث العالم واختيار الصانع ووحدته تعالى وعدله.

[غاية علم الكلام]

وأمّا غايته فتكميل النفس بالمعارف الحقّة؛ لتصل بها إلى كمالها الممكن لها، لتشابِه الأنوار المجرّدة وتتّصل بالعالم المقدّس وتتّصف بالقرب إلى حضرة الربوبيّة، فتنال السعادة الأبديّة والبهجة السرمديّة.

[وجه الحاجة إلى علم الكلام]

وأمّا وجه الحاجة إليه فظاهر، من حيث إنّ نوع الإنسان إنّما يتخلّص عن صفة الحيوانيّة بالتحلّي بالعلوم الحقيقيّة والأعمال المرضيّة؛ إذ لولاه لكان كسائر الحيوانات؛ لأنّ القوى الحيوانيّة فيه أكثر من القوى الملكيّة وأقوى وأشدّ. ولذلك كان ميل النفس المدبّرة إليها أغلب؛ لأنّ بها عمارة مدينتها التي هي مُلكها ومستواها ـ أعني البدن ـ ولاريب أنّ المحصّل لعمارته إنّما هو قوّتي الشهوة والغضب اللذين هما القوّة البهيميّة والسبعيّة، وتسمّى النفس باعتبار غلبتهما عليه بالكلّيّة باسمهما، وكانت العناية الإلهيّة تقتضي تخليص نوع الإنسان عن هذه المعايب لما خصّه به من التكريم والتعظيم على سائر الأنواع الحيوانيّة؛ فأيّده بالنفس الناطقة المدرِكة للمعقولات وجعل جميع القوى وآلاتها خوادم لها، وأمر النفس الحيوانيّة بطاعتها؛ لتحصل على وفق ما في العناية. فعلم أنّ المخلّص لها إنّما هو التحلّي بالصفتين المذكورتين، فاحتاج كلّ عاقل إلى ذلك غاية الحاجة ووجب بطريق العقل وأيّده النقل الشريف، وأعانه عليه بالتكاليف السمعيّة المؤدّية إلى ذلك والنبوّات والألطاف منّاً منه على المكلَّف ورحمةً له وإشفاقاً عليه وجذباً له عن علائق الطبيعيّات ومصائد الظلمات.

[سبب تسمية هذا العلم بعلم الكلام]

وأمّا السبب في تسميته بعلم الكلام فلوجوه:

الأوّل: أنّه لمّا كان باحثاً عن المعبود بالحقّ والاطّلاع على معرفة كمالاته، كان أحقّ بالتكلّم فيه من سائر العلوم وأسبق منها ومن جميع أنواع الكلام، فسمّي به.

الثاني: أنّ العالِم به والمستحضر لقوانينه يصير له قوّة التكلّم في سائر العلوم،

فسمّي به.

الثالث: أنّ الواصل فيه ينتهي إلى حالة يقول فيها: نهيتُ عن الكلام.

الرابع: أنّ علماءه طالت به ألسِنَتُهم على غيرهم من أهل الفنون.

الخامس: أنّ المتكلّم فيه كالمتكلّم في سائر العلوم.

السادس: أنّ المتقدّمين من أهله كانوا يعَنوِنون فصول مباحثهم بلفظ كلام، فيقولون: كلام في القدرة، كلام في العلم، إلى غير ذلك. فلمّا كثر لفظ كلام في بحثهم سمّي به.

السابع: قيل: إنّ أوّل مسألة بحث عنها المتكلّمون واختلفت آراؤهم فيها[١] مسألة الكلام، وبعد ذلك ضمّوا إليها باقي مباحث الصفات والأفعال. فحيث كان أوّل مسائله مسألة الكلام سمّي به.

[الكلام هو علم أصول الدين]

ويسمّى أيضاً أصول الدين.

والأصول جمع أصل، وهو ما يبني عليه غيره، ويرادف القاعدة.

والدين يقال لغةً على الجزاء، منه: «كما تَدين تُدان»[٢]. وعلى الطريقة، يقال:

---

١. حج: + هي.

٢. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في الكافي: ٥٥٤/٥؛ وسائل الشيعة: ٣٥٦/٢٠؛ مستدرك الوسائل: ٣٣٣/١١؛ بحار الأنوار: ٣٢١/٢، ٦٣/٧٤، ٤١١؛ إرشاد القلوب: ١٤١/١؛ أعلام الدين: ٢٠٧؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٤٣؛ الأمالي للمفيد: ١٧٩؛ عوالي اللآلي: ٥٤٨/٣

وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في وسائل الشيعة: ٥٠/١٧، ٣٣٠؛ بحار الأنوار: ٣١٨/٢؛ الأمالي للصدوق: ٣١٧؛ التوحيد: ٢٣٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٥٧/٩؛ غرر الحكم: ٣٤١؛ مجموعة ورّام: ١٨٣/٢؛ معاني الأخبار: ٤٦، ٤٧؛ نهج البلاغة: ٢١٤

←

هذا دين فلان ودَيدَنه أي طريقته. ويقال على الشريعة؛ لأنّها طريقة. وهو المراد هنا[1]، وهي الأحكام المُنزَلة من اللّه على نبيّ من أنبيائه ليعلّمها أمّته. وإنّما سمّي بذلك لأنّ العلوم الدينيّة الثلاثة المشهورة[2] جميعها يتوقّف على الشارع، والعلم بها يتوقّف على العلم به والعلم بالواسطة المبلّغ عنه ـ أعني الرسول ـ والقائم مقامه. وعلم الكلام باحث عن ذلك، فكان أصلاً لها؛ لتوقّف العلم بها على العلم به. ولاريب في أفضليّته وشرفه على سائر العلوم، فيجب تقديمه عليها؛ لوجوب تقديم الفاضل على المفضول عقلاً ونقلاً.

[أفضليّة هذا العلم على سائر العلوم]

وبيان أفضليّته أنّ العلم إنّما يفضّل على غيره بأحد أمور:

الأوّل: شرف موضوعه؛ فإنّه لاريب أنّ شرف العلم بشرف موضوعه.

وعن محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام في من لايحضره الفقيه: ٢١/٤؛ وسائل الشيعة: ٣٩/١٢، ٣٥٥/٢٠؛ مستدرك الوسائل: ٣٢٩/١٤؛ بحار الأنوار: ١٠٠/٧٢، ٤٥١/٧٥؛ دعائم الإسلام: ٤٤٩/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٤٦/٣؛ المحاسن: ٦٠١/٢

وعن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في الكافي: ١٣٤/٢، ١٣٨، ٥٥٣/٥؛ وسائل الشيعة: ٣١٣/٢٠، ٣٥٥، ٣٥٦، ٥٣١؛ مستدرك الوسائل: ٣٥٠/١٢؛ بحار الأنوار: ٢٩٦/١٣، ٣٤٨، ٣٥٣، ٣٥٦، ٤٠١/٢٢، ٦٥/٧٠، ١٧٥/٧٠، ٤١٢/٧١، ٢٤٩/٧٢، ٤٣/٧٤، ١٩٧/٧٥، ٢٧/٧٦؛ الاختصاص: ٢٢٦؛ الأمالي للصدوق: ٤٢٠؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٢٩؛ الأمالي للمفيد: ١٨٨؛ روضة الواعظين: ٤٦٣/٢، ٤٧٠؛ عوالي اللآلي: ٥٤٧/٣؛ القصص للجزائريّ: ٢٩٦؛ القصص للراونديّ: ١٦٣؛ مجموعة ورّام: ١٧٠/٢؛ المحاسن: ١٠٧/١؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٧٤

١. حج: هاهنا.

٢. هامش حج: العبادات والمعاملات والإيقاعات. «منه قدس سره».

الثاني: كون أحد العلمين أوثق من الآخر، بأن يكون أدلّته برهانيّةً قطعيّةً دون الآخر.

الثالث: بقاء أثره في النفس بعد الممات دون الآخر.

الرابع: كون أحد العلمين قابلاً للنسخ والتغيير دون الآخر.

الخامس: كون أحد العلمين مقصوداً لذاته دون الآخر.

ولاشكّ أنّ هذه الوجوه الموجبة للشرف والتفضيل محويّةٌ لعلم الكلام؛ فإنّ موضوعه أشرف الموضوعات؛ إذ هو إمّا ذات الحقّ تعالى أو الموجود من حيث هو هو، ولاكلام في شرفهما. وأدلّته كلّها قطعيّة برهانيّة منتهية إلى الضرورة؛ لوجوب انتهائها إلى اليقين؛ لأنّ المطلوب فيه هو العلم. ومصاحب النفس[1] بعد الممات، بل يبقى[2] أثره في النشأة الأخرى. ولايقبل التغيير والنسخ، بل هو واحد مستمرّ من أوّل الأوائل إلى آخر الأواخر. والمقصود بالقصد الأوّل؛ إذ هو الغاية المطلوبة من العلوم الآليّة، فيفضل على العلوم الدينيّة والآليّة بما قرّرناه، فتأمّل.

[العلم الإلهيّ أشرف العلوم وأغمضها]

أقول: «اعلم أنّ العلم الإلهيّ ليس وراءه في مرتبة الشرف علم؛ لأنّ شرف العلم بشرف معلومه، والمعلوم في هذه العلوم هو ذات الذوات وحقيقة الحقائق وهو البارئ ـ جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه ـ ومعرفة صفاته والمقرّبين إلى حضرته. وهو أغمض العلوم وأدقّها وأعصاها على الأذهان؛ لأنّه ينظر في الأمور

---

١. مر: للنفس.

٢. حج: يقوى.

المجرّدة عن الموادّ.

ولهذا[1] قال الحكيم الأعظم أرسطاطاليس: «من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدّ لنفسه فطرة ثانية». ولدقّة هذا العلم وشدّة غموضه وبُعد مرامه قلّ من يفهم مقاصد أهله أو يقف على أسرارهم أو يشرف على رموزهم وأغراضهم أو يسلك طريقاً يؤدّي إلى الغاية القصوى والنهاية العليا. فلاجرم أكثر الخائضين في هذا العلم لايزيده كثرة النظر فيه إلّا حيرةً وضلالةً وتشويشاً للقواعد والأصول مع خبط وتعسّف في الفروع، إلّا من يتأيّد بتأييد إلهيّ وإلهام ربّانيّ، فيصلح به الفاسد ويلمّ به الشعث ويقرّب البعيد ويليّن الصعب الشديد.

[وجوب تحصيل هذا العلم على المستعدّين له]

ولمّا كان هذا العلم هو أفضل العلوم وأهمّها وهو المقصود بالذات ـ إذ[2] بمعرفته تنال السعادة العظمى واللذّة الكبرى وبتحصيله تحصل المراتب السنيّة والدرجات العلّيّة ـ وجب على من أعطاه اللّه تعالى قوّةً في هذا العلم وبصيرةً أن يسارع إلى إيضاح المطالب المهمّة ويبادر إلى كشف المقاصد التي تنتفع به العباد ويتوقّف عليها إصلاح المعاد. ففي هذا العلم تظهر مقامات الرجال وتبيّن الجُبَناء من الأبطال. فإن تيسّر لأحدٍ ذلك فقد حصل له الكمال التامّ والخير العامّ. فإذا سطره في كتاب كان هو الأجر الجزيل والذخر الجميل والذكر النبيل؛ فإنّ إرشاد أبناء الجنس من أعظم القربات وأتمّ السعادات. فقد جاء في الكتب الإلهيّة

---

١. مر: ـ ولهذا.

٢. مر: و.

كلمات كثيرة تدلّ على شرف مرتبة تحصيل الكمالات والتكميلات، وممّا أوحي إلى آدم [عليه السلام]: «المستنبطين للعلوم هم [عندي][1] أفضل من عمّار الأرض بالصنائع، ومن استنبط شيئاً فدوّنه في كتاب فهو عندي بمنزلة آدم صفيّ[2]».

[الحكيم الفاضل يلتفت إلى محض الحقّ]

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الحكيم الفاضل لايلتفت إلى المشهور ولا إلى عظم القدر، بل لايلتفت إلّا إلى محض الحقّ، وإلى ما قيل لا إلى من قال[3]. وما أحسن ما قاله أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «لاتعرف الحقّ بالرجال ولكن اعرف الحقّ تعرف أهله»[4]. ففي كلّ مسألة ينظر إلى كلام القائلين فيها ويأخذ زُبدة ما قالوه ويترك زَبَده ويضمّه إلى ما حصله بفكره ونظرَه بعقله ويعتقد بذلك التقرّب إلى اللّه تعالى، البارئ له ولمن سواه ـ جلّ جلاله ـ

[شروط قبول الحكمة]

ولقبول الحكمة والعلوم العقليّة الحقيقيّة شروط:

---

١. مر، حج: عبيدي.
٢. مر: صفييّ.
٣. مقتبس من قول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في غرر الحكم: ٥٨، ٤٣٨؛ فرج المهموم: ٢٢٠
٤. بحار الأنوار: ١٢٥/٤٠؛ روضة الواعظين: ٣١/١؛ الطرائف: ١٣٦/١. وروي عنه عليه السلام أنّه قال: «إنّ دين اللّه لايعرَف بالرجال، بل بآية الحقّ، فاعرف الحقّ تعرف أهله» (وسائل الشيعة: ١٣٥/٢٧؛ بحار الأنوار: ١٧٨/٦، ١٥٩/٢٧، ٢٣٩/٣٩، ١٢٠/٦٥؛ إرشاد القلوب: ٢٩٦/٢؛ الأمالي للطوسيّ: ٦٢٥؛ الأمالي للمفيد: ٣؛ بشارة المصطفى: ٤؛ تأويل الآيات: ٦٣٥؛ كشف الغمّة: ٤١١/١).

أوّلها: اعتدال المزاج.

وثانيها: حُسن الأخلاق.

وثالثها: سرعة الفهم.

ورابعها: جودة الحدس.

وخامسها: أن ينضاف إلى ذلك ذوق كشفيّ.

وسادسها: أن يكون في القلب نور من أنوار اللّه تعالى ينفذ دائماً كالقنديل المعلّق، وذلك هو المرشد إلى الحكمة والعلوم العقليّة الدقيقة، كما يكون المصباح مرشداً إلى ما في البيت.

ومن لم تكن فيه هذه الشروط فلايتعب في طلب هذه العلوم؛ فإنّه لايصل إلى غايتها، وإن كان قد يرشد بشيء من أطرافها بحسب ما أوتي من الشروط، واللّه الهادي».[1]

[وجه تسمية هذا العلم بالعلم الإلهيّ]

«وإنّما سمّي هذا العلم بالعلم الإلهيّ؛ لأنّ فيه معرفة ذات الإله وصفاته والمجرّدات التي هي ثمرة هذا العلم ومعرفة الوجود وأقسامه الغير المفتقرة إلى المادّة من حيث هو وجود.

[الاختلاف في موضوع العلم الإلهيّ]

واختلف في موضوعه. فزعم بعضهم أنّه الإله تعالى ويكون المراد معرفة صفاته وأفعاله.

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥/٣

واعترض عليه بأنّ وجوده ـ سبحانه ـ مطلوب بالبرهان وإثباته إنّما يكون في هذا العلم، فهو من مطالبه، فيمتنع أن يكون موضوعاً لهذا العلم[١].

وأيضاً فإنّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن الأعراض اللاحقة لما هو هو، وهذا العلم يبحث عن تقاسيم الوجود، كالكلّيّ والجزئيّ والوحدة والكثرة والقوّة والفعل والعلّة والمعلول. وهذه الأشياء لاتعرض لذاته من حيث هو هو، بل إنّما تعرض له من حيث هو موجود.

وفي هذا الأخير نظر[٢]؛ فإنّه مبنيّ على مغايرة الوجود لذاته وزيادته عليها. فأمّا إذا قيل إنّ الوجود عين ذاته، صحّ عروض هذه التقاسيم لها؛ لأنّها نفس الوجود. نعم! الأوّل لاجواب له.

وقال آخرون: إنّ موضوعه هو الموجود من حيث هو موجود. واستدلّوا بوجهين:

أحدهما: أنّ جميع الأحوال أو الأعراض هي مطالب في هذا العلم، فلابدّ أن يكون موضوع هذا العلم هو الشيء الذي عرض له هذه الأحوال من حيث هو هو، وليس ذلك إلّا الموجود من حيث هو موجود، فيكون هو موضوع هذا العلم.

الثاني: أنّ هذا العلم هو فوق جميع العلوم وليس فوقه علم آخر ليتبيّن[٣] موضوعه. فتعيّن أن يكون موضوع هذا العلم مستغنياً عن البيان بنفسه، وأظهر الأمور وأوضحها هو الموجود من حيث هو موجود، فيكون موضوع هذا العلم.

---

١. هامش حج: المسألة نقض وجود الواجب، لاالواجب موجود، فافهم واغتنم.

٢. هذا النظر كلام المصنّف رحمه الله، لا ما نقله عن الشهرزوريّ.

٣. حج (خ ل): + به.

ولمّا كان الموجود أعمّ الأشياء وكان المطلوب في هذا العلم الأعراض الذاتيّة للموجود من حيث هو موجود، كذات البارئ تعالى وصفاته وأفعاله، وجب أن يكون النظر في مطالب هذا العلم نظراً عامّاً كلّيّاً يتخصّص في مطالبه حتّى ينتهي إلى مبادئ العلوم الجزئيّة التي هي أقسام للوجود[1] المطلق. فكلّ واحد من أصحاب العلوم الجزئيّة التي تكون تحت هذا العلم إنّما يتسلّم مبادئَه من أرباب هذا العلم تسلّماً إمّا مع طيب نفسٍ أو مع إنكارٍ حتّى ينتهي به النظر إليه. فعلم أنّه يتبيّن فيه جميع مبادئ العلوم الجزئيّة».[2]

[منافع العلوم المطلقة والخاصّة]

«واعلم أنّ جميع العلوم تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الناطقة بالفعل؛ لتستعدّ بذلك للسعادة الحقيقيّة الأبديّة. وليس منفعة جميع العلوم متّجهاً بالقصد و[بـ] الذات إلى هذا المعنى، بل إلى إعانة بعضها في بعض. فتكون منفعة بعض العلوم هو التوصّل به إلى معرفة علم آخر. فقد صارت المنفعة تطلق على المنفعة المطلقة وهو الذي يكون النافع موصلاً إلى معرفة علم آخر ـ كيف ما كان ـ وإلى منفعة خاصّة وهي أن يكون النافع موصلاً للشيء إلى شيء[3] هو أجلّ وأفضل منه ويكون هو الغاية القصوى له. وحينئذٍ على التقديرين لابدّ لهذا العلم من منفعة.

---

١. حج: الوجود.
٢. نفس المصدر: ١١/٣
٣. حج: + آخر.

[منفعة العلم الإلهيّ]

فمنفعته بالمعنى المطلق ظاهرة؛ لوصوله إلى تحقّق علمٍ ما. وأمّا منفعته بالمعنى الأخصّ فهو أجلّ من أن تنفع في علم آخر، بل يكون سائر العلوم ينفع فيه بالمنفعة المطلقة.

فمنفعة هذا العلم هي إفادة النفس منفعة[١] العلوم الجزئيّة وتحقّق ماهيّات الأمور المشتركة فيها، وهو يشبه منفعة الرئيس للمرؤوس والمخدوم للخادم. فإذا كان منفعة هذا العلم إنّما هو كمال النفس بسائر العلوم، فيكون الواصل إليه قد حصل الكمال الإنسانيّ العقليّ الذي هو فضيلته وغايته[٢].

[تأخّر تعلّم العلم الإلهيّ بعد الطبيعيّ والرياضيّ]

قالوا: وينبغي أن يُتعلّم بعد العلم الطبيعيّ والرياضيّ؛ لأنّ بعض العلوم المسلّمة في هذا العلم يثبت في الطبيعيّ، كالكون والفساد والمكان والزمان والحركات والمتحرّكات.

ولأنّ الغرض المقصود منه هو معرفة حقيقة البارئ تعالى ومعرفة الجواهر العقليّة ومراتب طبقاتها ومعرفة النظام في ترتيب الأفلاك وكيفيّة حركاتها ومقاديرها، وهو يحتاج إلى علم الهيئة المحتاج إلى الهَندَسة والحساب.

وأيضاً فإنّك ستعلم في هذا العلم أنّك يمكنك إثبات المبدأ الأوّل من غير احتياج إلى الاستدلال عليه بالمحسوسات، بل تتنبّه بالمقدّمات الكلّيّة العقليّة

---

١. حج (خ ل): + مبادئ.

٢. حج: فضيلة وغاية.

الموجبة لوجود مبدأ هو واجب الوجود لذاته مع امتناع التغيّر والتكثّر. وتوجب المقدّمات الكلّيّة أن يكون مبدأ لجميع الموجودات على ترتيبها، إلّا أنّ القوى البشريّة تعجز عن سلوك هذا الطريق البرهانيّ الذي هو السلوك من العلّة إلى المعلول إلّا في بعض مراتب الموجودات على سبيل الإجمال دون التفصيل. فعلم أنّ هذا العلم مقدّم من جهة الوجود والرتبة على جميع العلوم، متأخّر عن بعضها».[١]

❊ ❊ ❊

١. نفس المصدر: ١٧/٣

[تحقيق معنى العلم]

قوله: ورتّبْتُها على مقدّمة وقسمين وخاتمة.

أمّا المقدّمة: فالعلم إمّا حضور الماهيّات ساذجاً أو الحكم عليها معه. والأوّل تصوّريّ والثاني تصديقيّ. وكلّ منهما إمّا ضروريّ لايحتاج إلى كسب وهِبَة واهب الأسباب الموصلة، أو نظريّ يحتاج إلى الكسب بالفكر وهو الموجب لارتفاع الدرجة؛ لاشتماله على المشقّة.

قال: لمّا كان نوع الإنسان إنّما يتميّز بصفة العلم أشار إلى معرفة أقسامه ولم يتعرّض لتعريفه[1]؛ لأنّه بديهيّ التصوّر، كما سنشير إليه. وقد اختصّت النفس الإنسانيّة بالقوّة العلميّة وهي المدرِكة لما ليس للقدرة فيه تصرّف، ويسمّى بالقوّة العاقلة والنفس الناطقة والنفس الملَكيّة. فالنفس تدرك المعقولات الكلّيّة والجزئيّة، سواء كان مبدؤها من المحسوسات أم لابواسطة هذه القوّة، بأن تنطبع فيها صور المعقولات كما تنطبع صور المرئيّات في المرآة المقابلة.

فالقوّة العاقلة كالمرآة المصقولة، فمتى حصل بينها وبين المعقولات مقابلة انطبعت صورها فيها، فيحصل إدراكها لها بواسطة ذلك الانطباع. والمقابلة تحصل بواسطة استعداد القوّة العاقلة بالأفكار وهي أسباب معدّة للقوّة العاقلة لقبول فيض تلك الصور عليها من المبدأ الفيّاض وهو العقل الفعّال على رأي الحكيم.

---

١. انظر تعاريف العلم المختلفة في التفسير الكبير: ٢٠١/٢؛ مفاتيح الغيب: ٩٩

فالفكر عندهم معدّ للقوّة العاقلة ومهيّئ لها لقبول ذلك منه.

وعند الأشعريّ الموجدُ للصور فيها هو اللّه تعالى بإجراء العادة، بناءً على نفي الأسباب وإسناد التأثير إليه في الكلّ بلاواسطة.

وأمّا المعتزلة فقالوا: إنّ الأفكار أسباب مولّدة لانطباع تلك الصور من غير احتياج إلى فاعل آخر، بناءً على تأثير الأسباب في مسبّباتها، وسيأتي تحقيق ذلك.

فالاتّفاق واقع على انطباع صور المعقولات في القوّة العاقلة ـ على أيّ وجه كان ـ على هيئة انطباع الصور المرئيّة في المرآة المحسوسة، إلّا أنّ ما ينطبع في القوّة العاقلة أقوى وأتمّ وأشمل؛ لأنّه لايزول عنها، ولوصولها بذلك الانطباع إلى معرفة ذاتيّاته وعوارضه المفارقة واللازمة، وكون المنطبع فيها صور المرئيّات وغيرها من المحسوسات بالحواسّ الخمسة وغير المحسوسات من المعقولات التي لها في الخارج ما يطابقها المسمّاة بالمعقولات الأولى، بل وما لايكون كذلك من المعقولات الثانية، بل والمعدومات والممتنعات، بخلاف المرآة الحسّيّة.

وحينئذٍ تكون هناك ثلاثة أمور:

الأوّل: نفس الصورة.

الثاني: قبول النفس لها وانفعالها عنها.

الثالث: النسبة الحاصلة بينهما من جهة الحالّ والمحلّ ـ أعني الاتّصاف ـ

فاسم العلم هل هو موضوع لنفس الصورة أو لذلك القبول والانفعال أو لتلك النسبة ومجرّد الاتّصاف؟ إلى كلٍّ ذهب فريق.

[إطلاق العلم على نفس الصورة]

فقال محقّقو الفلاسفة وأكثر المتكلّمين وجملة المنطقيّين بالأوّل. فاسم العلم

عندهم لنفس الصورة. ولهذا يقولون: العلم صورة مساوية للمعلوم منتزعة منه؛ لأنّها مثال له حالّة في ذات العالم، بحيث لو برزت إلى الخارج لكانت بعينها هي المعلوم. ولهم في كيفيّة كون تلك الصورة الشخصيّة القائمة بالقوّة العاقلة متعلّقة بالمعقولات الكلّيّة مع كونها جزئيّة متشخّصة في محلّ، توجيهٌ مذكور في كتبهم، لولا خوف الإطالة لأشرنا إلى شيء منه.

[كيفيّة معرفة الإنسان نفسه]

أقول: «اعلم أنّ هذا بحث شريف نفيس يشتمل على نكات مهمّة في كيفيّة علم الإنسان. وقبل الشروع فيه نقدّم مقدّمة في بيان كيفيّة معرفة الإنسان نفسه، ثمّ نترقّي إلى كيفيّة علمه بغيره.

فنقول: كلّ من رجع إلى ذاته ممّن له أدنى بصيرة يعلم أنّه يدرك ذاته؛ لأنّه غير غائب عنها. فإدراكه لذاته إنّما يكون بنفس ذاته، لابغيرها؛ لما بيّن من تجرّد النفس الناطقة. والمدرك للمجرّد لابدّ وأن يكون مجرّداً؛ إذ ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره هو المجرّد، لاالتي لاتدرك ذاتها. ثمّ ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره المسمّى بالنفس يعود الكلام إليه في أنّه هل يدرك ذاته بذاته أم لا، وهلم جرّاً ويلزم التسلسل وذلك محال. فوجب أن تكون النفس مدركة لذاتها بذاتها لابغيرها، وهو المطلوب.

فالنفس الناطقة ـ كيف ما كانت ـ تدرك ذاتها؛ لأنّها نفس الظهور والنوريّة. فظهورها لذاتها لايمكن أن يخفى؛ لأنّ ما ذاته نفس الظهور والنوريّة كيف تتصوّر غيبوبته عن ذاته؟ فهي عقل وعاقل ومعقول. فظهر أنّها تدرك ذاتها لابصورة ومثال.

[كيفيّة علم الإنسان ببدنه وقواها]

بل وتدرك أشياء أخرى كذلك، بل بمجرّد الحضور. فتدرك بدنها وتتصرّف فيه تصرّفات مختلفة لابحصول صورة فيها؛ لأنّه أمر جزئيّ والصورة المنطبعة فيها[١] كلّيّة. وتدرك جميع قواها، كالخيال والوهم وقواها البدنيّة؛ لاستعمالها لها وتصرّفها فيها. وليس واحد من هذه القوى مدركاً لنفسه، حتّى أنّ الوهم ينكر نفسه وينكر سائر القوى. فالمدرك للجميع هو النفس على وجه جزئيّ، لابصورة منطبعة في ذاتها؛ لما عرفت.

[كيفيّة علم النفس بالجزئيّات]

بل والنفس لها الاطّلاع على الجزئيّات؛ لأنّها تركّب الحدود والمقدّمات وتنزع الكلّيّات من الجزئيّات، فدلّ على أنّها تدرك هذه الجزئيّات على وجه جزئيّ.

فالنفس تدرك ذاتها بذاتها وتدرك بدنها الخاصّ وسائر قواها وما يظهر في تلك القوى لابصورة ومثال، بل بالإدراك الحضوريّ الإشراقيّ، بأن يقع للنفس إشراق حضوريّ على الشيء فتدركه من غير صورة ولامثال. فيجب على الإنسان الفاضل أن يعترف بوجود العلم الإشراقيّ الحضوريّ للنفس[٢] المجرّدة عن الموادّ.

[اختلاف إدراك النفوس بحسب اختلاف تجرّدها]

والمدرك للعاقل لايمكن أن يكون غائباً عن ذلك العاقل؛ فإنّ كلّ مجرّد يدوم

---

١. حج: + تكون.
٢. حج: للنفوس.

إدراكه لذاته بدوام ذاته، ويجب من دوام تعقّله لذاته دوام تعقّله لغيره، كما في المبادئ العقليّة والنفوس. فكلّما كان التجرّد أتمّ وأقوى كان الإدراك أكمل وأفضل. ولأجل هذا، العقل لمّا كان تجرّده أشدّ من تجرّد النفس كان إدراكه أقوى وأشدّ من إدراك النفس. ولهذا يختلف إدراك النفوس بحسب اختلاف تجرّدها وميلها إلى القوى البدنيّة وانغماسها فيها وقوّة علاقتها مع البدن وارتفاعها عنه وميلها إلى الجهة العالية. فبقدر قوّة تعلّقها يضعف إدراكها وبقدر قوّة تجرّدها عن المادّة يشتدّ إدراكها لذاتها وبقدر شدّة حضور الغير لها وانكشافه يقوى إدراكها لغيرها.

[الطرق الثلاثة لإدراك النفس]

وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا كان الشيء غائباً عن النفس فيشترط في إدراكه أن يحضر عندها، إمّا بذاته أو بصورته ومثاله. فإن كان حاضراً بذاته فتدركه بمجرّد الحضور الإشراقيّ. وإن كان حاضراً لها بصورته فالمدرك بتلك الصورة إمّا أن يكون جزئيّاً أو كلّيّاً. فإن كان جزئيّاً فإنّما هو بحصول صورته في قوى جسمانيّة حاضرة للنفس المدركة، كإدراك زيدٍ الغائب عنّا بصورته. وإن كان المدرك بالصورة[١] كلّيّاً فلايصحّ أن يدرك بحصول صورته في قوى جسمانيّة؛ لأنّ الكلّيّات يمتنع انطباعها في الأجسام وقواها. فيجب أن تكون الصور الكلّيّة حاصلة في ذات النفس الناطقة ويكون المدرك هو نفس الصورة الحاضرة، سواء كانت في النفس أو في القوى الجسمانيّة. ولايكون المدرك في ما خرج عن

---

١. حج: بصورته.

التصوّر ممّا يطابقه الصورة الحاصلة؛ فإنّ الخارج عن التصوّر لايكون مدركاً بالقصد الأوّل، بل بالقصد الثاني[١].

فالنفس الناطقة تدرك بكلّ هذه الطرق الثلاثة عدّة من المدركات. فتدرك ذاتها بذاتها وقوى ذاتها والأشياء الحاضرة عندها بمجرّد الحضور الإشراقيّ، وتدرك الجزئيّات الغائبة عنها بالصور الجزئيّة الحاصلة في قواها، وتدرك الكلّيّات العقليّة بالصور الكلّيّة الحاصلة في ذاتها.

[رجوع الإدراك بالصورة إلى الإدراك الحضوريّ]

وأنت إذا أمعنت النظر في هذا وجدت الإدراك بالصورة ـ سواء كانت كلّيّةً أو جزئيّةً ـ راجعاً إلى الإدراك الحضوريّ الإشراقيّ؛ إذ المدرك في الحقيقة إنّما هو الصور الخياليّة الحاضرة في القوى، لا ما خرج عن التصوّر، وكذلك المدرك نفس الصور الكلّيّة، لا ما طابقه[٢] من المجرّدات العقليّة. فصحّ أنّ الإدراك هو حضور الشيء للذات المجرّدة عن المادّة.

ولمّا كان إدراك الشيء لذاته يختلف بقدر شدّة تجرّده وضعفه، فإدراكه لغيره يختلف بقدر شدّة حضوره وقوّة انكشافه وجلائه. فكلّما كان التجرّد أكثر يكون الإدراك أقوى، وذلك بقدر تسلّط النفس على البدن وقوّة استيلائها عليه. فيكون إدراكها لذاتها ولغيرها أشدّ وأقوى؛ فإنّ الإدراك يختلف بحسب شدّة الحضور

---

١. هامش مر: كأنّه يشير بهذا إلى جواب سؤال تقريره: أنّ المدرك إذا كان هو نفس الصورة لزم أن لايكون ذي الصورة مدركاً البتّة؛ لأنّ الصورة غير ذي الصورة، فلايكون المعلوم مطابقاً للعلم، فيكون جهلاً. فأجاب عنه بما ذكره. «منه قدّس سرّه»

٢. مر: يطابقه.

وقوّة انكشافه وجلائه. وهذا هو التحقيق في علم النفس»[١].

وأنت إذا حقّقت النظر في ما تلوناه عليك في هذه المباحث عرفت به معنى قوله: «إنّ الصورة الشخصيّة بتشخّص النفس كيف تكون كلّيّة؟»، وعرفت أنّ كليّتها موقوفةٌ على تجرّد النفس، وأنّ الإشكال إنّما يرد على من يجعل النفس من الجسمانيّات. وأمّا من اعترف بتجرّدها فالحال فيها ما ذكرناه. فإذا تحقّقته كنت حريّاً أن تقف به على حقيقة العلم بكيفيّة علم الواجب تعالى بالأشياء على قاعدة الإشراق[٢].

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٨٨/٣

٢. هامش مر: وقع النزاع في أنّ الصورة العقليّة هل هي كلّيّة أو جزئيّة. وتحقيقه أنّ هاهنا حقائق كلّيّة يتعلّق بها العلم وتنزع منها صورة تنطبع في النفس تكون متعلّقة بها، وتلك الصورة هي العلم على القول بذلك. وحينئذٍ إذا استحضرت القوّة العاقلة المشتركة المجرّدة عن اللواحق الخارجيّة تكون تلك الصورة كلّيّة؛ لاختلاف نسبتها إلى ذلك المشترك.

فإذا قيل: إنّ تلك الصورة من حيث إنّ حلولها في النفس كحلول العرض في الموضوع تكون جزئيّة مشخصة، وهذا يناقض ما قالوه من أنّ العاقلة قادرة على انتزاع صورة مجردة عن العوارض؛ **أجيب** بأنّ المشترك بين الأشخاص من حيث هو مجرّد عن اللواحق يجب أن يكون العلم المتعلّق كذلك؛ لأنّه معلومة كذلك، ولايلزم منه أن يكون العلم ذاته كذلك. فتسميتهم إيّاه كلّيّاً تعويلاً على فهم المتعلّمين، فلمّا لم يقف كثير من المتأخّرين على ما قصدوه ظنّوا أنّهم قالوا إنّ العلم صورة مجرّدة كلّيّة، وليس كما ظنّوه.

قال المحقّق: إنّ الصورة الإنسانيّة مثلاً من حيث كونها واحدة ثابتة في عقل زيدٍ جزئيّةٌ، ومن حيث تعلّقها بكلّ واحد من الناس كلّيّة؛ لكونها صالحة لأن تكون كثيرة من حيث تعلّقها بكلّ واحد واحد من الأشخاص، مع كونها مجرّدة عن اللواحق المادّيّة؛ لأنّها من العوارض الخارجيّة، لكنّها مكتنفة بعوارض ذهنيّة مشخّصة. فالطبيعة الإنسانيّة التي هي الصورة المدركة ليست في الحقيقة كلّيّة ولاجزئيّة.

اعترضه بأنه أثبت صورة كلّيّة، ثمّ أثبت أنّها صالحة للكثرة والتشخّص. فهذه إن كانت في ←

[إطلاق العلم على نفس الانفعال والقبول]

قال: وقال شذوذ من الحكماء بالثاني وجعلوا اسم العلم واقعاً على نفس ذلك الانفعال والقبول. ولهذا يقولون: العلم هو قبول القوّة العاقلة للمعقول وانفعالها عنه واتّحادها به نوعاً من الإتّحاد. وإلى هذا مال الشيخ في كتاب *المبدأ والمعاد*[١].

[إطلاق العلم على نفس النسبة ومجرّد الاتّصاف]

وقال بعض المتكلّمين بالثالث، فجعلوا اسم العلم لنفس النسبة ومجرّد الاتّصاف. ولهذا يقولون: العلم إضافة بين العالم والمعلوم، فهو نسبة بينهما لاتتمّ إلّا بالمنتسبَين.

الخارج كانت شخصيّة فلايصلح للكلّيّة، وإن كانت ذهنيّة مع كونها كلّيّة صحّ كلّيّة الصورة الخارجيّة؛ لعدم الفرق.

ثمّ قال: الصورة النفسانيّة هيئة جزئيّة في نفس جزئيّة، فهي واحد من الأشخاص، وللشيء الواحد بالاعتبارات المختلفة قد يعرض له العموم والخصوص، فيكون كلّيّاً باعتبار وجزئيّاً باعتبار. فمن حيث إنّ هذه الصورة متعيّنة قائمة بنفس جزئيّة فهي جزئيّة شخصيّة، ومن حيث إنّها مشتركة لتعلّقها بالأشخاص الخارجيّة كلّيّة، ولاتناقض مع اختلاف الاعتبارات. فكلّيّة الصورة بالنسبة إلى الخارج الحاصل من أفراد نوع المتصوّر، وشخصيّتها بالنسبة إلى محلّها.

ثمّ قال: وهذا في النفوس الناطقة سهل، وأمّا في العقول المجرّدة فالأمر فيها مشكل؛ من حيث إنّ كمالها ليس شيء منه بالقوّة، بل يجب لها ما يمكن لها، وهذا الإشكال إنّما نشأ من إثبات الصورة الذهنيّة. فأمّا إذا قلنا: العلم ليس بالصور الذهنيّة، سقطت هذه الأبحاث بالكلّيّة، والله أعلم.

١. المبدأ والمعاد: ٦

[دخول العلم تحت المقولات على المذاهب الثلاثة]

فعلى الأوّل العلم من مقولة الكيف؛ لعرضيّة الصورة واحتياجها في القيام إلى العاقلة، فتكون كيفيّةً قائمةً بها.

أقول: إذا كانت الصورة متعلّقة بالعرض فهي عرض قطعاً؛ لأنّ صورة العرض عرض بالضرورة[1]. وأمّا إذا كانت متعلّقة بالجوهر فقد وقع النزاع فيها.

فقال أكثرهم: إنّها عرض أيضاً؛ لأنّها وإن كانت مثالاً للجوهر مطابقةً له، إلّا أنّها محتاجة في تشخّصها إلى الموضوع؛ لزوالها بزواله، وما هو محتاج إلى الموضوع لايكون جوهراً.

وقال بعضهم بجوهريّتها، بناءً على وجوب المساواة بين الصورة وذي الصورة في الحقائق. فصورة الجوهر لاتكون إلّا جوهراً؛ لوجوب اتّحاد الأمثال في اللوازم.

وقال آخرون: إنّها جوهر وعرض باعتبارين. فجوهريّتها باعتبار المساواة والمماثلة للجوهر التي هي مثال له، وعرضيّتها باعتبار افتقارها إلى الموضوع، ولاامتناع في اجتماعهما باعتبارين. هذا في الصور الجزئيّة، وأمّا في الصور الكلّيّة فالإشكال فيها أقوى، من حيث كلّيّتها وتجرّدها، فإطلاق العرضيّة عليها في غاية الإشكال.

---

١. هامش حج: محلّ كلام؛ إذ الأعراض كلّها من لواحق المادّة، وعالم التجرّد مقدّس عنها. وهذا وإن كان ممّا يخالف ما ظنّ إليه الجمهور كما هو المشهور، ولكن رُبّ مشهور لاأصل له. وهذا الذي أظهرنا من غوامض الأسرار التي لايمسّه إلّا المطهّرون. والكلام في المقام ودرك حقّ المقام مشكل جدّاً. وليس مرادي ما يترائى من ظاهر كلامي. «منه قدّس سرّه».

وبعضهم قال بوجود الأعراض الروحانيّة[1] وجوّز[2] اتّصاف الروحانيّات بها. وحينئذٍ فتكون تلك الصور الكلّيّة من الأعراض الروحانيّة القائمة بالنفس المجرّدة، فتجرّدها حينئذٍ يكون تبعاً لتجرّد محلّها لاباعتبار ذاتها. وهذا أنسب إلى القواعد السالفة في كيفيّة علم النفس.

قال: وعلى الثاني هو من مقولة الانفعال؛ لأنّه نفسه[3].

وعلى الثالث هو من مقولة الإضافة؛ لأنّه مجرّد النسبة بين العالم والمعلوم.

ولكلّ فريقٍ دلائل مذكورة في مطوّلات كتب القوم.

إذا تقرّر هذا فنقول: العلم المطلق ـ على أيّ نوع كان ـ ينقسم قسمةً عقليةً حاصرةً إلى تصوّر وتصديق.

[شبهة في تقسيم العلم المطلق إلى تصوّر وتصديق]

أقول: قد اشتهر بين القوم تقسيم العلم المطلق إلى قسميه المذكورين. وقد قال بعض أهل التحقيق:

> لاينبغي أن يجعل مورد القسمة هو المطلق؛ فإنّ العلم المطلق لايقبل هذه القسمة؛ لأنّ من جملة أفراده ما لايدخل تحت هذه القسمة، كعلم الواجب تعالى بنفسه وبغيره؛ فإنّه على مذهب جماعة الإشراقيّين وأكثر المحقّقين خارج عن القسمين. بل وعلم الواحد منّا بنفسه لاينقسم إلى التصوّر

---

١. الأعراض الروحانيّة حالّة في الجواهر الروحانيّة. مثال ذلك إذا قيل: أين العلم؟ فيقال: حالّ في نفس العالم. وكذلك السخاء والشجاعة والعدل وما شاكلها من الصفات حالّة في النفس وهكذا حكم أضدادها (رسائل إخوان الصفاء: ٢٦٤/١).

٢. حج: جواز.

٣. حج: بنفسه.

والتصديق؛ لأنّ هذا العلم في الموضعين علم إشراقيّ حضوريّ لايدخل تحت واحد من القسمين؛ لأنّه غير متوقّف على حصول صورة ولامشروط بها. فالمنقسم إلى التصوّر والتصديق إنّما هو علمنا المتعلّق بما عدا أنفسنا من المعلومات المباينة لنا، وهو أحد جزئيّات العلم المطلق. فتقسيم المطلق إليهما غير صحيح على مذهب هؤلاء. نعم! هو متّجه على من يعمّم العلم بأنّه لايكون إلّا بواسطة الصورة، سواء كان علم الواجب أو غيره، فالحظ ذلك.

[تقسيم العلم المطلق إلى تصوّر وتصديق]

قال[١]: لأنّه إمّا إدراك الماهيّات الحاصلة في القوّة العاقلة وحدَها، بإحضار صورها لاغير وهو التصوّر الساذج الذي لاحكم معه، أو هو ذلك الإدراك مع الحكم على المدرك بإيجاب وهو إيقاع النسبة الحكميّة، أو سلبه وهو انتزاعها وهو التصديق، ولاثالث لهما على سبيل الانفصال الحقيقيّ المركّب من جزئين المعلوم عقلاً.

[مطابقة التقسيم مع المذاهب الثلاثة]

ولاإشكال في هذه القسمة على المذهبين الأخيرين؛ لظهور مغايرة المقسم لأقسامه؛ إذ المقسم على الأوّل منهما هو الانفعال وعلى الثاني هو النسبة، وكلّ منهما مغاير للقسمين بالضرورة. وإنّما يرد الإشكال على المذهب الأوّل الذي هو المشهور، وهو أنّ العلم عندهم هو نفس الصورة، والتصوّر هو حصول الصورة،

---

١. هامش حج: محصّله أنّ المدرك إن كان من سنخ المعاني والماهيّات الكلّيّة بما هي هي، يسمّى هذا الإدراك بالتصوّر، وإن كان من سنخ الوجود فهو التصديقيّ. والوجود لمّا كان قسمين: محموليّ ورابطيّ، القسم التصديقيّ أيضاً إلى قسمين: مفاد الهليّة البسيطة والهليّة المركّبة. مثال الأوّل: الإنسان موجود، ومثال الثاني: الإنسان كاتب، فافهم.

فيكون المقسم داخلاً في أحد القسمين؛ إذ التصوّر القسيم للتصديق هو حصول الصورة الذي هو عين المقسم كما ترى، وذلك معلوم البطلان؛ لوجوب مغايرة المقسم لكلّ واحد من أقسامه.

ووجه الخلاص عنه أنّ التصوّر ليس هو نفس حصول الصورة الذي هو المقسم، بل التصوّر القسيم للتصديق هو حصول الصورة مقيّداً بعدم الحكم، والتصديق حصولها مقيّدةً بالحكم، والمقسم هو الصورة[١] المطلقة العارية عن القيدين، فلايكون المقسم داخلاً في واحد من القسمين[٢].

وبوجه آخر، إنّ المقسم هو ماهيّة العلم المطلقة ـ أعني الماهيّة لابشرط شيء ـ وأمّا القسمين فأحدهما هو الماهيّة بشرط لاشيء وهو التصوّر الساذج[٣]؛ إذ هو ماهيّة العلم مقيّدة بعدم الحكم، والآخر هو الماهيّة بشرط شيء وهو التصديق، فهو ماهيّة العلم مقيّدة بالحكم، فلاإشكال.

[الأمور الأربعة في التصديق]

تنبيه: لابدّ في التصديق من أمور أربعة:

الأوّل: المحكوم عليه، وهو الصورة.

الثاني: المحكوم به، وهو الوصف القائم بها.

---

١. حج: التصوّر.

٢. هامش حج: فيه ما فيه. والحقّ أنّ المقسم عرضيّ للقسمين؛ فإنّ أحدهما من سنخ الماهيّة والآخر من سنخ الوجود، والإدراك الصوريّ إنّما هو إدراك الماهيّة لاغير، تأمّل.

٣. هامش حج: والمعتبر في التصديق شطراً أو شرطاً هو مطلق التصوّر، لاالتصوّر الساذج. «منه قدّس سرّه».

الثالث: النسبة الواقعة بينهما[١].

الرابع: الحكم[٢].

---

١. هامش حج: والحقّ أنّ تصوّر الأطراف والنسبة المتعلّقة للحكم كلّ منهما من سنخ إدراك المعاني والمفهومات. ولهذا صارت التصوّرات الثلاثة خارجة عن نفس الحكم الذي هو إدراك سنخ الوجود ـ محموليّة كانت الوجود أم رابطيّاً ـ فقوله: «النسبة الواقعة بينهما» ليس على ما ينبغي.

وسرّ الأمر إنّما هو كون الوجود مبايناً مخالفاً لسنخ المعاني والماهيّات ومقابلاً لهما؛ إذ الوجود الحقيقيّ الذي وجدت به المعاني والماهيّات موجود بذاته وبنفسه، والماهيّات جهات الإمكان والإبهام لاتأبى عن كثرة التشخّصات، فيكون حكمهما على التقابل والنسبة الواقعة بينهما إنّما هي غير مفهوم النسبة، ومن التصوّرات الثلاثة تصوّر المفهوم لاالنسبة الخارجيّة الواقعة في الخارج، فافهم، بل إدراك النسبة الخارجيّة يكون نفس التصديق، فافهم.

٢. هامش حج: الحضور الذي يحضر منه عند المدرك أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة هو التصديق، وإيقاع النسبة وسلبها هو الحكم. فالتصديق لايخلو عن الحكم. يدلّ عليه قولهم: الإدراك إن كان مع الحكم المصدّق به هو الحاضر في الذهن مقارناً بالحكم؛ لأنّ ما مع الشيء وما يقارنه غيره البتّة وكيف لا؟ والتصديق قسم من الإدراك وهو انفعال والحكم فعل، لكن لتلازمهما أطلق أحدهما على الآخر. والتصديق بمعنى الحكم طريقة وبمعنى الحضور الموصوف لاينقض إلّا بالقول الشارح، فتأمّل.

[هذا تلخيص منقول عن شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازيّ: ٤٣؛ وإليك أصل الكلام: إنّ الإدراك لمّا كان عبارة عن حضور ما يدرك عند المدرك، فالحضور الذي يحضر منه عنده أنّ النسبة الإيجابيّة واقعة أو ليست بواقعة هو التصديق، والحاضر منه عنده هو المصدّق به، وإيقاع النسبة وسلبها هو الحكم، والذي لايحضر منه عنده هذا، وإن حضر غيره، حتّى مفهوم الوقوع أو اللاوقوع أو غيرهما، فهو التصوّر، والحاضر منه هو المتصوّر.

فالتصديق لايخلو عن الحكم، لأنّه عينه. ويدلّ على تغايرهما قول جميع المتأخّرين: إنّ الإدراك إن كان مع الحكم يسمّى تصديقاً؛ لأنّ ما مع الشيء غيره. وكذا قول أفضلهم في *شرح الإشارات* وهو: أنّ المتصوّر هو الحاضر في الذهن مجرّداً عن الحكم، والمصدّق به ←

وليس شيء من الثلاثة بداخلٍ في ماهيّة التصديق، بل هو نفس الحكم. والتصوّرات الثلاثة شروط يتوقّف عليها حصوله توقّف الشرطيّة، فيكون بسيطاً؛ إذ لاجزء له، وهو مذهب محقّقي المتكلّمين والحكماء والمنطقيّين.

وقال الرازيّ وأتباعه: إنّه الأمور الأربعة[1]، فتوقّفه عليها توقّف الشطريّة، فيكون مركّباً عنها عندهم، وتحقيقه في المنطق.

❋ ❋ ❋

هو الحاضر فيه مقارناً له [شرح الإشارات والتنبيهات لفخر الدين الرازيّ: ١١/١] يدلّ عليه أيضاً؛ لأنّ المقارن للشيء غير ذلك الشيء، لكن لتلازمهما أطلق أحدهما على الآخر مجازاً، كما في «جرى الميزاب».

هكذا يجب أن يتصوّر حقيقتا التصوّر والتصديق؛ ليندفع الإشكالات التي تورد عليهما، كما يقال:

[**الأوّل**:] لو كان التصديق هو الإدراك المقترن بالحكم لكان الحكم خارجاً عن التصديق، لكنّه نفسه أو جزؤه.

[**الثاني**:] وكان التصديق كسبيّاً إذا كانت تصورّاته مكتسبة، ضرورةَ أنّه إذا توقّف الإدراك المطلق على الفكر توقّف عليه الإدراك المقترن؛ لتوقّفه على جزئه.

[**الثالث**:] وكان كلّ تصديق ثلاثة تصديقات؛ لحصول ثلاثة إدراكات مقترنة بالحكم.

[**الرابع**:] وجاز اقتناص التصديق بالقول الشارح، مع أنّه لايقتنص إلّا بالحجّة.

وإنّما يندفع **الأوّل** بما عرفت من أنّ الحكم هو لازم الإدراك المقترن بالحكم، لانفسه ولاجزؤه.

والثاني بأنّ التصديق الكسبيّ هو الذي يفتقر إلى الاكتساب في إيقاع النسبة وسلبها، وما تصوّراته مكتسبة لم يفتقر إليه من تلك الجهة، بل من جهة التصوّر اللازم له.

والثالث بأنّ التصديق حضور يحضر منه أنّ النسبة واقعة أو غير واقعة، وليس حضور كلّ واحد من الإدراكات الثلاث كذلك.

والرابع بأنّ التصديق الذي لايقتنص إلّا بالحجّة هو التصديق بمعنى الحكم، أعني إيقاع النسبة وسلبها، وأمّا الذي بمعنى الحضور الموصوف، فلايقتنص إلّا بالقول الشارح.

١. المحصّل: ٢٥؛ تلخيص المحصّل: ٦

[تعريف الفكر]

قوله: والفكر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمر مستحصل. ويسمّى الأولى مبادئ والأخرى مطالب[1].

قال: هذا تعريف اختاره خواجه نصير الدين في *نقد المحصّل* في تعريف النظر مع زيادة إصلاح؛ لأنّه قال فيه: «الفكر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد»[2]. فاعترِض عليه بأنّ الحاصل أمر واحد هو النتيجة، فلايكون متعدّداً. ولهذا عدل المصنّف عنه بقوله: «إلى أمر مستحصل».

[اختلاف الخواجة والمصنّف في تعريف الفكر]

أقول: فظهر من مختار المصنّف أنّ الحاصل من النظر أمر واحد، بناءً على مختار المحقّقين من أنّ التصديق بسيط وأنّ التصوّرات شروط له. وعلى ما اختاره الخواجة يكون الحاصل أموراً متعدّدة، ويكون بناءً على القول بتركيب التصديق وكون التصوّرات أجزاء له، كما هو مذهب الرازيّ وأتباعه. فعلى هذا، ما ذكره الخواجة من التعريف سديد لااعتراض عليه[3]، إلّا أنّه لم يشتهر عنه القول

---

١. مر: مطالبه.

٢. تلخيص المحصّل: ٤٩

٣. هامش حج: لعلّ الخواجة لم يختصّ الفكر بالتصديق، بل عمّمه بحسب تعميم الانتقالات

بمذهب الرازيّ في التصديق، إلّا أنّه يمكن أن يقال: لمّا كان هذا التعريف هو مختاره في *نقد المحصّل* كان تابعاً فيه مذهب المصنّف، فإنّه حينئذٍ ليس ببعيدٍ. ولمّا كان الأكثر على مخالفة الرازيّ عدل المتأخّرون بهذا التعريف إلى المشهور، واختاروا أنّ الحاصل ليس إلّا أمراً واحداً، فاعرف ذلك.

[أفضليّة هذا التعريف على ما اختاره القدماء]

قال: وهو أحسن من التعريف المنقول عن أوائل الحكماء، وهو قولهم: إنّه ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول؛ لأنّه أخصّ من النظر؛ لأنّه تعريف للنظر المشتمل على الحركة الواحدة ـ أعني الانتقال من المبادئ إلى المطالب ـ من غير تصوّر المطالب. وقلّما يتّفق مثل ذلك في النظر، بل الأكثر الانتقال من المطالب إلى المبادئ، ثمّ من مبادئها إليها. وذلك بتمامه لايدخل تحت التعريف المذكور بخلاف ما اخترناه؛ فإنّه شامل للحركتين معاً، إحداهما دلّ عليها التعريف مطابقةً وهو الانتقال الثاني وهو ظاهر، وأمّا الانتقال الأوّل ـ أعني الحركة من المطالب إلى المبادئ ـ فدلّ عليها التعريف التزاماً عند قوله: «أمر مستحصل»؛ إذ السين سين الطلب. فالمراد أنّه انتقل إلى أمر طِلب حصوله، وإنّما يكون بعد

التصوّريّة والتصديقيّة كما هو الحقّ. وحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ كلّ تصديق نظريّ يحصل بعد تصوّرات نظريّة تتحقّق فيه انتقالات من أمور إلى أمور لابحسب نفس التصديق نفسه، بل بحسبه وبحسب التصوّرات النظريّة.

وفيه أنّه لايلزم أن يكون كلّ تصديق بعد تصوّرات نظريّة حتّى يصحّ قوله بهذا الوجه من التوجيه. ويمكن أن يقال: إنّه قدّس سرّه كأنّه أراد من الفكرِ الفكرَ العامّ الشامل للصنفين من النظر، وحينئذٍ أتى بهذه العبارة تنبيهاً على إرادة العموم، فتأمّل. ويمكن حمله على الأغلب على وجه التعميم، هذا. «منه قدّس سرّه».

تصوّره؛ لاستحالة طلب المجهول المطلق.

[إجابة العـلّامة عن اعتراض المحقّق على الأوائل]

وأجاب العـلّامة عمّا اعترض به المحقّق على الأوائل بأنّ الترتيب أعمّ من أن يكون مسبوقاً بتصوّر المطالب أو لا، فيكون الحدّ شاملاً للقسمين ـ أعنـي أقلّـيّ والأكثريّ ـ وذلك مبنيّ على أنّ المشتمل على الحركة الواحدة داخل في قسـمي النظر، وإلّا لم يكن التعريف جامعاً. وظاهر كلام المحقّق أنّ الأقلّيّ ليس بـداخل فيه، ولهذا خصّ التعريف بالأكثريّ؛ لأنّ المختصّ بالحركـة الواحـدة مـن بـاب الحدس، ولهذا اختصّ بأهل القوى القدسيّة[١].

[تحقيق البحث في أحسنيّة أحد التعريفين]

أقول: تحقيق البحث في أحسنيّة أحد التعريفين مبناه على أنّ النظر المختصّ بالحركة الواحدة هل يصدق عليه اسم الفكر حقيقةً ويكـون نوعـاً منـه أو لـيس كذلك، بل يكون خارجاً؛ لاختصاصه باسم خاصّ هو الحدس، فـإن أطلـق عليـه اسم النظر والفكر فهو مجاز.

فعلى الأوّل يكون تعريف الأوائل هو الأسدّ والأحسن؛ لشموله حينئذٍ لقسمي النظر ونوعيه.

وعلى الثاني يلزمه الفساد؛ لكونه حينئذٍ أعمّ من المعرَّف، إن أخذناه بـالمعنى

---

١. هامش حج: ويمكن أن يعمّ الترتيب بأن يكون المراد من الأمور المعلومة مطلق المعلومات، المعلومات، سواء كانت من المبادئ أو من المطالب، ولكن لفظة الترتيب العرفيّ يأبى عنه وهو بعيد جدّاً. «منه قدس سره».

المطلق الشامل للقسمين، وإذ أخذناه بالمعنى الأخصّ كان معرّفاً لما ليس بنظر، ويكون تعريف المحقّق على الثاني أحسن من تعريف الأوائل وأسدّ؛ لخروج ما ليس بنظر عنه، فيكون جامعاً مانعاً. وعلى الأوّل يكون غير سديد؛ لأنّه حينئذٍ يكون أخصّ من النظر، والتعريف بالأخصّ غير مرضيّ عند ذوي التحصيل.

ثمّ إنّا نقول: على التعريف الأوّل يكون حقيقته هي الترتيب والانتقال ـ سواء كان متعدّداً أو واحداً ـ شرط وعلى مختار المحقّق يكون حقيقته هي الانتقال والترتيب شرط، فتأمّل.

❊ ❊ ❊

[وجوب معرفة المنعم]

قوله: والمعرفة واجبة؛ لوجوب شكر المنعم، ودفع الخوف لايتمّ إلّا به؛ لأنّها غير ضروريّة؛ لعدم حصولها في مبدأ الفطرة ووقوع الخلاف فيها، فيكون واجباً؛ لوجوب ما لايتمّ الواجب المطلق إلّا به.

قال: يعني بالمطلق ما يلزم من وجوبه وجوب تحصيل شرطه. واحترز به عن المقيّد، ويعني به ما لايلزم من وجوبه وجوب تحصيل شرطه؛ فإنّ الشرط حينئذٍ يكون قيداً في وجوبه بخلاف المطلق؛ فإنّ شرطه ليس قيداً في وجوبه، بل هو واجب مطلقاً حتّى يستلزم وجوبه وجوب تحصيل ما يتوقّف عليه. والمعرفة المشروطة بالنظر ليس حصوله قيداً فيها حتّى يتوقّف وجوبها على حصوله، بل وجوبها مستلزم لوجوبه والسعي في تحصيله، وإلّا يلزم إمّا التكليف بالمحال أو خروجها عن كونها واجباً مطلقاً على تقدير التكليف بها مع عدم وجوب تحصيل المقدّمة.



[النظر سبب في حصول المعرفة]

قوله: فهو سبب في حصولها كغيره من الأسباب.

قال: اعلم أنّ النظر مع كونه شرطاً في المعرفة فهو من جملة الأسباب الموصلة إليها؛ لأنّ الشرط جاز أن يكون سبباً وأن لايكون. والنظر بالنسبة إلى المعرفة شرط وسبب، وذلك لأنّ النظر مولّد للعلم، كسائر الأسباب المولّدة لمسبّباتها. فالعلم حاصل منه على سبيل التوليد، فهو علّة في حصوله على ما اختاره المعتزليّ[1]، كحركة المفتاح المتولّدة عن حركة اليد، بناءً على تأثير الأسباب في مسبّباتها.

[رأي الأشعريّ في حصول المعرفة]

وذهب الأشعريّ إلى أنّ العلم يخلقه اللّه تعالى[2] بعده بمجرى العادة كسائر العاديّات، بناءً على نفي تأثير الأسباب في مسبّباتها وأنّ اللّه تعالى أجرى العادة بخلق المسبّبات عند ما نظنّ أنّه سبب، كخلق الإحراق عقيب ملاقاة النار والريّ عقيب شرب الماء؛ إذ لامؤثّر في الوجود إلّا اللّه تعالى عندهم.

[رأي المعتزليّ في حصول المعرفة]

وذهبت الفلاسفة إلى أنّ النظر سبب معدّ للذهن لقبول الفيض من العقل

---

١. مر: المعتزلة.
٢. حج: ـ تعالى.

الفعّال. فالعلم الحاصل عقيب النظر ليس متولّداً عنه عندهم، بل هو معدّ للـذهن لقبول الفيض، والعلم يفاض عليه بعـد اسـتعداده بـالنظر مـن المبـادئ الفعّالـة. والفرق بين قولهم وقول الأشاعرة أنّه واجب عند الحكيم وجائز عند الأشاعرة.

❊ ❊ ❊

[تعريف الدليل]

قوله: والدليل ما يلزم من العلم به العلم بأمرٍ آخر.

قال: إنّما قال «بأمر» ولم يقل «بشيء» ـ كما هو المشهور ـ ليشمل المعدوم والموجود؛ لأنّ المدلول جاز أن يكون موجوداً وجاز أن يكون معدوماً، والشيء لايكون إلّا موجوداً؛ لتساوق الوجود والشيئيّة، فلايكون التعريف جامعاً. فلمّا قال «بأمر» عمّ الجميع.

أقول: هذا على رأي من يقول بأنّ المعدوم ليس بشيء، أمّا من قال إنّه شيء فالتعريف شامل. أو يقال إنّ المعدوم إذا تعلّق به الفكر لابدّ وأن يكون متصوّراً في الذهن فيكون شيئاً موجوداً في الذهن، فدخل تحت التعريف، فيكون على عمومه.

[مناقشة على التعريف والجواب عنها]

وقد اعترض على التعريف بأنّ اللزوم المذكور فيه إن أراد به البيّن خرجت الأشكال الثلاثة عن الدليل، وإن أراد به غير البيّن خرج الأوّل، وإن أراد المشترك بينهما لزم استعمال الألفاظ المشتركة في التعريف وهو ممنوع منه.

وقد يجاب بمنع الحصر؛ لأنّه مبنيّ على أنّ اللزوم لفظ مشترك بين البيّن وغيره. والحقّ أنّه ليس كذلك، بل هو موضوع حقيقة للقدر المشترك بينهما، فلايلزم خروج واحد من القسمين ولااستعمال المشترك.

* * *

[أقسام الدليل]

قوله: وقد يكون عقليّاً محضاً ونقليّاً محضاً.

قال: مثاله: شارب الخمر فاعل كبيرة، وكلّ فاعل كبيرة مستحقّ العقـاب، بنـاءً على أنّ استحقاق العقاب سمعيّ.

❊ ❊ ❊

[قسم ثالث للدليل]

قوله: ومركّباً منهما.

قال: مثاله: الجمع بين الأختين حرّمه النبيّ، وكلّ ما حرّمه النبيّ فهو حرام. والكبرى عقليّة؛ لأنّها متوقّفة على صدق النبيّ وهو معلوم عقلاً.

❊ ❊ ❊

[البرهان اللمّيّ والإنّيّ]

قوله: واستدلالاً بعلّة على معلولها وبالعكس وبأحد المعلولين على الآخر. والأوّل اللمّيّ والآخران الإنّيّ.

قال: مثال الأوّل الاستدلال على حصول الإحراق بملاقاة النار، وسمّي[1] لمّيّاً؛ لأنّه يفيد لمّيّة[2] الحكم عند المستدلّ وفي نفس الأمر؛ لأنّه علّة في الدلالة وعلّة في الوجود.

ومثال الثاني الاستدلال بالإحراق على ملاقاة النار، وسمّي إنّيّاً؛ لأنّه يفيد إنّيّة الحكم عند المستدلّ لا في نفس الأمر؛ لأنّه معلول في وجوده لما هو علّة له في الدلالة.

ومثال الثالث الاستدلال بإضاءة العالَم على وجود النهار؛ فإنّهما معاً معلولا علّة واحدة وهي طلوع الشمس، وسمّي إنّيّاً أيضاً باعتبار أنّه علّة في الدلالة لاغير.

[الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلّة]

أقول: «فعلم من هذا جواز الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلّة؛ فإنّه وإن لم يكن علّة لعدم العلّة في الخارج، لكن يجوز أن يكون علّة له في الذهن، بأن

---

١. حج: يسمّى.
٢. مر، حج: + علّيّة.

يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلّة، فيستدلّ بعدم المعلول على عدم العلّة؛ فإنّ الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلّة برهان إنّي.

[الاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول]

وأمّا بالعكس ـ أعني الاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول ـ فبرهان لمّيّ؛ لأنّ الحدّ الأوسط في البرهان لابدّ وأن يكون علّة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب وإلّا لم يكن برهاناً على ذلك المطلوب. فإن كان مع ذلك علّة أيضاً لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمّيّ وإلّا فإنّيّ، سواء كان الأوسط معلولاً لثبوت الحكم في الخارج أو لا. والأوّل يسمّى دليلاً، والثاني هل يسمّى دليلاً؟ قيل: لا، والمحقّقون على أنّه دليل.

[وجه تسميتهما باللمّيّ والإنّيّ]

وإنّما سمّيا لمّيّاً وإنّيّاً لأنّ اللمّيّة هي العلّيّة، والإنّيّة هي الثبوت. وبرهان لمٍّ يفيد علّيّة الحكم ذهناً وخارجاً، فسمّي باسم لمٍّ الدالّ على العلّيّة. وبرهان إنٍّ إنّما يفيد علّيّة الحكم ذهناً لاخارجاً، فهو إنّما يفيد ثبوت الحكم في الذهن لا في الخارج، وأمّا أنّ علّته ماذا، فهو لايفيد ذلك، فسمّي باسم إنٍّ الدالّ على الثبوت.

[كلام الشيخ في كون برهان إنٍّ يقينيّاً]

والشيخ في *الشفاء* قال: «العلم اليقينيّ بكلّ ما له سبب إنّما يكون من جهة العلم بسببه»[1]. فتوهّم من هذا أنّ الإنّيّ لايكون برهاناً؛ لأنّ كون النتيجة يقينيّةً

---

١. الشفاء، البرهان: ٨٥

معتبرةٌ في البرهان وعلى ما ادّعاه لايحصل /٥ ب/ اليقين إلّا إذا استدلّ بالسبب.

وهو وهم ضعيف؛ فإنّه خصّ الحكم بما له سبب، وأمّا ما لاسبب له فيجوز[١] فيه برهان إنّ؛ فإنّه قال:

> إن كان الأكبر للأصغر لالسبب، بل لذاته. لكنّه ليس بيّن الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر، إلّا أنّه ليس بيّن الوجود للأصغر، ثمّ الأكبر بيّن الوجود للأوسط؛ فينعقد برهان يقينيّ ويكون برهان إنّ ليس برهان لمّ.[٢]

فظهر من كلامه هذا أنّه إذا لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن أن يقام عليه برهان إنّيّ مأخوذ من مسبّب[٣] الحكم أو من أمر آخر، والشيخ لاينفي ذلك، بل يثبته»[٤]. فالحاصل أنّ البرهان الإنّيّ يعطي اليقين في مواضع، وأمّا في ما له سبب فلايعطي اليقين دائماً، بل في ما لاسبب له، فتدبّر.

❊ ❊ ❊

---

١. حج: فجوّز.

٢. نفس المصدر: ٨٦

٣. حج: سبب.

٤. شرح تجريد العقائد للقوشجيّ: ٢٦

[الاستدلال بالموجود أو المعدوم على مثله أو مقابله]

قوله: وقد يكون [بموجود][1] على مثله وعلى معدوم، و[بمعدوم][2] على مثله وعلى موجود.

قال: مثال الأوّل الاستدلال بوجود الحياة على وجود العلم، ومثال الثاني الاستدلال بوجود أحد الضدّين على عدم الآخر، ومثال الثالث الاستدلال بعدم الحياة على عدم العلم، ومثال الرابع الاستدلال بعدم أحد الضدّين على وجود[3] الآخر.

* * *

---

١. تش، مر، حج: لموجود.

٢. تش، مر، حج: لمعدوم.

٣. مر: ـ وجود.

[امتناع تركّب البرهان من النقليّات المحضة]

قوله: ولايتركّب من النقليّات المحضة برهان؛ لأنّه المؤلّف من اليقينيّات.

وقيل: بل يتألّف وإن كان لابدّ من انتهائه إلى المقدّمات العقليّة، كالنظريّ المنتهي إلى الضروريّ.

[مذهب الرازيّ في إفادة النقليّ اليقينَ]

قال: اختلِف في أنّ الدليل النقليّ هل يكون برهانيّاً مفيداً لليقين أم لا. منع من ذلك فخر الدين الرازيّ وقال: إنّه لايفيد اليقين، محتجّاً بأنّه يتوقّف على مقدّمات كلّها ظنّيّة والموقوف على الظنّيّ ظنّيّ.[١ و٢]

بيان ذلك أنّ صحّته موقوفة على عصمة الرواة وأمن الغلط في النحو والتصريف واللغة وعدم النسخ والإضمار والتخصيص والمجاز والاشتراك والمعارض العقليّ والنقليّ والتقديم والتأخير. وكلّ هذه أمور ظنّيّة، فلايفيد اليقين.

---

١. الأربعين في أصول الدين: ٤٢٤

٢. هامش تش: قال في *شرح جمع الجوامع* للشيخ جلال الدين: إنّ إفادة النقليّ اليقينَ مختار فخر الدين الرازيّ. وهو منافٍ لما هنا كما لايخفى وهذه عبارته:

والحقّ ـ كما اختاره الإمام الرازيّ وغيره ـ أنّ الأدلّة النقليّة قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره من مشاهدة كما في أدلّة وجوب الصلاة ونحوها، فإنّ الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة، ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن التي تواتر. فاندفع توجيه من أطلق أنّها لايفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها (انتهى).

ولامنافاة؛ لجواز أن يكون المراد منع منه في كتاب من كتبه واختاره في آخر أخيراً، تأمّل.

[اعتراض المحقّق على الرازيّ]

واعترضه المحقّق بأنّا نعلم قطعاً إفادة مثل قوله تعـالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ**﴾[١] لثبوت الوحدانيّة ونعلم انتفاء جميع هذه الأشياء المذكورة قطعاً، وأكثر محكمات القرآن من هذا الباب.

أقول: ويُعلم من كلامه أنّ العلم القطعيّ الحاصل من اللفظ المحكم دالّ على انتفاء كلّ الأمور عنه في نفس الأمر وأنّها متحقّقة عند ذلك العلم، فالعلم بانتفائها مستفاد من القطع بصحّتها، لا أنّ القطع مستفاد من العلـم بانتفائهـا حتّـى يكـون متوقّفاً عليه ليكون العلم ظنّيّاً كما توهّمه الرازيّ، بل الأمـر بـالعكس؛ لأنّ القطـع الحاصل في كثير منها متيقّن. نعم! لو قال إنّ ذلك قـادح فـي بعـض السـمعيّات لكان كلاماً قويّاً.

[مذهبان في جواز إفادة النقليّ اليقينَ]

قال: وقيل: إنّه لايفيد اليقين إلّا بانتهائه إلى العقل؛ لتوقّفه على ثبـوت صـدق المنقول عنه وهي مقدّمة عقليّة، ومتى انتهى إلى العقل لم يكن نقليّاً محضاً.

وقيل: بل يفيد اليقين، وإن كان لابدّ من انتهائه إلى العقل. ولايخرجه وجوب انتهائه إليه عن كونه نقليّاً؛ لأنّ النظريّ المنتهي إلى الضروريّ لايخرجه وجـوب انتهائه إليه عن كونه نظريّاً، كذلك النقليّ وإلّا لوجب أن لايتركّب مـن النظريّـات المحضة برهان؛ لأنّه لابدّ من انتهائه إلى الضرورة، فلو كان وجـوب انتهائـه إلـى الضرورة مستلزماً لكونه غير نظريّ لما صدق اسم البرهان إلّا على المركّـب مـن

---

١. الإخلاص/١

مقدّمتين /٦ أ/ ضروريّتين لاغير، لكن الاصطلاح يأباه، فجاز مثله في النقليّ.

وأيضاً لو كان مستلزماً لكونه غير نظريّ محض للزم انتفاؤه. فكما لـم ينتـف عنه اسم النظريّ كذلك لاينتفي اسم النقليّ المحض عن المركّب مـن المقـدّمتين النقليّتين من حيث وجوب انتهائه إلى العقليّ المحض وكونه نقليّاً من غير فرق.

* * *

[امتناع حصول المعرفة بالتقليد]

قوله: ولاتحصل المعرفة بالتقليد؛ لأنّه متردّد بين قوم لاترجيح فيهم، ولحصول النقيضين على تقديره، ولأنّ الرسول مأمور بالعلم، فغيره كذلك بطريق التأسّي.

[أوّل الواجبات]

وأوّل[1] الواجبات قيل: هو المعرفة[2].

وقيل: هو النظر؛ لأنّها لاتحصل بدونه.

وقيل: القصد إليه؛ لأنّ النظر فعل اختياريّ لايحصل بدونه[3].

قال: اختلِف في أنّ أوّل الواجبات على المكلّف ما هو.[4]

فقال أكثر المتكلّمين: إنّ أوّل الواجبات هو المعرفة؛ لأنّ ما سواها إنّما وجب لأجلها، فالواجب بالحقيقة هو المعرفة. وإلى هذا أشار عليّ عليه السلام بقوله[5]: «أوّل

---

١. مو: أقلّ.

٢. مو: + لأنّه المقصودة بالذات.

٣. مو: إلّا به.

٤. فالأوّل قول أبي الحسن الأشعريّ، والثاني من المعتزلة، والثالث من إمام الحرمين الجوينيّ، والرابع من أبي هاشم الجُبّائيّ (راجع: تلخيص المحصّل: ٥٩).

٥. هامش تش: وفي الاستدلال بقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام على كون المعرفة أوّل الواجبات نظر؛ إذ لايلزم من كون المعرفة أوّل الدين كونها أوّل الواجبات؛ لأنّ للقائل أن يقول: ←

الدين معرفته»[١].

وقال آخرون: إنّ أوّل الواجبات هو النظر؛ لتوقّف حصولها عليه، فيجب أن يكون سابقاً عليها.

وقال ثالث: إنّ أوّلها القصد إلى النظر؛ لأنّه فعل اختياريّ وكلّ فعل اختياريّ مسبوق بالقصد، فيجب أن يكون النظر مسبوقاً بالقصد فيكون واجباً قبله.

إن قلت: يلزم من كلّيّة الكبرى أن يكون القصد مسبوقاً بالقصد؛ لأنّه فعل اختياريّ أيضاً، فيجب أن يتعلّق القصد به أيضاً ويلزم التسلسل؛ **قلت**: نمنع الصغرى؛ فإنّ القصد ليس من الأفعال الاختياريّة؛ لأنّ الإرادة لاتراد، فلايجب أن يكون القصد مسبوقاً بالقصد. ولهذا قال الأصوليّون: إنّ كلّ الواجبات مشروط بالقصد إلّا النيّة وإلّا النظر المعرّف لوجوب المعرفة؛ حذراً من لزوم التسلسل.[٢]

وقال بعضهم: إنّ أوّل الواجبات هو الشكّ؛ لأنّ المطلوب بالنظر لايصحّ أن يكون معلوماً؛ لاستحالة تحصيل الحاصل، ولامجهولاً؛ لاستحالة توجّه النفس

الواجبات ليست داخلة في الدين، وإلّا لكان من ترك شيئاً من الواجبات يلزمه الخروج من الدين. وذلك إنّما يتمّ على مذهب المعتزليّ؛ لأنّ المراد بالدين هنا الإسلام والإيمان.

١. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ٦٩٨/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥

٢. قال فخر الدين الرازيّ في *المحصول* (٢٦٦/٢):

إنّ المأمور يجب أن يقصد إيقاع المأمور به على سبيل الطاعة المعتمد فيه. قولهﷺ: «إنّما الأعمال بالنيّات». قالوا: ويستثنى منه شيئان:

أحدهما: الواجب الأوّل وهو النظر المعرّف للوجوب؛ فإنّه لايمكن قصد إيقاعه طاعةً مع أنّ فاعله لايعرف وجوبه عليه إلّا بعد إتيانه به.

الثاني: إرادة الطاعة؛ فإنّها لو افتقرت إلى إرادة أخرى لزم التسلسل.

نحو ما لاشعور لها به. فلابدّ أن يكون معلوماً ببعض الاعتبارات مشكوكاً في حصوله وكمال تصوّره أو في ثبوت الحكم أو سلبه، فكان النظر مسبوقاً بالشكّ.

اعترِض عليه بأنّ الشكّ المذكور وإن كان سابقاً على النظر إلّا أنّه ليس مقصوداً، بل واقعاً بغير اختيار المكلّف، فلايصحّ أن يكون مقدوراً، فلايصحّ تعلّق التكليف به.[1]

أقول: إنّ هذا الاعتراض بعينه وارد على القائلين بالقصد؛ فإنّه وإن كان سابقاً على النظر إلّا أنّه لايلزم منه وجوبه؛ لأنّه ليس من الأفعال الاختياريّة وإلّا لَتعلّق القصد به كما سبق. فلايكون من الواجبات، إلّا أن يقال إنّه فعل اختياريّ، وحينئذٍ يكون فيه ما فيه.

[مذهب الرازيّ في أوّل الواجبات]

قال: وفصّل الرازيّ هنا تفصيلاً حسناً فقال:

إن أريد بأوّل الواجبات ما وجب بالذات وبالقصد الأوّل فلاشكّ أنّه المعرفة باللّه؛ لأنّها المقصودة بالذات وما سواها من النظر والقصد إليه إنّما قصد بالعرض. وإن أريد ما وجب ـ كيف كان ـ فلاشكّ أنّه القصد إلى النظر؛ لأنّه سابق على الكلّ، فيكون النزاع لفظيّاً.[2]

❊ ❊ ❊

---

١. قس: المحصّل: ٤٣؛ تلخيص المحصّل: ٥٩

٢. المحصّل: ٤٣

[الوجود والعدم لايحدّان]

قوله: والوجود والعدم لايحدّان؛ لأنّهما من المعلومات البديهيّة، فهما بسيطان، فلاجنس لهما ولافصل. وللحكم بتناقضهما بداهة، فهو موقوف على /٦ ب/ معرفة ماهيّتهما؛ إذ التصديق مسبوق بالتصوّر[١].

قال: شرع في مباحث الوجود والعدم وبدأ ببيان أنّهما من الأمور الضروريّة المستغنية عن الكسب. وقد وقع في ذلك النزاع.

فقال قدماء الحكماء والمتكلّمين: إنّهما معلومان بالكسب، وقالوا: إنّهما يحدّان ويرسمان كسائر الماهيّات. وأوردوا لهما تعريفات كلّها ضعيفة[٢]، سيأتي الإشارة إلى بعض منها.

وقال المحقّقون: إنّهما غنيّان عن التعريف[٣]؛ لأنّهما من المعلومات البديهيّة، فلايحتاجان إلى الكسب.

---

١. حج: + بحسب الوجود.

٢. راجع: رسائل الشريف المرتضى: ٢٨٣/٢؛ الرسائل العشر للشيخ الطوسيّ: ٦٦؛ نهج المسترشدين في أصول الدين: ١٨؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ١٧؛ رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٦/٣

٣. راجع: قواعد المرام في علم الكلام: ٣٨؛ نهاية المرام في علم الكلام: ١٧/١؛ مناهج اليقين في أصول الدين: ٥٦؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٣؛ كشف المراد: ٢٢؛ المواقف: ٤٣؛ حكمة العين وشرحه: ٣٠؛ شوارق الإلهام: ٩٧/١؛ شرح المقاصد: ٢٩٥/١

[بداهة الوجود والعدم بديهيّ]

واختلفوا في أنّ بداهتهما هل هي معلومة بالبداهة أو يحتاج فيهما[١] إلى الكسب.

ذهب الرازيّ وأتباعه إلى الثاني وقالوا: إنّهما بديهيّان، والعلم ببداهتهما متوقّف على الكسب. وحاصله أنّ كون تصوّر الوجود والعدم موصوفاً في الخارج بالبداهة لايستلزم العلم بالبداهة، فيستدلّ عليها ليحصل العلم بها.[٢]

والأكثرون على الأوّل. وأشار المصنّف إلى هذا المذهب بقوله: «لأنّهما من المعلومات البديهيّة» (إلى آخره). وذلك لأنّ كلّ عاقل يجد في نفسه العلم بهما؛ فإنّه لاشيء أظهر عنده من أنّه موجود وأنّه ليس بمعدوم، من غير أن يحتاج في ذلك إلى طلب وكسب.[٣]

أقول: **لقائل أن يقول**: لايلزم من معرفة العاقل بوجود نفسه وأنّه ليس بمعدوم، العلمُ بمطلق الوجود والعدم إلّا من حيث إنّهما مبدأ لهذا التصديق؛ لتوقّف الحكم على تصوّر أطرافه. إلّا أنّه لمّا تقرّر أنّه لاتشترط في التصديق معرفة المحكوم عليه والمحكوم به بالحقيقة، لم يلزم من ثبوت هذا الحكم تصوّر الوجود والعدم بالحقيقة. نعم! هما متصوّران بوجه ما وذلك ليس هو المدّعى.

---

١. مر: فيها.

٢. المباحث المشرقيّة: ١١/١

٣. هناك قول رابع لم يذكر، وهو أنّ الوجود لايتصوّر أصلاً، لابداهة ولاكسباً. راجع: شرح المواقف: ٧٤/٢

ويمكن أن يجاب بأنّ هذه المناقشة إنّما ترد على المستدلّ لا على المنبّه، ومسلكه هنا هو الثاني، فلاتصحّ مناقشته[١].

[الوجود لاجنس له ولافصل]

قال: فلمّا كانا من المعلومات البديهيّة المعلوم بداهتهما بالبداهة لم يحتاجا إلى تعريف رسميّ ولاحدّيّ، فيكونا من الماهيّات البسيطة؛ لأنّهما أعمّ المعلومات، فلاشيء أعلى منهما ليدخلا تحته حتّى يكون جنساً لهما، ويتميّز كلّ واحد منهما بفصل ليمكن تحديدهما أو ترسيمهما، بل لاجنس لهما؛ لعدم شمول شيء لهما. وإذا لم يكن لهما جنس فلافصل لهما؛ لأنّ ما لاجنس له لافصل له؛ فيكونان من المعلومات البسيطة الظاهرة عند العقل بأنفسها[٢]، فلايحتاجان إلى مظهر لهما عنده، وإلّا لوجب أن يكون أعرف منهما عنده، هذا خلف.

أقول: هذه مقدّمة مقرّرة عند أهل المنطق واستدلّوا عليها بأنّ الجنس كالمادّة والفصل كالصورة. وقد تقرّر في الطبيعيّ تلازمهما، فما لامادّة له لاصورة له؛ لأنّ الصورة حالّ والمادّة محلّ، ورفع المحلّ يستلزم رفع الحالّ، فيلزم حينئذٍ من رفع الجنس رفع الفصل.

وأيضاً فإنّ الجنس معلول الفصل من حيث احتياجه إليه في تحصيل حصّته من النوع، وانتفاء المعلول يستلزم انتفاء العلّة، فانتفاء الجنس مستلزم لانتفاء الفصل.

---

١. حج: مناقشة.
٢. تش، حج: بأنفسهما.

قال: وقال بعض العلماء: إنّ الوجود كالماء الصافي في منبعه لاينحجب ولايحجب ما تحته، وإنّما يتكدّر بالبحث كما يتكدّر الماء الصافي /٧ أ/ بالحضحضة. فإذا خلى الإنسان وعقله عرفه.

[بداهة الحكم تستلزم بداهة أطرافه]

وأشار إلى الثاني[١] بقوله: «وللحكم بتناقضهما بداهة» (إلى آخره)؛ فإنّه استدلال على بداهتهما كما هو مذهب الرازيّ. وتقريره أنّ كلّ عاقل يعلم بالضرورة أنّ الوجود والعدم نقيضان لايجتمعان ولايرتفعان، والحكم بذلك الأمر البديهيّ موقوف على تصوّر طرفيه، فيجب أن يكون أطرافه كذلك؛ لأنّ بداهة الحكم تستلزم بداهة أطرافه؛ لأنّها لو توقّفت على الكسب لَتوقّف الحكم عليه؛ لتوقّفه عليها، والموقوف على الكسبيّ كسبيّ، والفرض أنّه بديهيّ، هذا خلف.

ولقائل أن يقول: لانسلّم أنّ بداهة الحكم تستلزم بداهة أطرافه، ولانسلّم أنّ الموقوف على الكسبيّ كسبيّ، فجاز أن يكون الحكم بديهيّاً وأطرافه كسبيّة. ولايلزم منه أن يكون كسبيّاً؛ لأنّ ثبوته بعد ثبوت الأطراف.

أقول: وذلك لأنّ التصديق البديهيّ هو الذي لايحتاج العقل بعد تصوّر طرفيه في ثبوت النسبة إلى شيء. فمتى حصل العلم بالأطراف عنده جزم بالنسبة من غير توقّف على شيء آخر، سواء كان العلم بالأطراف ضروريّاً أو كسبيّاً، ولايضرّه اكتساب الأطراف ولايقدح في ضروريّته. وليس المراد بالتصديق الضروريّ الذي لايتوقّف على شيء أصلاً، وهذا بناء على أنّ التصديق ليس

---

١. هامش تش: وهو مذهب الرازيّ.

مركّباً عن الأطراف كما هو مذهب الأكثر. نعم! على مـذهب الـرازيّ الاسـتدلال قويّ، فتدبّر.

❊ ❊ ❊

[العلم من المعلومات البديهيّة]

قوله: وكذلك العلم؛ لأنّه من الوجدانيّات. ومن عرّفه أو الأوّلَين[1] لزمه الدور.

قال: أي والعلم لايحتاج إلى الحدّ والرسم؛ لأنّه من المعلومات البديهيّة.

[بداهة مفهوم العلم بديهيّ]

وقد اختلف في ذلك:

فأكثر المحقّقين على أنّه بديهيّ وبداهته مستفادة من البداهة، محتجّين بأنّه من الأمور الوجدانيّة، أي يجده الشخص من نفسه؛ لأنّ الجاهل بالمسألة بعد العلم بها يجد من نفسه حالة لم تكن حاصلة له من قبله، وهي العلم بالمسألة وتلك الحالة هي العلم. وإذا كان من الأمور الوجدانيّة كان من المحسوسات وما هو حاصل بالحسّ أظهر عند النفس ممّا هو حاصل بالتعريف.

أقول: في هذا نظر[2]؛ فإنّ الحاصل إنّما هو العلم بالمسألة وهو لايستلزم العلم بحقيقة العلم المطلق الذي هو مناط البحث، إلّا أن يقال: إنّ العلم بالمركّب يستلزم العلم بأجزائه، وفيه ما فيه. نعم! يستلزم تصوّر العلم المطلق بعارض من

---

١. هامش حج: أي الوجود والعدم. «منه ﷺ».

٢. هامش حج: ويمكن أن يقال: إنّ العلم بالمسألة يستلزم العلم المطلق؛ لما تقرّر من أنّ العلم بالمقيّد يستلزم العلم بالمطلق؛ لأنّ المطلق عين المقيّد من وجه. «منه ﷺ».

عوارضه، وذلك غير كافٍ في تصوّره بحقيقته الذي هو المدّعى. وهـذه المناقشـة إنّما ترد على المستدلّ لا على المنبّه، وهو هنا كذلك، فلاترد عليه[١] هذه المناقشة.

قال: ولهذا قال بعض الفضلاء[٢]: العلم ضروريّ وجوده وامتيازه، فلايحتاج إلى الحدّ؛ لامتناعه، ولاإلى الرسم؛ لامتيازه.

وقال آخرون: إنّه يحدّ ويرسم كغيره من الماهيّات، فيكون محدوداً ومرسوماً، ولهم في تعريفه اختلاف كثير لابدّ من الإشارة إلى شيء منها.

[مذهب الرازيّ في بداهة مفهوم العلم]

واختار الرازيّ أنّه بديهيّ وبداهته معلومة بالكسب. واحتجّ عليه بأنّ كلّ عاقل يعلم أنّه موجود بالضرورة، وهذا العلم الحاصل بالضرورة مستلزم لمعرفة العلـم المطلق بالضرورة؛ لأنّه جزؤه، وضروريّة المركّب تستلزم ضروريّة أجزائه.

وهو ضعيف؛ لعدم تسليم ذلك؛ فـإنّ ضـروريّة المركّـب لاتسـتلزم ضـروريّة الأجزاء، كما تعلم السكنجبين بأنّه قامع للصفراء مـع الغفلـة /٧ ب/ عـن تصـوّر أجزائه[٣].

وأيضاً فإنّ تصوّر العلم بأنّه موجود المستلزم لتصوّر العلـم المطلـق إن أريـد

---

١. مر: ــ عليه.

٢. هامش حج: هو السيّد بن شرف شاه. «منه قدّس سرّه».

٣. هامش تش: وهذا لايرد على المستدلّ؛ لأنّ العلم بأنّ السكنجبين قامع للصفراء لـيس علمـاً بماهيّة السكنجبين، وإنّما هو علم بفعل من أفعاله، ولايلزم من العلـم بآثـار الشـيء العلـم بحقيقة الشيء. والمستدلّ إنّما قال: إنّ العلم بماهيّة المركّب مستلزم للعلم بأجزائه. وذلـك صحيح؛ لأنّ الماهيّة المركّبة إنّما تحصل من الأجزاء. فالعلم بها متعذّر، سـواء كانـت مـن الماهيّة الذهنيّة أو الخارجيّة.

[به] أنّه متصوّر بذاته فممنوع؛ لأنّه نفس النزاع، وإن أريد به أنّه متصوّر بعارض من عوارضه، قلنا: لايلزم من تصوّره علمه بأنّه موجود بعارض من عوارضه تصوّرُ المطلق لابذاته ولابعارضه.

[ردّ كون الوجود والعدم والعلم كسبيّاً]

وقول المصنّف: «ومن عرّفه أو الأوّلين» (إلى آخره) إشارة إلى الردّ على من ذهب إلى أنّ الوجود والعدم والعلم من الماهيّات المكتسبة. وتقريره أنّ كلّ ما عرّف به الوجود أو العلم من التعريفات فإنّه مستلزم للدور.

أمّا الوجود فلأنّ ما يعرّف به الوجود لايجوز أن يكون غير وجود وإلّا لزم تعريف الشيء بما ينافيه. وإذا كان إنّما يعرّف بما هو وجود فقد لزم تعريف الشيء بما لايعرف إلّا به أو تعريف الشيء بنفسه.

وأمّا العلم فلأنّ ما عدا العلم إنّما يعرّف بالعلم، فلو عرّف العلم بغيره لكان إمّا علماً فيلزم تعريف الشيء بنفسه، أو ليس بعلم فيلزم تعريف الشيء بما ينافيه.

ولأنّ[1] ما عدا العلم فهو جهل والجهل لايكون محصّلاً للعلم.

أقول: ويمكن أن يعترض بأنّ المطلوب من حدّ العلم هو العلم بالعلم، وما عدا العلم ينكشف بالعلم، لابالعلم بالعلم، وليس من المحال أن يكون هو كاشفاً من غيره وغيره كاشفاً عن العلم به، فلادور.[2]

أو يقال: جاز تعريفه بما هو أخصّ ولايلزم الدور؛ فإنّ غير العلم إنّما يعلم بالعلم، بمعنى أنّ العلم آلة له، والعلم يتوقّف على الغير توقّفَ المكتسب على

---

١. تعليل ثان لبداهة مفهوم العلم.
٢. تلخيص المحصّل: ١٥٥

كاسبه، وحينئذٍ يصير المعرِّف علّة للمعرَّف من حيث إنّـه كاسـب لـه، وإن كـان معلولاً له من حيث إنّه منكشف بـه، ولاامتنـاع فـي كـون الشـيء الواحـد علّـةً ومعلولاً باعتبارين. نعم! يرد أنّ الأخصّ من شيء لايصـحّ أن يكـون معرِّفـا لـه؛ لوجوب مساواة المعرِّف للمعرَّف في العلم.

ويمكن أن يجاب بأنّه جاز اقتران الخاصّ بـلازم عـامّ يسـاوي ذلـك العـامّ، فيصحّ تعريفه به من حيث مساواته باعتبار ذلك اللازم المساوي.

[التعريفات المعنويّة للوجود والعدم والعلم كلّها دوريّة]

قال: وكذا كلّ ما قيل فيهما من التعريفات المنقولة عمّن عرّفهما، كما قيل في الوجود: إنّه المنقسم إلى الفاعل والمنفعل[١] أو إنّه المنقسم إلى القديم والحادث[٢]، وما قيل في العلم: إنّه معرفة المعلوم على ما هو به[٣] أو إنّه صفة تقتضـي سـكون النفس[٤]، فإنّها كلّها مستلزمة للدور إن أريد بها التعريفات المعنويّة. نعم! إن أريـد بها التعريف اللفظيّ الذي غايته تبديل لفظ بلفظ أجلى منه فلامُشاحّة في ذلك.

❊ ❊ ❊

---

١. هذا القول منسوب إلى الفارابيّ، كما في شرح المقاصد: ٢٩٦/١

٢. راجع: نهاية المرام في علم الكلام: ١٨/١

٣. وهو منسوب إلى القفّال كما في: التفسير الكبير: ٢٠٢/٢

٤. وهو منسوب إلى المعتزلة، كما في: التفسير الكبير: ٢٠٤/٢

[المعلوم إمّا موجود أو معدوم]

قوله: وقسمة المتصوّر إلى الموجود والمعدوم قسمة حاصرة. والأوّل واجب إن كان الوجود أولى به، وممكن إن لم يكن. والثاني ممتنع إن كان العدم أولى به وإلّا فممكن.

قال: هذا عند أهل التحقيق؛ فإنّهم يقسّمون المعلوم إلى الموجود والمعدوم قسمة حاصرة متردّدة بين النفي والإثبات؛ إذ لاواسطة بين أن يكون الشيء أو لايكون.

[رأي المعتزلة في الواسطة بين الوجود والعدم]

وخالفت في ذلك جماعة المعتزلة وقالوا: إنّ المعلوم إمّا موجود أو معدوم أو ليس واحداً منهما وهو الحالّ، بناءً على إثبات الفرق بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفيّ. فقالوا: إنّ الثابت أعمّ من الموجود والمعدوم أعمّ من المنفيّ.

[ردّ معتقَد المعتزلة]

وأنكره المحقّقون وقالوا: إنّ كلّ موجود ثابت وبالعكس وكلّ معدوم منفيّ وبالعكس. ودلائل الفريقين مذكورة في المطوّلات.

[تحقيق في إثبات الوجود الذهنيّ]

أقول: «تحقيق هذا البحث مبنيّ[1] على شيء هو أنّه لاشبهة في أنّ النار مثلاً

---

١. مر: يبني.

لها وجود به يظهر منها أحكامها وتصدر عنها آثارها /٨ أ/ كالإضاءة والإشراق والإحراق، ويسمّى هذا الوجود عينيّاً وخارجيّاً وأصيلاً، وهذا لاكلام فيه. وإنّما النزاع في أنّ هل للنار وجود سوى هذا الوجود لايترتّب به عليها تلك الآثار ولاتظهر بواسطته تلك الأحكام، سواء كان ذلك الوجود في قوّتنا المدركة أو في غيرها أم لا. وهذا الوجود يسمّى وجوداً ذهنيّاً وظلّيّاً وغير أصيل. فإذا عرفت ذلك، فمن قال بإثبات هذا الوجود في قوّتنا المدركة خاصّةً قال هذا هو الوجود الذهنيّ، ومن قال بأنّه في غيرها قال إنّه الثبوت الخارجيّ الأعمّ من الوجود.

والحكماء وأكثر المحقّقين على الأوّل وقالوا بقسمة الوجود إلى الذهنيّ والخارجيّ وقالوا: لولاه لبطلت القضيّة الحقيقيّة الكلّيّة، أعني التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلّيّ الواقع عنواناً، سواء كان موجوداً في الخارج محقّقاً أو مقدّراً أو لايكون موجوداً فيه أصلاً[١]. فإنّه لو لم يكن محقّقاً لانحصر الموجود في الخارجيّ، فتكون الأحكام الإيجابيّة في القضايا الحقيقيّة على ما ليس بموجود فيه، فتكون باطلةً ضرورةً؛ لأنّ صدق الإيجاب بثبوت المحمول للموضوع، وإذا لم يكن للموضوع ثبوت لم يتصوّر[٢] ثبوت المحمول له؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء يتوقّف على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فتكون القضايا الحقيقيّة باطلة، لكن ذلك باطل؛ لأنّ القضيّة الحقيقيّة معتبرة عند المحقّقين».[٣]

---

١. حج: ـ فيه أصلاً.
٢. حج: لايمكن.
٣. شرح تجريد العقائد للقوشجيّ: ١١

[قول المعتزليّ بنفي الوجود الذهنيّ وإثبات الحالّ]

وأمّا المعتزلة فخالفوا في ذلك وقالوا بنفي الوجود الذهنيّ. ولأجله حكموا بأنّ المعدوم الممكن شيء ثابت بمعنى أنّ الماهيّة تتقرّر[١] في الخارج منفكّة عن الوجود، مع أنّهم يقولون إنّ الممتنع ليس بشيء وهو المنفيّ عندهم، فهم يجعلون الثبوت مقابلاً للنفي أعمّ من الوجود، والعدم أعمّ من النفي.

وإنّما وقعوا فيه بما وقع به الحكماء في إثبات الوجود الذهنيّ؛ فإنّهم قالوا: إنّا نحكم على أشياء بأحكام إيجابيّة، والحكم على ما ليس بموجود في الخارج، والإيجاب هو إثبات شيء لشيء، فالشيء المحكوم عليه ثابت بالضرورة مع أنّه معدوم في الخارج. فالمعدوم ثابت. وحينئذٍ يكون ثبوت الماهيّات على وجهين:

أحدهما: ثبوتها في حدّ ذاتها بحيث لاتترتّب عليها الآثار ولاتظهر منها الأحكام، والمعدوم ثابت بهذا النوع من الثبوت.

والآخر: هو ثبوتها بحيث تترتّب عليها الآثار وتظهر منها الأحكام، وذلك هي الموجودة في الخارج.

فهُم يوافقون الحكماء في أنّ ثبوت الماهيّة يقع على هذين الوجهين، لكنّهم ينسبون الوجهين إلى الخارج ويخصّون الوجه الآخر باسم الثبوت، والحكماء يسمّون[٢] وجهَي الثبوت وجوداً، ويقولون: إنّ الوجه الأوّل من الثبوت لايتصوّر إلّا في قوّة مدركة ويسمّونه بالوجود الذهنيّ. والمعتزلة ينفون ذلك ويقولون: إنّ

---

١. حج: متقرّرة.

٢. مر، حج: + كِلا.

الثبوت يكون خارجاً لا في قوّة مدركة. فهذا هو حاصل النزاع في هذه المسألة[١].
وعُلم بما حقّقناه أنّ الموقع للمعتزليّ في إثبات الفرق بين الثبوت والوجوب وإثبات الحالّ وإثبات المعدوم إنّما هو من القول بنفي الوجود الذهنيّ.

❋ ❋ ❋

---

١. هامش تش: هذا بالنسبة إلى تعلّق علم النفس بالمعلومات وما ينقسم بهذه القسمة على المذهبين. وأمّا إذا نظرنا إلى تعلّق علمه تعالى بالمعلومات فلايصحّ أن يقال: إنّ تلك المعلومات التي هي الممكنات قبل لحوق الوجود الخارجيّ لها إنّها ثابتة في الذهن بالنسبة إلى علمه تعالى؛ لامتناع اتّصافه تعالى بذلك عند الكلّ؛ لأنّ الذهن من الصفات النفسانيّة.

وأهل التحقيق من أهل الإشراق يسمّونها الأعيان الثابتة والعالم العقليّ الصرف ويجعلون العالم الحسّيّ ظلّاً لها. وتلك هي الحقائق الأصليّة؛ لامتناع زوالها وتغيّرها. وهي في الحقيقة نفس ذاته تعالى؛ لأنّ علمه نفس ذاته وإنّما تتمايز باعتبار كونها مظاهر أسمائه عند التنزّل عن مرتبة الأحديّة إلى مرتبة الواحديّة التي تظهر فيها الأسماء والصفات. فهذا باب خارج عن القسمين المذكورين لأهل البحث تعرف به ما وقعوا فيه من الخبط.

[قول الفلاسفة في احتياج الممكن إلى العلّة في وجوده وعدمه]

قوله: فهو الوسط وهما طرفا النقيض، فلاترجيح فيه لأحدهما باعتبار ذاته وإلّا لم يكن وسطاً، هذا خلف. بل بالسبب الخارجيّ وهو العلّة. فمتى حضرت آثرت الوجودَ بوجودها ومتى لم تحضر آثرت العدمَ بعدمها. فعدم العلّة علّة في العدم، فظهر احتياجه إلى السبب في طرفيه.

قال: لمّا كان الممكن من /٨ ب/ حيث هو هو وسطاً بين طرفي النقيض ـ بحيث لم يتصوّر إذا أخذ باعتبار ذاته وما له من ذاته ترجيح في أحدهما على الآخر باعتبار ذاته وإلّا لم يكن وسطاً ـ وجب أن يكون ترجيح أحد الطرفين له باعتبار أمر خارج عن ذاته، فالوجود والعدم يعرضان له خارجاً باعتبار تصوّر علّة خارجة، ويعرضان له عند العقل باعتبار ذاته من غير ترجيح لأحدهما. ومتى حصل الترجيح استند العقل فيه إلى السبب الخارجيّ وهو العلّة المحصّلة لأحدهما.

فعلم بذلك احتياجه إلى العلّة في كلّ واحد من طرفيه. فمتى حضرت علّة الوجود آثرت الوجود فيه بوجودها، فكانت علّة في حصوله خارجاً، ومتى لم تحصل آثرت العدم بعدمها؛ لأنّ علّة العدم عدم العلّة؛ لما بيّنّا من احتياجه إلى السبب، ولاسبب له غير عدمها؛ لما عرفت من أنّ وجودها سبب الوجود، فيكون عدمها سبب العدم.

[قول المتكلّمين في نفي استناد عدم المعلول إلى عدم العلّة]

هذا ما قرّرته الفلاسفة، ومنعه المتكلّمون وقالوا: إنّ العدم لايعلّل ولايعلّل به،

فلايجوز استناد العدم إلى عدمها.

أمّا أوّلاً: فلأنّ العدم ليس بأثر والعلّة هي المؤثّرة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ العدم لايصحّ أن يكون مؤثّراً؛ لأنّ التأثير من الصفات الوجوديّة، فلايصحّ استناده إلى العدم.[١]

[جواب الفلاسفة عن إشكال المتكلّمين]

أجابوا بأنّا لانعني بالعلّيّة والمعلوليّة هنا التأثير الخارجيّ حتّى يلزم ما ذكرتموه، بل نعني به أنّ العدم العقليّ استند عند العقل إلى عدم العلّة عنده، والعلّة كما تكون خارجيّة تكون عقليّة، والمعلول كما يكون خارجيّاً يكون عقليّاً، وجاز استناد المعلول العقليّ إلى العلّة العقليّة. فالعلّيّة والمعلوليّة هنا حاصلتين عند العقل؛ إذ العقل يحكم باستناد عدم الممكن عنده إلى عدم علّته؛ لعدم استناده عنده إلى شيء آخر غيره، كما يحكم باستناده في الوجود الخارجيّ إلى وجودها من غير فرق في ذلك[٢ و٣]. فالحظ ذلك؛ فإنّه بحث دقيق.

---

١. راجع: المحصّل: ١٠٧

٢. راجع: تلخيص المحصّل: ٢٣٥

٣. هامش تش: **ولقائل أن يقول**: الفرق حاصل؛ فإنّ العلّة الخارجيّة شيء متحقّق في الخارج، فصحّ استناد وجود المعلول الثابت في الخارج إليها، فالأثر والمؤثّر معاً متخصّص في الخارج. وليس كذلك في باب العدم؛ لأنّ المعدوم ليس شيئاً في الخارج حتّى يصحّ استناد التأثير إليه، ولاالمعلول شيء كذلك حتّى يصحّ أن يكون أثراً. نعم! هذا إنّما يتمّ على تقدير القول بأنّ المعدوم شيء في الخارج يصحّ استناد التأثير إليه في الخارج؛ لأنّ المعلول حينئذٍ يكون شيئاً يصحّ استناد التأثير إليه، بناءً على أنّ العدم صفة تلحق الشيء خارجاً كما يلحقه الوجود، وذلك هو رأي المعتزليّ. وأمّا على رأي باقي المتكلّمين فلايتمّ ذلك.

وبوجه آخر أدقّ، إنّ عدم المعلول وعدم العلّة ليسا من الأعدام المطلقة، بل هي أعدام ملكات تتمايز[١] بتمايز ملكاتها، فكان لها حظّ من الوجود. والممتنع تعليله وكونه علّة هو العدم المطلق الذي لاتميّز له عند العقل. أمّا أعدام الملكات فلمّا تمايزت صحّ استناد بعضها إلى بعض وصحّ أن يكون بعضها علّة وبعضها معلولاً، وذلك هو معنى العلل العقليّة.

* * *

وأقول: في كلامنا هذا تنبيه على أنّ الوجود لابدّ من تحقّقه في العلّة والمعلول معاً في باب العلل الوجوديّة، وهو ما أشار إليه الحكيم من أنّ التأثير في المعلول إنّما هو حال وجوده، لاحال عدمه كما يقوله المتكلّم، وسيأتي الإشارة إلى هذا البحث.

١. حج: متمايزة.

[علّة احتياج الممكن هي الإمكان]

قوله: وإنّ علّة حاجته هي الإمكان، فمتى لحظه العقل ممكناً طلب العلّة.

قال: هذا مذهب الحكماء ومحقّقي المتكلّمين[1]، وهو أنّ علّة حاجة الممكن إلى السبب إنّما هي الإمكان. وقد ظهر لك ممّا سبق أنّ الممكن إذا نظر إليه من حيث ذاته وما له من ذاته، كان متساوي طرفي الوجود والعدم، وإذا نظر إليه من حيث احتياجه إلى الترجيح طلب علّة لذلك الترجيح، فكان السبب الموجب لطلب العقل للسبب إنّما /٩ أ/ هو ثبوت إمكانه وتساوي طرفيه واحتياجه في الترجيح إلى مباين، وذلك هو معنى إمكانه. فعلّة حاجته هي الإمكان لاغير.

[أقوال أخرى في مناط الاحتياج إلى العلّة]

وقال بعض المتكلّمين: إنّ علّة حاجته هي الحدوث فقط؛ لأنّه إذا نظر إليه من حيث ذاته كان مقتضياً لاستواء طرفيه، فلايحتاج إلى الترجيح إلّا مع اعتبار حدوثه خارجاً، فما[2] لم يلحظه العقل موصوفاً بصفة الحدوث لم يجزم باحتياجه إلى السبب.

---

١. في المسألة أقوال أربعة، ذهب إلى كلّ منها طائفة. قال ابن ميثم البحرانيّ: «علّة حاجة الممكن إلى المؤثّر هي إمكانه، وعند أبي هاشم الحدوث، وعند أبي الحسين البصريّ هي المركّب منهما، وعند الأشعريّ الإمكان بشرط الحدوث» (قواعد المرام: ٤٨؛ ويقرب منه ما في إرشاد الطالبين: ٧٩).

٢. حج: فمتى.

وقال آخرون: إنّ علّة حاجته هي الإمكان بشرط الحدوث؛ لأنّ العقل ما لم يلاحظ الإمكان الذي هو استواء الطرفين لم يحكم بالاحتياج إلى السبب، وما لم يلاحظ معه صفة الحدوث لم يتحقّق حصول الاحتياج، فوجب كونه شرطاً.

وقال آخرون: إنّ علّة الحاجة هي الإمكان والحدوث معاً، فكلّ واحد منهما جزء علّة نظراً إلى أنّ الاحتياج إلى السبب لايتحقّق بدونهما. فلكلّ منهما دخل في التأثير، فيكونا معاً مجموع السبب.

أقول: وذلك لأنّه لو لوحظ الإمكان وحده لصحّ[1] سلب الحدوث حال التعليل بالإمكان، فيقال: إنّه إذا كان ممكناً كان محتاجاً، وإن لم يكن حادثاً. وهذا شيء يمنعه المتكلّم؛ لأنّه يذهب إلى أنّ القديم مستغنٍ عن المؤثّر. ولو لوحظ الحدوث وحده حال التعليل به لصحّ سلب الإمكان، فيقال: الحادث وإن لم يكن ممكناً محتاج إلى المؤثّر، وهذا لايقوله عاقل، فوجب أن يلاحظا معاً.

[مذهب المصنّف في مناط الاحتياج إلى العلّة]

قال: واختار المصنّف المذهب الأوّل واحتجّ عليه بأنّا متى لحظنا الممكن والتفتنا إليه من حيث إنّه ممكن موجود خارجاً طلبنا له علّةً وسبباً، وإن لم نلاحظ معه صفة الحدوث فلم يكن الحدوث شرطاً ولاشطراً. وذلك مستلزم لكون العلّة هي الإمكان.

وأيضاً فإنّ الحدوث صفة للوجود فيكون متأخّراً عنه وهو متأخّر عن الإيجاد وهو متأخّر عن الاحتياج وهو متأخّر عن علّة الاحتياج. فلو كان علّة الاحتياج

---

١. مر: يصحّ.

هي الحدوث لزم الدور بمراتب.

إن قلت: الإمكان أيضاً صفة للوجود فيتأخّر عنه وهو متأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الاحتياج المتأخّر عن علّته، فلو كان هي الإمكان لزم الدور أيضاً؛ **قلت**: لانسلّم أنّ الإمكان صفة للوجود، بل هو صفة لماهيّة الممكن من حيث هي هي، من غير اعتبار الوجود والعدم، فلايكون متأخّراً عن الوجود. ولاكذلك الحدوث؛ فإنّه صفة للوجود الحاصل عن السبب، لالماهيّة الممكن من حيث هي هي.

❊ ❊ ❊

[الممكن محتاج في بقائه إلى العلّة]

قوله: ومنه يلزم احتياجه حال البقاء؛ لبقاء السبب المحوج.

قال: هذا تفريع على قوله: «إنّ علّة الحاجة هي الإمكان»؛ فإنّه على تقدير ذلك يكون الممكن حال بقائه محتاجاً إلى السبب كاحتياجه في الوجود. ودليله أنّ الإمكان الذي هو السبب لايزول عن الممكن حال بقائه؛ لعدم جواز الانقلاب، ودوام السبب مستلزم لدوام المسبّب، فدوام الإمكان مستلزم لدوام الاحتياج، فيدوم الاحتياج حالتي الوجود والبقاء.

فإن قلت: إنّ الحكم بالاحتياج مستلزم لتأثير السبب، فتأثيره إمّا أن يتعلّق ٩/ ب/ بما هو حاصل، وهو غير معقول، أو يتعلّق بما لم يحصل، وهو غير محلّ النزاع، فما هو باقٍ لايحتاج إلى السبب؛ **قلت**: إنّ المؤثّر حال البقاء له أثر ليس هو الوجود الحاصل، بل أثره استمرار بقائه. وليس ذلك الاستمرار أمراً جديداً غير الأوّل، بل هو استمراره، فلايلزم تأثيره في ما هو حاصل ولا في ما ليس بحاصل، بل في استمرار ذلك الحاصل، وحاصله الاحتياج في بقاء أسباب الوجود ورفع أسباب عدمه. وليس ذلك أمراً جديداً ولا ما هو حاصل، فتدبّر[1].

أقول: في هذا إشارة إلى جواب سؤال يرد على الجواب. تقريره أن يقال: ما أجبت به غير مخلّص من الإلزام؛ لأنّ ذلك الاستمرار وإن لم يكن غير الأوّل في

---

١. هامش حج: يجري نظر هذه المناقشة في الوجود أوّلاً، بأن يقال: أثر الموجد يحصل في حال العدم وفي حال الوجود، ولاتأثير للمعدوم، ويلزم تحصيل الحاصل. والجواب وارد.

أنّه متعلّق بالوجود الأوّل، إلّا أنّه ليس هو هو بعينه، وإلّا لكان تحصيلاً للحاصل، فيجب أن يغائره[1]. فإن كان أمراً جديداً فالإلزام بحاله وإلّا فلاتأثير.

وأيضاً فإنّ قوله: «لايلزم تأثيره في ما هو حاصل ولا في ما هو ليس بحاصل» مناقضة صريحة. وقوله: «إنّ التأثير استمرار ذلك الحاصل» لايُجديه نفعاً؛ إذ ذلك الاستمرار إمّا حاصل أو ليس بحاصل، إلى آخر الكلام.

فأجاب بأنّ ملخّص هذا الجواب والحاصل منه أنّ احتياج الباقي إنّما هو في إبقاء الأسباب المحصّلة للوجود الأوّل؛ فإنّ بقاء السبب مستلزم لبقاء المسبّب؛ لارتفاعه بارتفاعه. وإنّما يحصل ذلك برفع الأسباب المؤثّرة في رفع أسباب الوجود، وحينئذٍ يكون التأثير ليس في أمر جديد هو وجود متحقّق تجدّد عند التأثير، ولا في ما هو حاصل قبله، بل إنّما تعلّق برفع الأسباب المستلزمة للعدم وإبقاء الأسباب المستلزمة للوجود، وهو ليس بتأثير خارجيّ، بل هو تأثير عقليّ، خصوصاً على القول بوجوب الأثر عن المؤثّر التامّ؛ فإنّه كما يجب بوجوده الوجود، كذا يجب بعدمه العدم؛ للتلازم بين المعلول والعلّة في جانبي الوجود والعدم. فكيف يتصوّر[2] استغناء المعلول عن العلّة في حال من الأحوال؟ ودوامه إنّما هو بدوامها. نعم! لو قلنا إنّ المعلول يجوز تخلّفه عن الموجد التامّ، لم يتحقّق التلازم بينهما، فيجوز الانفكاك، كما هو مذهب كثير من المتكلّمين.

[قول المتكلّمين في نفي الاحتياج حال البقاء]

قال: وأمّا القائلون بأنّ علّة الحاجة هي الحدوث لاغير، فلايتمشّى على قولهم

---

١. مر: فتجب مغايرة.

٢. تش: تصوّر.

هذا الاحتياج؛ لزواله بزوال علّته؛ لأنّ العلّة هي الحدوث وقد حصل، فيزول الاحتياج بحصوله، فلايكون الباقي متعلّق السبب عندهم.

أقول: هذا بناء على أنّ الحدوث الذي هو العلّة علّة غائيّة فيه ـ أي في الاحتياج ـ لاعلّة فاعليّة؛ فإنّه حينئذٍ يزول الاحتياج بزوال علّته؛ إذ العلّة الغائيّة توجد في الخارج بوجود المعلول، وإنّما كانت علّةً على تقدير سبقها باعتبار التصوّر العقليّ وحينئذٍ لايتمّ الدور اللازم من القول بتعليل الحدوث للحاجة كما سبق؛ فإنّ العلّة الغائيّة يجوز تقدّمها وتأخّرها باعتبارين، ويتحقّق استغناء الحادث عن المؤثّر بزوال علّته الغائيّة بوجوده، ويكون ذلك موافقاً لمذهب المتكلّمين في زوال الاحتياج.

[تصحيح قول المتكلّمين]

وبعض المتأخّرين لمّا رأى ذلك شنيعاً أراد نفي الشنيع[١] /١٠ أ/ اللازم للمتكلّمين من القول باستغناء الباقي، فقال: إنّ الاحتياج الزائل بزوال علّته هو الاحتياج الذي بالنسبة إلى الوجود الحاصل عن الفاعل، ولايلزم منه زواله بالنسبة إلى البقاء ويثبت للبقاء علّة أخرى ولامحاليّة في تعدّد العلل الغائيّة. وفيه تدقيق.

❊ ❊ ❊

---

١. حج (خ ل): التشنيع.

[كلّ ممكن حادث]

قوله: وكلّ ممكن محدَث؛ لأنّه لايستحقّ الوجود من ذاته، بل من غيره كما عرفت. فعدم استحقاق الوجود سابق على الوجود؛ لأنّ ما بالذات أسبق ممّا بالغير، فوجوده مسبوق بلااستحقاق وجوده وهو معنى حدوثه؛ لأنّ الحادث هو المسبوق بالغير، ولاريب في مغايرة لااستحقاق الوجود للوجود.

قال: إشارة إلى الاستدلال على حدوث الممكن بطريق السبق بالغير الذي هو الحدوث الذاتيّ الذي معنى الحادث به أنّه المسبوق بالغير سبقاً ذاتيّاً لايجتمع السابق فيه مع المسبوق عقلاً؛ لأنّ السبق قد يكون بالذات وقد يكون بالزمان وقد يكون بالطبع وقد يكون بالشرف وقد يكون بالرتبة. وكلّ واحد من هذه لايتحقّق السبق فيه إلّا بعارضٍ إمّا زمانيّ أو مكانيّ أو غيرهما، فلاسبق حقيقيّ إلّا في السبق الذاتيّ؛ لكونه بأمر ذاتيّ لايزول، فلايكون بعارض قطعاً. فالقديم والمحدث بهذين المعنيين ـ أعني ما يكون مسبوقاً بالغير وما لايكون ـ هما الذاتيّان؛ لأنّ ما سواهما قدمه وحدوثه مجازيّ. فالحدوث الذاتيّ هو الوجود المسبوق بالغير، أعمّ من أن يكون مسبوقاً بالعدم أو لا.

[لااستحقاق الوجود متقدّم على استحقاق الوجود]

إذا عرفت ذلك فنقول: لمّا ثبت أنّ الممكن لايستحقّ الوجود من ذاته ولاالعدم كذلك وأنّه محتاج في تحقّق أحدهما إلى سبب مغاير له، لكان

لاستحقاق الوجود متقدّماً بالضرورة على استحقاق الوجود؛ لأنّ الأوّل له من ذاته والثاني له من غيره، وما هو بالذات بالضرورة أسبق ممّا هو بالغير. فثبت أنّ لاستحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود سبقاً ذاتيّاً لايجتمع السابق فيه مع المسبوق عقلاً. ولاريب أنّ لاستحقاق الوجود مغاير بالذات لاستحقاق الوجود، وقد ثبت سبقه عليه، فيكون استحقاق الوجود مسبوقاً بغيره، وهو معنى حدوثه؛ لأنّ مرادنا بالحدوث هو ذلك المعنى.

إن قلت: إنّ الممكن وإن كان لايستحقّ الوجود من ذاته إلّا أنّه لايلزم منه أن يستحقّ اللاوجود، وإلّا كان ممتنعاً، فيكون وجوده مسبوقاً بلااستحقاق الوجود، لاباللاوجود ولابالعدم، فلايتحقّق معنى الحدوث الذي هو مطلوبكم؛[١]

أقول: الفرق بين هذين السلبين أنّ قولنا: «لايستحقّ الوجود» سالبة بسيطة وقولنا: «يستحقّ اللاوجود» سالبة معدولة. والفرق بينهما ظاهر؛ فإنّ السلب المعدول يقتضي ثبوت شيء لشيء، فيصير قولنا: «يستحقّ اللاوجود» معناه أنّ الممكن يستحقّ العدم ومستحقّ العدم ممتنع الوجود. وأمّا قولنا: «لايستحقّ الوجود» فإنّ مقتضاه سلب الوجود وهو لايقتضي استحقاق العدم؛ لأنّه أعمّ.

قال: **قلت**: بيّنّا أنّ الممكن باعتبار تعقّله لايستحقّ الوجود ولاالعدم من حيث ذاته، ومن حيث هو هو؛ /١٠ ب/ لأنّ وجوده وعدمه باعتبار علّته حال وجودها وعدمها، وهما مغايران له. فباعتبار الخارج إذا لم يكن معه وجود الغير لم يكن أصلاً، وهذا معنى استحقاقه العدم. فوجوده حاصل من الغير وذلك هو معنى الحدوث. وإنّما خصّ المصنّف هذا الطريق بالذكر؛ لعدم الخلاف في حصوله

١. جوابه يأتي بعد أسطر: قال: قلت ... .

للممكن. نعم! الخلاف في تحقّق ماهيّته، ومعناه أنّ هذا القدر هل يسمّى حدوثاً أم لا.

[معنى الحدوث عند الرازيّ]

أقول: وذلك لأنّ ظاهر عبارة *ملخّص* فخر الدين الرازيّ تدلّ على إنكاره تسمية هذا القدر حدوثاً، وحكى عن المتكلّمين ذلك. بل إنّما قالوا: إنّ الحدوث الذي يفهمه كلّ عاقل هو كون الموجود مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانيّاً، بحيث يكون عدمه حاصلاً في زمان سابق على زمان حدوثه، وما سوى هذا المعنى لايسمّى حدوثاً.

[الحدوث الذاتيّ عند الحكيم]

والحكيم يوافقهم على أنّ هذا حدوث، إلّا أنّه المسمّى بالحدوث الزمانيّ ويثبت حدوثاً آخر بالمعنى المذكور آنفاً ويسمّيه حدوثاً ذاتيّاً، ويقول: إنّ الحدوث الذي ذكره المتكلّمون لايمكن في جميع أجزاء العالم؛ لأنّ من جملة أجزائه الزمان، ولايتحقّق الحدوث فيه بهذا المعنى، وإلّا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل.

[اعتراف المتكلّم بالحدوث الذاتيّ]

فأجاب المتكلّمون بأنّ ذلك وإن كان كما ذكرتموه إلّا أنّ ما لايمكن تحقّق الزمان فيه تكون المسبوقيّة فيه بتقدير الزمان. أو يقال: السبق لايجب أن يكون في الزمان دائماً، بل جاز في بعض الحوادث أن يكون عدمه سابقاً على وجوده لابزمان وهو الزمان. فإنّا نعلم بالضرورة أنّ أجزاء الزمان يتقدّم بعضها على بعض

لابزمان. ومنعوا حصر التقدّم في الخمسة المذكورة وجعلـوا هـذا التقـدّم قسـماً سادساً. وفي كلامهم هذا اعتراف بإثبات الحدوث الذاتيّ؛ لأنّ ما لايكون مسبوقاً بالزمان يكون السبق فيه بالذات.

* * *

[أقسام الجوهر]

قوله: والممكن إمّا مفتقر إلى الموضوع المقوّم لـه أو لا. والأوّل العـرض والثاني الجوهر. فإمّا أن يكون حالّاً في غيره أو محـلّاً لغيره أو مركّباً منهمـا أو ليس واحداً منها. والأوّل الصورة والثاني المادّة والثالـث الجسـم والرابـع المجرّد. فإمّا له تعلّق بالأبدان تعلّـق التـدبير أو لا. والأوّل الـنفس والثـاني العقل.

[النسبة بين المحلّ والموضوع]

قال: اعلم أنّ المحلّ والموضوع بينهمـا عمـوم وخصـوص مطلـق وتعـاكس فيهما. فالمحلّ أعمّ من الموضوع، وذلك لأنّ الحلول اختصاص الشـيء بالشـيء، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر. والمختصّ بـه يسـمّى محـلّاً والمختصّ حالّاً.

فكلّ ماهيّتين حلّت إحداهما في الأخرى فلابدّ أن يكون بينهما احتياج. فـإن كان المحلّ مستغنياً عن الحالّ متقوّماً بنفسه فهو الموضوع، والحـالّ فيـه يسـمّى العرض، وإن كان محتاجاً فهو المحلّ وهو المسـمّى بالمـادّة، والحـالّ فيـه هـو المسمّى بالصورة.

فظهر أنّ العرض والصـورة ينـدرجان تحـت مطلـق الحـالّ، وأنّ الموضـوع والمادّة يندرجان تحت مطلق المحل. فلهذا عرّف الجوهر بأنّـه الموجـود لا فـي موضوع، والعرض هو الموجود القائم بالموضوع.

[الجواهر والأعراض مظاهر ذات الواجب تعالى وصفاته وأسمائه]

أقول: /١١ أ/ اعلم[١] أنّ من أمعن النظر في حقائق الأشياء وجد بعضها متبوعاً مكتنفاً بعوارض، وبعضها تابعاً لاحقاً بها. فالمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الأعراض والوجود المتجلّي بصورة كلّ منهما هو الجامع لهما. والجواهر متّحدة في عين الجوهر، فهو حقيقة واحدة هي مظهر الذات الإلهيّة من حيث قيّوميّتها وحقيقتها، كما أنّ العرض مظهر الصفات التابعة لها.

فكما أنّ الذات الإلهيّة لاتزال محتجبة بالصفات، كذلك الجوهر لايزال مكتنفاً بالأعراض. وكما أنّ الذات بانضمام صفة من الصفات تصير اسماً من الأسماء الكلّيّة والجزئيّة، كذلك الجوهر كلّما انضمّ إليه معنى من المعاني الكلّيّة يصير جوهراً خاصّاً مظهراً لاسمٍ خاصٍّ، وبانضمام معنى من المعاني الجزئيّة يصير جوهراً جزئيّاً. وكما يتولّد من اجتماع الأسماء الكلّيّة اسماً آخر، كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة تتولّد جواهر مركّبة. وكما أنّ بعض الأسماء محيط ببعض، كذلك بعض الجواهر محيط ببعض. وكما أنّ أمّهات الأسماء محصورة، كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة. وكما أنّ الفروع من الأسماء غير متناهية، كذلك الأشخاص الجوهريّة غير متناهية.

[تسمية الحقيقة الجوهريّة بالنفس الرحمانيّ]

وتسمّى هذه الحقيقة ـ أعني الجوهريّة ـ بالنفس الرحمانيّ وبالهيولى الكلّيّة، وما تعيّن منها وصار موجوداً من الموجودات بالكلمات الإلهيّة. فإذا اعتبرت تلك

---

١. حج: ـ اعلم.

الحقيقة من حيث صدقها على الأنواع التي تحتها فهي طبيعة جنسيّة، وإن اعتبرتها من حيث ما تصير به الأنواع أنواعاً فهي طبيعة فصليّة، وإذا اعتبرت الحصّة فيها مع صفة معيّنة هي المحمولة على نوع من أنواعها فهي طبيعة نوعيّة. فالجنسيّة والنوعيّة والفصليّة من المعقولات الثانية اللاحقة لها. فهو بحسب ذاته عين الحقائق البسيطة والمركّبة.

فهو حقيقة الحقائق كلّها، تنزّل من عالم الغيب الذاتيّ إلى عالم الشهادة الحسّيّة، وظهر في كلّ من العوالم بحسب ما يليق به. وانضمامه إلى المعاني الكلّيّة والجزئيّة ليس إلّا ظهوره فيها وتجلّيه بها، تارةً في مراتبه الكلّيّة وأخرى في مراتبه الجزئيّة. فهو ذات واحدة بحسب نفسه، متكثّر من حيث ظهوراته في صفاته، وهي بحسب حقائقها لازمة لتلك الذات والصفات. فهو فيها غيب، ثمّ يظهر؛ لأنّه كان فيها بالقوّة، فهو لاجنس له ولافصل له، فلاحدّ له، وما ذكر في تعريفه فهو رسم لاحدّ.

والتجلّيات الإلهيّة المظهرة للصفات المتكثّرة بحكم ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾[1] هي الموجبة لتكثّرها، بل هي غير متناهية من حيث الأشخاص، وإن كانت الأمّهات[2] متناهية. وهذا دليل على أنّ الصفات من حيث التعيّنات بالأسماء حقائق متميّزة[3] مع أنّها راجعة إلى حقيقة واحدة مشتركة بينها؛ لأنّ مظاهرها حقائق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها مشتركة في الحقيقة العرضيّة؛ لأنّ كلّ

---

١. الرحمن/٢٩
٢. هامش حج: أي الكلّيّات.
٣. حج: متمايزة.

ما في الوجود الخارجيّ /١١ ب/ مظهر عمّا في الغيب، فتفطّن ترشد.

[عدم الانفكاك بين الجوهر والعرض]

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ العرض كما أنّه بذاته طالب لمحلّ يقوم به، كذلك الجوهر طالب بذاته العرض ليظهر به، بل هو وجود العرض وطلبه، فبينهما ارتباط لاينفكّ أحدهما عن الآخر.

[الجوهر والعرض عقليّ وخارجيّ]

وينقسم كلّ منهما إلى ما هو جوهر وعرض في العقل، وإلى ما هو جوهر وعرض في الخارج. فالأوّل كالأعيان الجوهريّة والعرضيّة الثابتة في الحضرة العلميّة والأجناس والفصول المحمولة على الأنواع الخارجيّة، والثاني كالجواهر والأعراض الموجودة في الخارج، واللّه أعلم.

[التعاكس بين المحلّ والموضوع]

قال: وأمّا التعاكس فيهما ففي العموم وجوداً وعدماً، بمعنى أنّ المحلّ في جانب الوجود أعمّ من الموضوع مطلقاً، والموضوع أعمّ من المحلّ في جانب العدم مطلقاً. وكذلك الحالّ والعرض؛ لأنّ عدم الأخصّ أعمّ من عدم الأعمّ[١]، بمعنى أنّ الحالّ في جانب الوجود أعمّ مطلقاً من العرض، وبالعكس في جانب العدم.

[المباينة بين المحلّ والموضوع عند الحكيم]

فظهر بما قلناه أنّ بين الموضوع والعرض مباينة؛ لأنّ الموضوع محلّ متقوّم

---

١. تش، مر: ـ لأنّ عدم الأخصّ ... الأعمّ.

بنفسه، والعرض حالّ متقوّم بغيره. والمحلّ قد يكون جوهراً كالجسم الذي هو محلّ العرض، وقد يكون عرضاً كالحركة التي هي محلّ السرعة، والحالّ قد يكون عرضاً كما قلناه، وقد يكون جوهراً كالصورة الحالّة في المادّة المقوّمة لها. هذا على مصطلح الفلاسفة؛ لأنّ التقسيم المذكور على رأيهم. وأمّا على رأي المتكلّمين فالمحلّ والموضوع متلازمان وكذا الحالّ والعرض.

[التلازم بين المحلّ والموضوع عند المتكلّم]

أقول: وذلك لأنّهم يقسّمون الموجود الممكن إلى ما هو محتاج في تشخّصه إلى غيره وإلى ما لايكون. والأوّل هو العرض، والثاني هو الجوهر. ويقولون: الممكن إمّا متحيّز أو حالّ في المتحيّز. والمتحيّز هو الجوهر، والحالّ فيه هو العرض ويسمّى محلّاً وموضوعاً، والحالّ يسمّى عرضاً وحالّاً. والحاصل أنّهم يقولون: كلّ موضوع متحيّز وكلّ متحيّز موضوع وهو جوهر ومحلّ، وكلّ حالّ عرض ولايصحّ أن يكون محلّاً، والجوهر لايصحّ أن يكون حالّاً. فيصير المحلّ والموضوع متلازمين، والعرض والحالّ متلازمين، فلايمكن وجود أحدهما بدون الآخر.

❊ ❊ ❊

[أقسام العرض]

قوله: والعرض إمّا أن يقتضي لمحلّه قسمة أو نسبة، أو لايقتضي أحدهما. والأوّل الكمّ وهو إمّا متّصل قارّ كالأبعاد، أو غير قارّ كالزمان، أو منفصل وهو العدد.

[الكمّ إمّا متّصل أو منفصل]

قال: الكمّ هو العرض القابل للقسمة والتجزئة لذاته. وينقسم أوّلاً إلى متّصل ومنفصل؛ لأنّه إن كان بحيث يمكن فرضُ أجزاء فيه يجمع بينها حدّ مشترك هو نهاية لجزئين منها ـ ونعني بالحدّ المشترك ما وضع بين مقدارين يكون منتهى لأحدهما ومبدأ للآخر ـ أو لايمكن ذلك فيه. فالأوّل المتّصل والثاني المنفصل.

[أقسام الكمّ المتّصل]

ثمّ قسّموا المتّصل إلى قارّ وغير قارّ، ونعني بالقارّ ما هو ثابت الأجزاء المفروضة، وغير القارّ ما لايكون كذلك. والقارّ هو المقدار، وهو جسم وسطح وخطّ باعتبار قبول القسمة في الجهات الثلاثة في الأوّل، وقبول القسمة في الجهتين في الثاني، وقبولها[1] في جهة واحدة في الثالث. وهذا الجسم الذي هو

---

١. حج: قبول القسمة.

المنقسم في الطول /١٢ أ/ والعرض والعمق هو الجسم التعليميّ ومحلّه القابل له هو الجسم الطبيعيّ. فالجسم الطبيعيّ هو الجوهر القابل لهذه الأبعاد، فالأبعاد أعراض قائمة به.

[الفرق بين الجسم الطبيعيّ والجسم التعليميّ]

أقول: إنّما سمّي الجسم التعليميّ بذلك؛ لأنّ الباحث عنه والمسمّى له جسماً هم أهل التعاليم ـ أعني أهل العلوم الرياضيّة، وهي الهندسة والحساب والهيئة ـ؛ لأنّ عندهم هذا الجسم المجرّد عن المادّة إنّما يحتاج إليها في وجوده لا في حدّه[١]، ويبحثون عنه من حيث تجرّده عن محلّه من غير اعتبار مادّة معيّنة، ولهذا سمّي بحثهم بالتعليم الأوسط والحكمة الوُسطى. وأمّا الجسم الطبيعيّ فهو محلّ هذه المقادير، وسمّي[٢] طبيعيّاً؛ لانتسابه إلى أهل علم الطبيعة، وهم الباحثون عن الجسم الموجود في الخارج المحتاج إلى المادّة في وجوده وحدوده، ويبحثون عنه من حيث هو كذلك مقروناً بمادّة معيّنة، ولهذا سمّي بحثهم بالتعليم الأوّل والحكمة الأولى؛ لتعلّقها بالمحسوسات بخلاف الأولى، فإنّها لاتتعلّق بالمحسوسات إلّا من حيث حدودها لا من حيث وجودها[٣].

وأمّا العلم الإلهيّ فهو الحكمة العُليا والمسمّى عندهم بالتعليم الأعلى وهو غير محتاج إلى المادّة لا في وجوده ولا في حدوده، ولهذا كان أصعب العلوم؛

---

١. تش، مر: في حدّه لا في وجوده.

٢. مر، حج: يسمّى.

٣. حج: لا من حيث حدودها، بل من حيث وجودها. هامش حج: الظاهر بالعكس كما هو المشهور.

لبعده عن المحسوسات بالكلّيّة، ولهذا كثر الخبط فيه. فهو وما أشرنا إليه من القسمين الأوّلين أقسام الحكمة النظريّة، فافهم ذلك.

قال: وغير القارّ وهو الزمان. وأمّا المنفصل فهو العدد.

[خواصّ الكمّ]

وإذا عرفت ذلك، فالكمّ له خواصّ ثلاثة:

الأولى: قبوله المساواة واللامساواة. وهذا القبول لهما إنّما هو لأجل الكمّيّة لا لما عرضت له.

والثانية: قبوله[1] القسمة، بمعنى أن يفرض فيه شيء غير شيء، وهو لاحق للكمّ لذاته، لا لمعنى يوجد في ذي الكمّ باعتبار التساوي واللاتساوي.

والثالثة: أنّه يمكن أن يوجد فيه واحد عادّ وغيره، يكون ذلك الكمّ معدوداً به. وثبوت هذا في المنفصل ظاهر، وأمّا ثبوته في المتّصل فلقبول المقدار للتجزئة، فيكون قابلاً للتعدّد. وكلّ عدد فمبدؤه الواحد، فكلّ مقدار يمكن أن يفرض فيه واحد وغيره ويصير معدوداً به.

[أقسام أخر للكمّ]

ثمّ إنّ الكمّ ينقسم إلى ما هو ذاتيّ وهو هذه الأقسام الثلاثة، وإلى عرضيّ وهو الذي يقال إنّه كمّ بسبب مقارنته للكمّ الذاتيّ كالطول والقصر العارضَين للخطّ وكالقلّة والكثرة القائمَين بالعدد، أو يكون محلّاً للكمّ كالجسم الطبيعيّ الذي هو محلّ الجسم التعليميّ وكالمعدود الذي هو محلّ العدد، وقد يكون

---

١. مر: قبول.

حالّاً في محلّ الكمّ كالبياض الحالّ في الجسم، وقد يكون متعلّقاً بما يعرض لـه الكمّ كالقوّة المتّصفة بالتناهي واللاتناهي.

❊ ❊ ❊

[مقولة الإضافة]

قوله: والثاني سبعة المضاف كالأبوّة والبنوّة.

قال: المضاف ما لايكون معقولاً إلّا بالقياس إلى غيره. وينقسم إلى ما هو متكرّر، وهو أن /١٢ ب/ يكون ذلك الغير لايعقل أيضاً إلّا بالقياس إلى صاحبه ويسمّى الإضافات المتّفقة والنسب المتكرّرة كالأبوّة والبنوّة، وإلى ما لايكون كذلك وهي مطلق الإضافة، وهو أن يكون المضاف إليه معقولاً بنفسه، لايحتاج في تعقّله إلى إضافته إلى المضاف كالعلم المعقول بالقياس إلى المعلوم وليس المعلوم معقولاً بالقياس إليه.

❊ ❊ ❊

[مقولة الأين]

قوله: والأين وهو المكان.

قال: الأين هو نسبة المتمكّن إلى المكان ويسمّى عند المتكلّمين كوناً، وهو ينقسم إلى الحركة والسكون باعتبار التغير وحفظ النسب.

[أقسام الحركة والسكون]

فالأوّل إمّا تغيّر[1] في الكمّ ويسمّى الحركة الكمّيّة، وإمّا في الكيف ويسمّى[2] الحركة الكيفيّة، وإمّا في الوضع ويسمّى الحركة الوضعيّة، وإمّا في الأين ويسمّى الحركة الأينيّة.

والسكون حفظ النسب المذكورة. ففي الكمّ بأن يقف فلايزداد ولاينقص، وفي الكيف لايشتدّ ولايضعف، وفي الوضع لاتتغيّر نسبته بالنسبة إلى ما هو خارج عنه، وفي الأين حفظ تلك النسبة[3].

[تعريف الحركة]

أقول: «وقع النزاع في تعريف الحركة، وأحسن ما عرّفت به قولهم: الحركة هيئة غير قارّة بالضرورة لايتصوّر ثباتها إلّا بالتجدّد.

---

١. حج: فالأوّل تغيير.

٢. حج: فيسمّى.

٣. حج: + بالنسبة إلى المكان.

فبـ «الهيئة» يخرج الجوهر، وبـ «غير القارّة» يخرج ما هو ثابت كالكمّ والكيف، وبـ «الضرورة» يخرج الزمان؛ فإنّ كونه غير قارّ لابالضرورة؛ لأنّ امتناع ثبات أجزائه لالذاته، بل بسبب محلّه الذي هو الحركة. وقوله: «لايتصوّر ثباتها إلّا بالتجدّد» بيان أنّ تلك الهيئة الغير القارّة إنّما تكون ثابتة بالتجدّد وإلّا لوجب انقطاعها.

وقريب منه قولهم: الحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لادفعة؛ لأنّ الأشياء تنقسم إلى ما يكون بالفعل من كلّ الوجوه كالواجب والعقول، وإلى ما هو بالقوّة من وجه وبالفعل من وجه؛ لأنّ ما يكون بالقوّة من كلّ وجه محال ممتنع الوجود. فإمّا أن يكون خروجه إلى الفعل دفعةً أو يسيراً يسيراً. والأوّل هو الكون ويقابله الفساد، والثاني هو الحركة ويقابله السكون».[1]

[تعلّق الحركة بستّة أمور]

«وتتعلّق الحركة بستّة أمور: ما منه وما إليه وما فيه والمحرّك والمتحرّك والزمان. والظاهر أنّه ليس كلّ حركة كذلك؛ فإنّ حركة المحدّد لايكون تعلّقها بالزمان كتعلّق غيرها من الحركات؛ لأنّها لاتقع في زمان؛ لأنّها هي التي يقع بها الزمان وهي علّة في وجوده، فلو وقعت فيه لوجب أن يكون للزمان زمان آخر وتسلسل[2]. بل تعلّقها به من حيث إنّه معلول لها وغيرها يتعلّق به من حيث وقوعها فيه.

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٥٧/٢

٢. حج: يتسلسل.

[الحركة قطعيّ وتوسّطيّ]

واعلم أنّ الحركة من المبدأ إلى المنتهى جملة واحدة متّصلة معقولة هي الحركة بمعنى القطع، ولاوجود لها في الأعيان؛ فإنّ المتحرّك ما دام في الوسط لاتكون الحركة بتمامها موجودة، فإذا وصلت المنتهى انقطعت، فوجود تلك الحركة المتّصلة إنّما يكون في الذهن.

وأمّا توسّط المتحرّك /١٣ أ/ بين المبدأ والمنتهى في المسافة فموجود في الأعيان ويسمّى التوسّط بين الأوضاع[١]، فهو حركة واحدة متّصلة، بشرط أن لايكون للمتحرّك استقرار في شيء من حدود المسافة أكثر من زمان واحد؛ إذ لو استقرّ أكثر كان منتهى الحركة، فلايكون في الوسط.

[وحدة الحركة]

ووحدة الحركة بوحدة الموضوع وما فيه الحركة والزمان. فإذا فرضت للمسافة الواقعة بين المبدأ والمنتهى حدود معيّنة وكلّ واحد وصل المتحرّك إليه، عرض له أنّه يكون حصولاً[٢] في الوسط، فإذا خرج الجسم عنه خرج عن كونه حاصلاً في ذلك الوسط المعيّن؛ لأنّه غير حاصل في الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى. فنفس الحركة باقية مع زوال عارض عنها، أعني زوال المتحرّك عن وسط وحصوله في وسط آخر. فحصوله في أيّ وسط من حدود المسافة

---

١. هامش حج: والحقّ أنّ التوسّط دهريّ والمتّصلة من الحركة زمانيّة، وكلّ منهما موجود في العين بوجودٍ يناسبه، واستمرار التجدّد بقاؤه، فافهم.
٢. حج (خ ل): حاصلاً.

المفروضة على سبيل البدل أمر زائد على نفس حصول الحركة».[١]

[وقوع الحركة في الكمّ]

«وأمّا وقوعها في المقولات الأربع، فأمّا في الكمّ فيكون إمّا بالتخلخل والتكاثف أو بالنموّ والذبول.

والتخلخل أن يزيد مقدار الجسم من غير انضمام شيء إليه أو حدوث فرج في داخله. والتكاثف أن ينقص مقدار الجسم من غير انفصال شيء عنه أو يحدث في باطنه شيء من الاكتناف، وذلك بناءٌ على أنّ المقدار عرض حالّ في محلّ لامقدار له[٢]. ونسبة المحلّ إلى كلّ المقادير نسبة واحدة، فقبوله للكبير كقبوله للصغير[٣]، وفيه ما فيه؛ فإنّ أكثر الإشراقيّين وجميع المتكلّمين ينكرون زيادة المقدار على الجسم ويقولون: إنّ المقدار نفس الجسميّة.

وأمّا النموّ فهو اتّصال أجزاء الغذاء بالمغتذي[٤] حتّى تكون داخلة فيه دافعة أجزاءه إلى جميع الأقطار متشبّهة بطبيعته. وأمّا الذبول فهو انفصال بعض الأجزاء عنه. فالحركة هنا هي الاتّصال والانفصال كما أنّها في الأوّل هي الزيادة والنقصان.

---

١. نفس المصدر: ١٥٩/٢

٢. هامش حج: والحقّ أنّ المقدار التعليميّ المنقسم في الجهات الثلاث زائد. وأمّا الطبيعيّ منه فهو نفس الجسميّة الجوهريّة، وما كان بينهما جهة اشتراك أصلاً، بل الاشتراك بمجرّد اللفظ، فافهم. «نوريّ قدّس سرّه».

٣. حج (خ ل): فقبوله للكبر كقبوله للصغر.

٤. هامش حج: هذا نظر ظاهريّ؛ إذ التغذّي لايمكن أن يكون بوصل جسم بجسم ليزيد في المقدار، بل النموّ والتغذّي إنّما هو بضرب من الحركة. فوجب استعداد المادّة لفيضان الصورة من المبادئ الإلهيّة واستكمالها بها. «نوريّ قدّس سرّه».

[وقوع الحركة في الكيف]

وأمّا في الكيف فهو كتسوّد الأبيض وتسخّن الماء وبرده قليلاً قليلاً وكحلاوة الحصرم بالتدريج إلى أن تكمل الحلاوة فيه وكظهور الضوء الضعيف في الصبح وازدياده قليلاً قليلاً إلى أن يكمل الضوء. وتسمّى هذه الحركة بالاستحالة.

[وقوع الحركة في الأين]

وأمّا الحركة في الأين فهي الحركة المكانيّة للجسم من مكان إلى مكان وتسمّى النقلة، وهي بيّنة بذاتها؛ إذ لايجحد انتقال الجسم من أين إلى أين، وهي عبارة عن الانتقال من الحيّز الأوّل إلى الحيّز الثاني، وهي التي ذكرها المتكلّمون واقتصروا على أنّها هي الحركة، لكنّهم يقولون: إنّها الحصول في الحيّز الثاني، لا نفس الانتقال عن الأوّل، بناءً منهم على إثبات الجوهر الفرد في المتحرّك والمسافة والزمان.

[وقوع الحركة في الوضع]

وأمّا الحركة في الوضع، فأوّل من تنبّه لها الشيخ أبو نصر الفارابيّ، فقال: هي تبدّل نسبة أجزاء الجسم الفرضيّة بعضها إلى البعض[1] وإلى الأمور الخارجة عنه، سواء كانت حاويةً أو محويّةً. ومتى تبدّلت النسبة تبدّلت الهيئة الحاصلة بسببها كحركة الكرة على مركز نفسها.

[الاستدلال على وقوع الحركة في المقولات الأربع]

ويدلّ على أنّ الكمّيّة والأينيّة /١٣ ب/ والوضعيّة حركة أنّك عرفت أنّ الحركة

---

١. مر: بعض.

خروج الشيء من القوّة إلى الفعل على التدريج. فالجسم إذا تغيّر في واحد من هذه بأن استبدل مقداراً أكبر بأصغر أو بالعكس أو استبدل وضعاً بآخر أو خرج من أين إلى أين لايمكن أن يكون ذلك دفعةً؛ لأنّ هذه الأمور الثلاثة تتعلّق بالمسافة.

أمّا الكمّيّة فلأنّ التغيّر بالنموّ إنّما يكون بتفريق جسم الغذاء لأجزاء[1] النامي ودخوله بينها. وكذلك التغيّر بالذبول بانفصال بعض الأجزاء الكائنة في الجسم الذابل، وذلك إنّما يتمّ بحصول الحركة المكانيّة. والتغيّر بالتكاثف والتخلخل إنّما يكون بشغل المتخلخل من المكان أكثر ممّا يشغله المتكاثف، فتعلّقه بالمكان أظهر.

وأمّا تعلّق الوضعيّة والأينيّة بالمكان فظاهر لايحتاج إلى شرح. وكلّ تغيّر يتعلّق بالمسافة، فهو واجب التجدّد، فيصدق عليه تعريف الحركة.

وأمّا التغيّر في الكيف فيمكن أن يقع دفعة واحدة كما يتبّدل علم بعلم وإرادة بإرادة يقعان دفعةً؛ فإنّه لايحتاج إلى مسافة، فليس كلّ تغيّر في الكيف يصدق عليه تعريف الحركة بالمعنى الذي ذكروه ـ كما عرفت ـ فيقع الشكّ في أنّ الحركة تقع في مقولة الكيف دون المقولات الثلاثة المذكورة، فتدبّر».[2]

* * *

---

١. مر: إلى أجزاء.

٢. نفس المصدر: ١٦١/٢

[مقولة المتى]

قوله: والمتى وهو الزمان.

قال: المتى وهي نسبةٌ ما للشيء إلى الزمان الواقع فيه ـ أعني كونه موجوداً فيه ـ إمّا في نفسه أو طرفه؛ فإنّ بعض الأشياء قد يقع في الزمان وقد يقع في طرفه وهو الآن. فإذا نسب الشيء إلى الزمان فإمّا أن يطابقه ولايفضل عنه أو لا. والأوّل هو الحقيقيّ والثاني ليس كذلك. ولمّا كان المتى نسبة الشيء إلى الزمان الواقع فيه لابدّ من معرفة حقيقة الزمان. وقد عرّفوه بأنّه مقدار الحركة من حيث التقدّم والتأخّر العارضَين له.

[النزاع في وجود الزمان]

أقول: «اعلم أنّه قد وقع النزاع في وجود الزمان.

فمنهم من قال بوجوده وإنّه لايحتاج في إثبات وجوده إلى البرهان، بل هو من أوضح الأشياء وأوضح العلوم. فهو وإن خفي فهو من الأشياء التي خفاؤها لشدّة ظهورها وجلائها.

وقال آخرون: إنّه يحتاج في إثباته إلى البرهان، وهو مذهب المعلّم الأوّل وأتباعه.

وقوم[1] نفوه وقالوا: إنّه من الأمور التي لاتوجد إلّا في الأوهام دون الأعيان.

---

١. هامش حج: أي المتكلّمون.

وذلك لأنّ الجسم إذا قطع مسافة معيّنة فإنّما نجد في الأعيان أنّه في حدّ منها، ثمّ نشاهده في الحدّ الثاني والثالث وهكذا حتّى يقطع المسافة. فهذه الحصولات الحاصلة في هذه الحدود لاتجتمع في الأعيان، لكنّها مجتمعة في الأذهان[1]، فيحصل للعقل شعور بأمرٍ ممتدّ من أوّل المسافة إلى آخرها. فذلك الأمر الممتدّ يكون كالظرف لجميع الحوادث والحركات، وذلك هو الزمان. فلاوجود له في الأعيان، بل في الأذهان.

[استدلال على وجود الزمان]

والذين /١٤ أ/ قالوا بوجوده استدلّوا بأنّه قابل للزيادة والنقصان، وكلّ ما كان كذلك فليس بمعدوم.

وبيان الصغرى: أنّا إذا فرضنا وقوع حركة في مسافة على قدر من السرعة، فبين ابتداء تلك الحركة وانتهائها إمكان يتّسع لقطع تلك المسافة بحركة تساوي الحركة الأولى في السرعة.

ويمكن فرض حصول حركة أخرى تساوي الأولى في الأخذ والترك، إلّا أنّها أبطأ منها. فالبطيئة تقطع مسافة أقلّ والسريعة مسافة أكثر.

ويمكن فرض حصول حركة تساوي الأولى في السرعة وفي وقت الترك

---

١. هامش حج: وليت شعري إذا اجتمع الأجزاء في الذهن كيف يصدق عليه حدّ الزمان الذي يقال إنّه مقدار غير قارّ. والحقّ هو وجوده في الخارج بالوجود الذي يناسبه؛ فإنّ كلّ شيء يوجد في العين بموجب ذاته وماهيّته، والزمان يعتبر في ماهيّته عدم القرار، فوجوده يكون على طباق ماهيّته. والسرّ فيه أنّ نشئات الوجود مختلفة: النشأة السرمديّة والنشأة الدهريّة والنشأة الزمانيّة، كلّ يوجد بموجب تلك النشأة.

أيضاً دون وقت الابتداء، بل ابتدأت بعد ابتداء الأولى. فالسريع المتأخّر في ابتداء الحركة يقطع مسافة أقلّ ممّا يقطعه السريع الأوّل. فهذه وجوه ثلاثة من الاعتبارات ثابتة.

وفائدة الفرض الأوّل أنّه لمّا كان بين ابتداء السريع الأوّل وبين انتهائها إمكان يتّسع لقطع تلك المسافة بحركة تساوي حركة السرعة الأولى، فذلك الإمكان الممتدّ لمّا كان له خصوصيّة قبل بعض الحركات دون البعض الآخر، فيكون موجوداً.

وأمّا فائدة الفرض الثاني ـ وهو بيان كون الإمكان الممتدّ يغائر مقدار المسافة ـ فلأنّ اشتراك السريعة والبطيئة في مقدار هذا الإمكان يقتضي بقاءهما في مقدار المسافة، وتشاركهما في مقدار المسافة يقتضي بقاءهما في هذا الإمكان، فدلّ على أنّ هذا الإمكان مقدار مغاير لمقدار المسافة.

وأمّا فائدة الفرض الثالث فهو أنّ السريع الثاني لمّا شارك السريع الأوّل في نفس الحركة والسرعة وخالفه في مقدار الإمكان لزم أن يكون الإمكان مغايراً لنفس الحركة ولسرعتها.

ثمّ لمّا كان الإمكان المتّسع للسريع الأقصر جزءً من الإمكان المتّسع للسريع الأطول فيكون هذا الإمكان قابلاً للمساواة والتفاوت والتطبيق والتجزئة والتقدير. وهذا الإمكان الممتدّ له مقدار؛ لأنّه يقاس وله نصف وثلث وربع، وكلّ ما كان كذلك فهو مقدّر[1]. وهو مقدار غير ثابت؛ لأنّ الحركة الثانية إذا ابتدأت بعد أن قطعت الأولى نصفاً من المسافة ـ فإنّه لايلحقها إذا كانت السرعة فيهما واحدة

---

١. حج: مقدار.

وعليه فوات شيء ـ لايمكن استدراكه من ذلك المقدار. فلايكون المقدار أمراً ثابتاً وإلّا لثبت. ويعرَف[1] منه أنّه لايكون مقدار المسافة والمتحرّك الثابتين ثابتاً هكذا[2]، فهو مقدار لأمر لايثبت وهو الحركة. فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدّم والمتأخّر اللذين لايجتمعان، والحركة مقدار لمطابقتها للمسافة المتقدّرة، وكلّ ما طابق المتقدّر فهو متقدّر، فالحركة متقدّرة.

[المراد من الإمكان الممتدّ]

ولايراد بالإمكان الممتدّ الإمكان العامّ أو الخاصّ؛ فإنّهما لامقدار لهما، بل يراد بالإمكان أمر تقع فيه الحركات[3] غير حركة الفلك الأعلى الذي هذا الإمكان المتقدّر هو مقدارها. فلاتقع تلك الحركة في هذا الإمكان الذي هو مقدارها وذلك الإمكان /١٤ ب/ هو الزمان.

وأيضاً فإنّ الحادث عدمه قبل وجوده قبليّة لاتجامع البعديّة؛ فإنّ حال الكون لايجتمع مع حال اللاكون. ثمّ إذا وجد شيء آخر لم يكن موجوداً في حال وجود الأوّل. ففي حال وجود الأوّل لايوجد الثاني، فهو قبل آخر وهكذا. فهذه قبليّات متجدّدة ليست نفس عدم الحادث ولافاعله ولاإمكانه ولاجوهراً ولاعرضاً ممكن الثبات؛ لأنّ كلّ واحد منها يكون قبل الحادث ومعه وبعده. وأمّا القبليّة فلايمكن أن تكون مع الحادث ولابعده، وهذه القبليّات بعضها أقرب من بعض وبعضها أبعد. فهي مقدار لأمر غير ثابت وإلّا لكان ثابتاً. فهو مقدار لشيء لايكون

---

١. حج: تعرف.

٢. مر: ـ هكذا.

٣. حج: الحركة.

له ثبات وهو الحركة.

[الزمان مقدار لحركة مستديرة]

فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدّم والمتأخّر اللذين لايجتمعان؛ فإنّ المتقدّم من أجزاء المسافة يجتمع مع المتأخّر منها، بخلاف الحركة والزمان لما كان مقدار الحركة. فيجب أن يكون مقداراً لحركة مستديرة؛ إذ لو كان مقداراً لحركة مستقيمة فإن لم تذهب إلى غير النهاية يلزم انقطاع الحركة، فينقطع الزمان لانقطاعها.

فالزمان يجب أن يكون مقدار حركة مستديرة. فهي إمّا الحركة اليوميّة التي هي أظهر الحركات أو غيرها. والثاني محال؛ لأنّ الحركة الحافظة للزمان يجب أن توجد بها الساعة واليوم والليلة والأمس والشهر والسنة، وليس كذلك غير الحركة اليوميّة. فالحركة اليوميّة هي الحافظة للزمان وهي حركة الجرم الأعلى التي من المشرق إلى المغرب، فلايطلق اسم الزمان إلّا على حركته. والعامّة يعرفون هذا ولايتوقّفون[1] فيه ويجمعون من أعدادها شهراً وسنةً.

[الزمان من أظهر الأشياء]

واعلم أنّ الزمان من أظهر الأشياء وأجلاها، وإن خفي على البعض فذلك الخفاء إنّما هو لشدّة ظهوره، وله مقدار غير ثابت هو مقدار حركة الشمس اليوميّة التي هي أوضح الحركات. فاقتصر في مسألة الزمان على هذا الجليّ ولاتطلب ضوء المصباح.

---

١. مر، حج: يتفرّقون.

[الحركة الدوريّة نوع واحد]

والحركة الدوريّة نوع واحد، فهي واحدة لاتعدّد فيها إلّا بحسب الفرض الوهميّ. وقد قسّموا الزمان إلى أجزاء كالأيّام والشهور والسنين، وليس في الخارج يوم ولاشهر ولاسنة؛ لأنّ هذه لها أجزاء من الساعات والدرج والدقائق لاتوجد بدونها، وهذه كلّها أمور ذهنيّة وإن أخذت من أمور عينيّة. وقد يقدّر الذهن الحركات بالزمان كما قدّر الزمان أوّلاً بالحركة الأولى والآن الوقتيّ.

[الزمان والدهر والسرمد]

ونسبة الزمان إلى الحركات كنسبة الذراع إلى المذروعات، ونسبة الأمور المتغيّرة إلى المتغيّرة [هو الزمان][1]، ونسبة الأمور الثابتة إلى المتغيّرات ـ التي هي الزمان ـ هو الدهر، ونسبة الأمور الثابتة إلى الثابتة هو السرمد. والسرمد /١٥ أ/ في أفق الدهر والدهر في أفق الزمان الذي هو كمعلول الدهر الذي هو كمعلول السرمد؛ لأنّه لولا دوام نسبة المجرّدات بعضها إلى البعض وإلى مبدئها ما تصوّر وجود الأجسام ولاحركاتها، وكذلك لولا دوام نسبة الزمان إلى مبدئه ما أمكن وجود الزمان. فالسرمد علّة للدهر والدهر علّة للزمان.

ودوام الوجود في الماضي يسمّى الأزل وفي المستقبل يسمّى الأبد، والدوام المطلق يعمّ الدهر والسرمد. والزمان لا كلّ له في الأعيان وله كلّ محدود من أجزاء محدودة في الذهن، وما لا كلّ له في الأعيان لاأجزاء له في الأعيان وبالعكس. ولمّا لم تكن للزمان أجزاء عينيّة، بل ذهنيّة، فأجزاء الزمان الدائم هي

---

١. مر، حج: بزمان.

جزئيّات الزمان المطلق».[١]

هذا ما نقل عن بعض محقّقي أهل الحكمة من أحوال الزمان من لفظه بعبارته.

[رأي الرازيّ في الزمان]

وقال فخر الدين الرازيّ:

إنّ الأقرب والحقّ عندي في الزمان ما ذهب إليه أفلاطون [من] أنّ الزمان جوهر قائم بذاته. فإذا اعتبر إلى الأمور الثابتة الغير المتغيّرة فهو السرمد، وإن اعتبر بالنسبة إلى ما قبل التغيّرات من الحركات فهو الدهر، وإن اعتبر بالنسبة إلى مقارنة المتغيّرات معه فهو الزمان.[٢]

[ثمّ] قال:

وهذا المذهب إلى العلوم البرهانيّة أقرب ومن ظلمات الشبهات أبعد.[٣]

قال بعضهم:

إنّ الزمان لمّا كان غير ثابت ولاوجود له في الأعيان، بل وجوده ليس إلّا في الذهن، كيف يصحّ أن يكون جوهراً قائماً بذاته مجرّداً عن المادّة عريّاً عن الأوضاع والمقادير.[٤]

[رأي أبي البركات البغداديّ في الزمان]

وقال أبو البركات:

إنّ الزمان الوجود؛ لقولهم: أطال اللّه بقاك أي وجودك وزمانك. والوجود

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٨٤/٢

٢. شرح عيون الحكمة: ١٤٨/٢

٣. نفس المصدر: ١٤٩/٢

٤. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٩٥/٢

وإن كان أمراً ذهنيّاً إلّا أنّ له مقداراً ينطبق على غيره من المقادير.[١]

وهذا ما نقل إلينا من أقوالهم في حقيقة الزمان، واللّه أعلم بالصواب.

❊ ❊ ❊

١. المعتبر: ٤٠/٣

[مقولة الوضع]

قوله: والوضع كالقيام والقعود.

قال: الوضع يقال على نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض، وعلى نسبة الجسم إلى الأمور الخارجة عنه، وتلك الأمور إمّا أمكنة حاوية أو متمكّنات محويّة.

* * *

[مقولة المِلك]

قوله: والمِلك كالتقمّص.

قال: الملك هو نسبة التملّك وهو كون الشيء له نسبة إلى الشـيء محيطـاً بـه ملاصقاً له ينتقل بانتقاله.

وقد يكون ذاتيّاً كالهرة مع إهابها، ومنه عرضيّ كالتقمّص للإنسان.

* * *

[مقولة أن يفعل]

قوله: والفعل كالقطع.

قال: الفعل هو التأثير للشيء في غيره تأثيراً غير قارّ الذات. فما دام يـؤثّر هـو «أن يفعل»، مثل التسخين ما دام يسخّن والقطع ما دام يقطّع.

* * *

[مقولة أن ينفعل]

قوله: والانفعال كالانقطاع.

قال: والانفعال عبارة عن تأثّر الشيء عن غيره ما دام يتأثّر، كالتسخين مـا دام يتسخّن والتقطيع ما دام ينقطع.

❊ ❊ ❊

[مقولة الكيف]

قوله: والثالث الكيف. وهو ما عدا ذلـك كالملموسـات والمبصـرات /١٥ ب/ والمسموعات والمشمومات والمذوقات التسـعة، والكيفيّـات النفسـانيّة كالعلم والإرادة. وهذه هـي المقـولات العشـر الشـاملة لجميـع الممكنـات ويجمعها قول بعضهم:

**قمر غزير[١] الحسن ألطف مصـره		لو قام يكشـف غمّتى لمّا اثنى**

[تعريف الكيف]

قال: عرّفوا الكيف بأنّه هيئة لايتوقّف تصوّرها على تصوّر غيرهـا ولاتقتضـي القسمة واللاقسمة في أجزاء حاملها اقتضاء أوّليّاً.

فالهيئة كالجنس، وبالأوّل خرجت الأعراض النسبيّة كلّها، وبقولنا: «لاتقتضـي القسمة» خرج الكمّ، وبقولنا: «واللاقسـمة» خرجـت الوحـدة والنقطـة، وبقولنـا: «اقتضاء أوّليّاً» ليندرج فيه العلم بما لاينقسم؛ لأنّ عدم القسمة فيه ليس لذاته، بل بواسطة المعلوم. وهذه القيود كلّها قيود عدميّة؛ لاجتماعها فيه وكون كـلّ واحـد منها أعمّ منه تميّزاً عن غيره، فيكون تعريفاً رسـميّاً. وإنّمـا اختـاروا الرسـم فـي تعريفه وفي تعريف سائر المقولات؛ لأنّها من الأجناس العالية، فلاأجناس وراءها ليمكن تحديدها.

---

١. مو: عزيز.

[أقسام الكيف]

إذا عرفت ذلك، فالكيف ينقسم إلى أربعة أنواع. ووجه القسمة أنّه إمّا أن يكون مختصّاً بالكمّيّات أو لا، والثاني إمّا أن يكون محسوساً أو لا، والثاني إمّا أن يكون استعداداً نحو الكمال أو كمالاً.

[الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات]

والأوّل هو الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات وهي تعرض للكمّيّات بالذات، سواء كانت متّصلة أو منفصلة، أو تعرض لذي الكمّ بواسطة الكمّيّات. والأوّل كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة، والثاني كالزوجيّة والفرديّة.

[الكيفيّات المحسوسة]

والمحسوسات الكيفيّات المتوقّفة على الحسّ، وهي إمّا راسخة وتسمّى الانفعاليّات أو غير راسخة وتسمّى الانفعالات. وأمثلة الأوّل ما أشار إليه المصنّف، ومثال الثاني كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

[الكيفيّات الاستعداديّة]

والاستعداديّات نحو الكمال إمّا انفعالاً وهو الاستعداد نحو الانفعال كاللين والممراضيّة وتسمّى لاقوّة وضعفاً، وإمّا استعداداً نحو لاانفعال كالصلابة والمصحاحيّة وتسمّى قوّة.

[الكيفيّات النفسانيّة]

وأمّا الكمال فهو الكيفيّات المختصّة بذوات الأنفس، وهي إمّا راسخة وتسمّى

ملكات كالعلم والظنّ، وإمّا غير راسخة وتسمّى حالات كالغمّ والفرح والسرور.

فظهر أنّ أقسام الكيف تنحصر في أربعة: الكيفيّات المحسوسة وهي المنقسمة بأقسام الحواسّ الخمسة.

[أقسام الكيفيّات المحسوسة]

أقول: وهي الملموسات المدركة بحاسّة اللمس كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشانة[١] والملاسة والصلابة واللين، والمبصرات المدركة بحاسّة البصر وهي الألوان والأضواء والأشكال، والمسموعات المدركة بحاسّة السمع وهي الأصوات والحروف، والمشمومات المدركة بحاسّة الشمّ وهي الروائح، والمذوقات التسعة وهي المدركة بحاسّة الذوق وهي الحلاوة والحموضة والملوحة والدسومة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة.

قال: والكيفيّات النفسانيّة المنقسمة إلى الحالّ والملكة، /١٦ أ/ والكيفيّات الاستعداديّة المنقسمة إلى القوّة واللاقوّة، والكيفيّات الكمّيّة إمّا المتّصلة أو المنفصلة.

❊ ❊ ❊

---

١. حج: الخشونة.

[الموجود إمّا حادث أو قديم]

قوله: ثمّ الموجود إمّا أن يكون لوجوده أوّل وهو الحادث، أو لا وهو القديم.

قال: هذه قسمة ثانية للموجود إلى القديم والحادث وهي قسمة حاصرة. وأردنا بما له أوّل أعمّ من أن يكون ذلك الأوّل هو العدم أو غيره؛ ليشمل الحادث الزمانيّ والحادث الذاتيّ على مذهبَي الحكماء والمتكلّمين. وأردنا بما ليس لوجوده أوّل أعمّ من أن يكون نفي أوّليّة الغير أو نفي أوّليّة العدم؛ ليشمل القديم الذاتيّ والقديم الزمانيّ على المذهبين.

[تلازم الغير والعدم على مذهب المتكلّمين]

واعلم أنّ على مذهب المتكلّمين الغير والعدم متلازمان؛ لأنّ كلّ ما له أوّل فهو مسبوق بالعدم وبالعكس عندهم. وأمّا على رأي الحكماء فليس كذلك عندهم، بل كلّ ما له أوّل فهو مسبوق بالغير، فقد يكون مسبوقاً بالعدم وقد لايكون، وكلّ ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير، وهذا هو المحدَث الزمانيّ والأوّل هو المحدَث الذاتيّ.

❊ ❊ ❊

[المعقولات الأولى والثانية]

قوله: والقدم والحدوث والوجوب والإمكان والامتناع من الصفات الاعتباريّة.

قال: هذه الأمور الخمسة عند أكثر المحقّقين من المعقولات الثانية اللاحقة للمعقولات الأولى. ونعني بها أنّها أمور توجد عند العقل وليس في الخارج ما يطابقها، بخلاف المعقولات الأولى؛ فإنّها عبارة عمّا يوجد عند العقل مع أنّ في الخارج ما يطابقها.

[القدم والحدوث عند قدماء المتكلّمين]

فأمّا القدم والحدوث فقد خالف فيهما بعض قدماء المتكلّمين، وقالوا: إنّهما من الصفات الحقيقيّة الثابتة في الأعيان.

[القدم والحدوث عند المصنّف]

وردّه المصنّف وادّعى أنّهما من الصفات الاعتباريّة، وذلك لأنّهما لو كانا من الأمور الموجودة في الخارج لوجب اتّصافهما بالقدم أو الحدوث؛ لوجوب انحصار كلّ موجود في الخارج في أحدهما. فلو كان القدم موجوداً في الخارج لكان إمّا حادثاً فيلزم اتّصاف الشيء بنقيضه، أو قديماً فننقل الكلام ويلزم التسلسل. وكذا الكلام في الحدوث إن كان قديماً اتّصف بنقيضه وإلّا تسلسل.

واعترض عليه بمنع التسلسل؛ لجواز أن يقال: قدم القدم عينه وكذا الحدوث،

فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار[١]، وفرق بين قدم القدم وقدم الماهيّة.

وأجيب بأنّه على تقدير تحقّق ماهيّة القدم في الخارج لم يبق فرق بين القدم نفسه وبين قدمه؛ لتساويهما في الماهيّة، فيشتركان في اللوازم. وكذا الكلام في الحدوث.

[تحقيق الكلام في الفرق بين قدم الماهيّة وقدم القدم]

أقول: الحاصل أنّ المعترض أثبت التغاير بين قدم الماهيّة وبين قدم القدم، وجعلهما متغايرين بالماهيّة؛ من حيث إنّ الأوّل وصف الذات والثاني وصف الوصف وبينهما فرق ظاهر، ومع اختلافهما /١٦ ب/ بالماهيّة لايجب اشتراكهما في اللوازم، فجاز أن يكون أحدهما موجوداً دون الآخر.

والمجيب منع من المغايرة وأثبت تساويهما بالماهيّة؛ لحصول مفهوم القدم في كلّ منهما. واختلافهما بكون أحدهما قدم الماهيّة والآخر قدم القدم اختلاف بأمر عارض لايوجب الاختلاف في الحقيقة، فيتّحدان ذاتاً ومفهوماً، فيجب اشتراكهما في اللوازم، فمتى تحقّق الوجود لأحدهما تحقّق للآخر.

[الوجوب والإمكان والامتناع عند المحقّقين]

قال: وأمّا الوجوب والإمكان والامتناع فقد وقع النزاع فيها، وأكثر المحقّقين على أنّها من الأمور الاعتباريّة.

واستدلّوا على ذلك إجمالاً بأنّها معاً تصدق على المعدوم، بمعنى أنّه يصحّ أن يتّصف بها، وما صحّ أن يكون وصفاً للمعدوم لايكون موجوداً وإلّا لكان

١. حج: الاعتبارين.

المعدوم موجوداً؛ لأنّ تحقّق الوصف مسبوق بتحقّق الموصوف. وأمّا الأوّل فلأنّ المعدوم يصدق عليه أنّه ممتنع الوجود وواجب العدم وممكن الوجود، فقد اتّصف المعدوم بها.

وتفصيلاً بأن نقول:

أمّا الوجوب فلأنّه لو كان موجوداً في الأعيان لكان إمّا ممكناً فيكون الواجب المتّصف به ممكناً، هذا خلف، وإمّا واجباً فيكون له وجوب آخر وهلمّ جرّاً.

وأمّا الإمكان فلأنّه لو كان موجوداً في الخارج لكان إمّا واجباً فيلزم أن يكون الممكن واجباً، هذا خلف، أو ممكناً ويلزم التسلسل.

وأمّا الامتناع فلأنّه لو كان موجوداً لكان[1] الموصوف به وهو الممتنع موجوداً؛ لاستحالة وجود الصفة بدون الموصوف، هذا خلف.

[تحقيق الكلام في كون الجهات الثلاثة من المعقولات الثانية]

أقول: الوجوب والإمكان والامتناع نسب عقليّة صرفة، لاتحقّق لها كتحقّق الأعراض في معروضاتها الخارجيّة، فلاوجود لها إلّا في الأذهان؛ لتبعيّتها للذوات العينيّة الثابتة في الحضرة العلميّة. فالوجوب هو اقتضاء الذات عينها وتحقّقها خارجاً، والامتناع هو اقتضاء الذات عدمها خارجاً، والإمكان عدم اقتضاء الذات وجوداً ولاعدماً، فالإمكان والامتناع صفتان سلبيّتان، والوجوب صفة ثبوتيّة. والوجوب هو المحيط بجميع الموجودات الخارجيّة والعلميّة؛ لأنّها ما لم يجب وجودها لم توجد في الخارج ولا في العقل.

---

١. حج: فيلزم أن يكون.

فانقسم الوجود إلى ما هو بالذات وإلى ما هو بالغير. وهذا الانقسام إنّما هو من حيث الامتياز بالربوبيّة والعبوديّة[1]، وأمّا من حيث الوحدة الصرفة فلاوجوب بالغير، بل كلّه بالذات وكلّ واجب بالغير فهو ممكن بالذات. فالإمكان محيط بها واتّصافها به إنّما هو بسبب الامتياز، ولولاه لكان الوجود على وجوبه الذاتيّ، ومنشأ هذه النسب هي الحضرة العلميّة.

[تحقيق الأمور الذهنيّة والاعتبارات العقليّة]

«واعلم أنّ تحقّق الأمور الذهنيّة /۱۷ أ/ والاعتبارات العقليّة وبيان هذه الأمور من المهمّات الحكميّة التي ينحلّ بها أكثر الشكوك والشبهات الموردة على العلوم الحقيقيّة، فيجب على الطالب أن يعتني بتحقيقها وكشف أسرارها ويبادر إلى معرفة تفاصيلها وأحوالها، ولنقدّم لذلك مقدّمة فنقول:

لما كانت الإنسانيّة إنّما تحصل بالعلوم الحقيقيّة التي مبادئها من المحسوسات وكان من دأب الرحمة الإلهيّة والعنايات الربّانيّة أن لايمنع أمراً ضروريّاً تحتاج إليه الأشخاص ولايبخل بشيء ممّا هو داخل في مصالح الأنواع، بل هو ﴿**الَّذي أعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**﴾[2و3]. فلاجرم بنى اللّه تعالى من

---

۱. هامش حج: يعني أنّ القسمة إنّما هي بحسب ملاحظة البينونة الصفتيّة التي هي أتمّ أنحاء البينونة، كالتباين بالربوبيّة والعبوديّة والقاهريّة والمقهوريّة، بان عن الأشياء وبانت الأشياء عنه بالخضوع له. وأمّا بحسب ملاحظة عدم بينونة العزلة وارتفاعها رأساً فوحدة محضة صرفة ولايبقى لغيره ـ سبحانه ـ بمغايرة العزلة في دار الوجود عين ولاأثر، وهو كذلك، فثبّت فيه.

۲. طه/۵۰

۳. هامش تش، حج: يريد بالخلق هنا الصورة الظاهرة الحاصلة بالفعل دفعة واحدة. والهداية

الأركان العنصريّة للنفوس الإنسانيّة هياكل كاملة البنيان شديدة الأركان على أتمّ ما ينبغي وأفضل ما يمكن؛ لتكون مساكن ومنازل للنفوس. وفتح في هذه الهياكل أبواباً شتّى بعضها ينفذ إلى عالم الحسّ كالحواسّ الظاهرة، وبعضها ينفذ إلى عالم المُثُل وهي الحواسّ الباطنة، وللنفس الناطقة في ذاتها باب وعين ينفذ إلى عالم الملكوت. وجعل على كلّ باب من هذه الأبواب قوّة تدرك النفس بها عند استعمالها واستخدامها نوعاً من العجائب الموجودة في ذلك العالم المخصوص.

فإذا حصلت للنفس مبادئ علومها من هذه القوى بانتزاع الكلّيّات من الجزئيّات، فحينئذٍ تعتمد إليها وتركّبها تركيباً حدّيّاً أو رسميّاً أو قياسيّاً، ويتوسّل بهذا الطريق والحيلة إلى إدراك المجهولات التصوّريّة والتصديقيّة. ولايتمّ لها هذا الأمر إلّا باعتبار أمور يعتبرها جوهر النفس لاهويّات لها في الخارج، يحتاج إليها في الوضع والحمل كالوجود المصدريّ والوجوب والإمكان والامتناع والجوهريّة والعرضيّة وغير ذلك من الاعتبارات التي لاحقائق لها خارجاً. فتعرف النفس بسبب اعتبار هذه الأشياء كيفيّة نسبة المحمولات إلى موضوعاتها الحاصلة في إنتاج الأقيسة الصحيحة.

ولولا هذا لتعذّر عليها معرفة أكثر الحقائق. وذلك لأنّا إذا حكمنا بأمر على أمر[1] وكان ذلك الحكم حاصلاً بقياس، فحُكمنا بوجود الباريْ تعالى أو وجوبه أو

إعطاء الكمالات المختلفة باعتبار استعداد الصورة الظاهرة لقبولها؛ لأنّها تخرج من القوّة إلى الفعل شيئاً فشيئاً عند الاستعدادات حتّى تصل إلى كمالها اللائق بها، ولهذا عطفها بـ «ثمّ» التي هي للتراخي، فلايصير الإنسان الصوريّ إنساناً حقيقيّاً بالفعل إلّا بعد مدّة تحصل فيها كمالاتها بواسطة استعداداته التي هو علّة في فيضها من المفارق. «منه قدّس سرّه».

١. حج: ـ على أمر.

إمكان العالم أو بامتناع شريك البارئ أو بجوهريّـة الأجسـام أو بعرضـيّة الألـوان وغير ذلك من الأحكام ـ ولم نعلم أنّ هذه المحمولات لها حقائق في الخارج أم هي اعتبارات ذهنيّة محضة ـ لايتمّ غرضنا ولايحصل مطلوبنا من تحقيق العلـوم وانكشافها، بل يبقى العلوم في نفوسنا ملتبسة مكدّرة مع إيراد الشكوك والشبهات فيها وحكاية ما قيل فيها؛ فإنّ جماعة من الخائضين في العلوم الذين لاقدم راسخ لهم فيها زعموا أنّها كلّها هويّات خارجيّة، ووقع بهذا السـبب فـي العلـوم خطـأ عظيم وشبه كثيرة تزول الدهور ولاتزول.

وهذه الاعتبارات /١٧ ب/ هي الوجوب والإمكان والامتناع والوحدة والكثـرة والعدد والجوهريّة والعرضيّة والكونيّة واللونيّة والكلّيّة والجزئيّة والذاتيّة والماهيّة والشيئيّة والحقيقة وجميـع المحمـولات الكلّيّـة ـ أجناسـاً كانـت أو فصـولاً أو خواصّاً أو أنواعاً ـ كلّها اعتباريّات عقليّة. وجميع العـدميّات التـي يشـترط فيهـا الإمكان كالسكون والعمى والظلمة اعتباريّات ذهنيّة، وكذا النفي والإثبات والعلّيّة والمعلوليّة ـ لا من حيث إنّها نفس أو عقل أو جسم ـ وصـف اعتبـاريّ، وزوال المانع له مفهوم محصّل في الذهن. والصفات العقليّة إذا اشتققنا منهـا وحملناهـا صارت أمور عقليّة كقولك: زيد يمكن[١] أن يكون كاتباً أو يمتنع أن يكون حجـراً أو يجب أن يكون حيواناً. والإمكان والممكنيّة والامتنـاع والممتنعيّـة والوجـوب والواجبيّة اعتبارات ذهنيّة، وكذلك ما يشبهها.

١. مر: ممكن.

[رأي السهرورديّ في الاعتبارات العقليّة]

وقد ذكر الشيخ الإلهيّ في كتاب *التلويحات*[١] أصلاً وأساساً يعرف منه هذا الباب ولم يكشفه أحد من الحكماء قبله كما كشفه، فقال:

إذا أخذنا في الوجود العينيّ امتدادين معيّنين:

أحدهما: طوله ثلاثة أذرع فسمّيناه وكلّ ما مقداره ثلاثة أذرع «ج»،

والثاني: طوله ذراعان فسمّيناه وكلّ ما مقداره ذراعان «ب»، فالامتداد الأوّل المعيّن الذي طوله ثلاثة أذرع، يكون له في الذهن ثلاثة اعتبارات:

الأوّل: أنّه امتداد.

الثاني: أنّه ثلاثة أذرع.

الثالث: أنّه هذا المعيّن.

وهذه الثلاثة مترتّبة في العموم والخصوص؛ فإنّ الأوّل وهو كونه امتداداً أعمّ من كونه ثلاثة أذرع أو ذراعين، والثاني وهو ثلاثة أذرع أعمّ من هذه الثلاثة أذرع أو تلك الثلاثة، والثالث وهو كونه هذا المعيّن فإنّه أخصّ من الاعتبارين الأوّلين.

فهذه الاعتبارات الثلاثة متغايرة في الذهن، وأمّا في الخارج فهي كلّها شيء واحد بسيط. وكذلك يكون حكم الامتداد الثاني الذي كان طوله ذراعين، له في الذهن اعتبارات ثلاثة وهو في الخارج شيء واحد بسيط. وكذلك يكون الحكم في السواد والبياض والحلاوة وأمثالها من البسائط، فإنّ كلّ واحد منها له في الذهن اعتبارات أربعة:

الأوّل: كونه عرضاً.

الثاني: كونه لوناً أو طعماً.

الثالث: كونه سواداً أو حلاوةً.

الرابع: كونه هذا المعيّن.

فهذه الاعتبارات كلّها متغايرة في الذهن وهي في الخارج شيء واحد

---

١. التلويحات: ٢١

بسيط لاكثرة فيه أصلاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الامتداد المطلق يعمّ جزئيّات «ج» الذي هو ثلاثة أذرع، وجزئيّات «ب» الذي هو ذراعان، كما عمّ «ج» جزئيّاته العينيّة و«ب» جزئيّاته /١٨ أ/ العينيّة. فامتياز البعد الأطول الذي هو ثلاثة أذرع عن البعد الأقصر الذي هو ذراعان بعد اشتراكهما في مطلق البعديّة ليس بأمور وراء البعدية، بل بنفسها، ويسمّى الامتياز بالكمال والنقص والشدّة والضعف.

وإنّا بيّنّا أنّ التكثير إنّما هي اعتبارات الذهن، وأمّا في الخارج فلاكثرة فيها، بل هي بسيطة لايحتاج في بيان بساطة هذه وأمثالها إلى البرهان، وإن كان قد يحتاج إلى تنبيه وإخطار بالبال. ولاأمنع أنّ الامتياز إذا كان بين الأشياء بالكمال والنقص تمايز[1] أحدهما مع ذلك بأمر آخر غير الكمال والنقص، إلّا أنّ الامتياز إذا كان واقعاً بالكمال والنقص فلايكون للامتياز بغيرهما حكم؛ لعدم لزومه عند التفاوت بهما؛ لكونهما من الأمور الممكنة».[2]

[تقسيم النوع إلى البسيط والمركّب]

قاعدة: «النوع قد يكون بسيطاً وقد يكون مركّباً. وطريق معرفة ذلك أنّ النوع لابدّ وأن يكون متحصّل الذات في الذهن من ذاتيّات. فتلك الذاتيّات المتغايرة في الذهن إن كانت متغايرة في الخارج فذلك هو النوع المركّب كالإنسان والفرس، وإن لم يكن متغايرة في الخارج، بل يكون جعل كلّ واحد من تلك الذاتيّات هو جعل الآخر وذلك هو النوع البسيط كالسواد؛ فإنّه نوع متحصّل الذات في الذهن من اللون وهو الجنس ومن قابضيّة البصر وهو الفصل الذي به امتياز[3] السواد عن البياض وغيره من الألوان.

---

١. مر، حج: يمتاز.

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢١٠/٣

٣. مر: امتاز.

ولكن هذا الامتياز والتغاير بين الجنس والفصل إنّما هو في الذهن، وأمّا في الخارج فلاتغاير بينهما، بل جعل الجنس بعينه هو جعل الفصل والنوع، فإنّ الذي جعل السواد لوناً هو بعينه الذي جعله سواداً. فلايقال: جعل لوناً فجعل سواداً، كما لايصحّ أن يقال: جعل سواداً فجعل لوناً، بل جعلهما في الأعيان شيئاً واحداً، بحيث إذا وجد هذا اللون فقد وجد السواد، وإذا لم يوجد هذا السواد فلايمكن أن يوجد هذا اللون، بل إن وجد فيكون لوناً آخر غير السواد. فالسواد والبياض وسائر الأنواع البسيطة لايمكن أن تنسلخ عنها فصولها الذهنيّة وتبقى بعد ذلك، سواء اقترنت بها فصول أخرى أو بقيت[١] مجرّدة من غير اقتران فصل.

وأمّا الأنواع المركّبة فتخالف ذاتيّاتها ذاتيّات الأنواع البسيطة في تغاير الجعلين؛ فإنّ الحيوان الذي هو من الأنواع المركّبة لمّا شارك النبات في الجسميّة والنموّ وامتاز عنه بالنفس الحيوانيّة فيكون جعله جسماً نامياً في الخارج غير جعله ذا نفس حيوانيّة في الخارج؛ فإنّه على تقدير أن يزول عن الحيوان النفس يبقى بعد زوالها ذلك الجسم بعينه موجوداً؛ فإنّ الإنسان والفرس وسائر الحيوانات تبقى جسميّتها بعد الموت. فلاجرم يصحّ /١٨ ب/ أن يقال: إنّ كلّ واحد جعل جسماً فجعل حيواناً؛ لأنّ الذاتيّ الأعمّ ـ [و] هو الجسم ـ مغاير للذاتيّ الأخصّ ـ أعني النفس الحيوانيّة ـ في الخارج.

وليست الأنواع البسيطة كذلك؛ فإنّ اللونيّة التي للسواد لو كان لها وجود مغاير لخصوص السواد لأمكن أن تزول عنها خصوصيّة السواد وتقترن بها خصوصيّة البياض، وذلك باطل؛ لأنّ اللون بذاته لايقتضي أن يكون سواداً أو بياضاً، وإلّا

---

١. حج: تثبت.

لوجب أن يكون كلّ لون إمّا سواداً أو بياضاً وليس كذا. وإذا لم يقتض اللـون أن يكون سواداً أو بياضاً فلو كان اللون مغايراً لخصوص السواد في الخارج، كان لنا استبقاء اللونيّة مع زوال السواد بخصوصيّته، ثمّ تقترن به خصوصيّة البياض، كما كان لنا أن نستبقي الهيولى ونزيل عنها صورة ونبدّلها بصورة أخرى، كما نزيل صورة الهوائيّة عن هيولاها ونلحق بها صورة المائيّة.

[الجعل في الأنواع البسيطة والمركّبة]

فعلم من هذا التقرير أنّ النوع البسيط شيء واحد في الأعيان، لاتغاير بين ذاتيّاته في الخارج، ولا لها جعلان وإن كانت ذاتيّات الأنواع البسيطة متغايرة في المفهوم العقليّ، فافهم ذلك.

فالحقّ أنّ السواد والبياض وكلّ واحد من سائر الألوان بسيط واحد في الأعيان لاتركيب فيه في الخارج، بحيث يكون في ذات كلّ واحد منهما لونيّة مطابقة للونيّة الآخر في الجنس، وإن كانت لونيّة أحدهما مطابقة للآخر في العقل؛ إذ لولا المطابقة العقليّة لامتنع أن تكون اللونيّة جنساً. وإذا كانت المطابقة ذهنيّة فلاتكون اللونيّة في الأعيان موجودة مع شيء آخر بحيث يكون هناك جعلان، بل الذي جعل السواد لوناً هو الذي جعل اللون سواداً.

وأمّا الأنواع المركّبة فبخلاف هذا؛ فإنّ جعل كلّ ذاتيّ يخالف جعل الذاتيّ الآخر في الأعيان؛ فإنّ النبات والحيوان لمّا اشتركا في ذاتيّ أعمّ هو الجسميّة ـ وهي جنس لهما ـ فامتياز كلّ واحد منهما عن الآخر بالنفس النباتيّة والحيوانيّة وهما الفصلان، وجعل كلّ واحد مغاير لجعل الجسم الذي به الاشتراك.

فقد ظهر لك الفرق بين الأنواع البسيطة والمركّبة وذاتيّات كلّ واحد من

النوعين[١]. فالسواد وغيره من الألوان لاجزء له في الخارج، لاجنسيّ ولافصليّ ولامحمول ولاغير محمول، بل السواد شيء واحد معلوم كما هو محسوس. والمحسوسات من حيث هي محسوسة تصوّرها من الأمور الفطريّة التي لاتفتقر إلى تعريف، فجميع الأجناس والفصول والأنواع البسيطة إنّما تؤخذ باعتبار جهة عقليّة اعتباريّة.

[شبهتان في تكثّر ذاتيّات الأنواع البسيطة ووحدة مطابَقها الخارجيّ]

سؤال: ذاتيّات هذه الأنواع متكثّرة متغايرة في الذهن، فكيف طابقها من الموجودات الخارجيّة شيء واحد؟ فإنّ السواد شيء واحد بسيط وله ذاتيّات ذهنيّة كاللونيّة وفصلها، وهما متغايران في الذهن، ومع ذلك يطابقان السواد الخارجيّ الواحد، /١٩ أ/ فكيف الشيء الواحد يكون مطابقاً للأمور الكثيرة؟

ونقول أيضاً: إنّ الحاصل في الذهن إن لم يطابقه ما في الخارج كان جهلاً؛ إذ الجهل هو حصول صورة في الذهن غير مطابقة لشيء، وإذا كان ما في الخارج

---

١. هامش حج: وأمّا قصّة المركّبات كالجسم المطلق وفصله النامي مثلاً فالأمر فيه أيضاً ليس على ما صدّقه المصنّف تبعاً للشيخ الإلهيّ بأنّهما متغايران وجوداً البتّة، بل هاهنا تفصيل فيه تحقيق.

وهو محصّله أنّ الجسم وفصله النامي والحسّاس مثلاً لهما اعتباران: اعتبار كلّ منهما بوجه اللابشرط واعتبار الكلّ بوجه بشرط لا. فهما باعتبار الأوّل جنس وفصل يوجدان في العين بوجود واحد بدليل الحمل؛ إذ مفاده اتّحاد في الوجود. وأمّا بحسب الاعتبار الثاني فالجسم موجود والنامي موجود آخر، بينهما ضرب من الاقتران والمقارنة، يعبّر عنه بالحلول الذهنيّ. فعلى الأوّل يفنى الجسم بفناء النامي وعلى الثاني يبقى الجسم ويفنى النامي، وبدن الميّت الحيوانيّ الذي يبقى بعد الموت إنّما هو باقٍ بحسب الوجه الثاني، لامطلقاً.

واحداً عيناً لاتركيب فيه، لم تطابقه تلك الصورة المتكثّرة، فلابدّ من التركيب الخارجيّ حتّى يطابقه التركيب الذهنيّ، فتكون اللونيّة وفصلها، بل وذاتيّات جميع الأنواع البسيطة، بل والوجود والوجوب والإمكان والوحدة وغير ذلك أموراً زائدةً على الماهيّات المضافة إليها في الأعيان، فهي جميعها موجودة في الخارج.

[جواب عن الشبهتين المذكورتين]

جواب: أمّا عن الأوّل: فيعرف مما قرّره الشيخ الإلهيّ الذي أشرنا إليه من كيفيّة مطابقة الشيء الواحد للأمور المتكثّرة في الذهن المتغايرة [فيه][١]؛ فإنّ المقدار الأطول والأقصر كلّ واحد منهما في الخارج شيء واحد وهو مركّب في الذهن من المقدار المطلق ومن ثلاثة أذرع أو ذراعين اللذين يعمّان كلّ ما هو من نوعهما ومن المقدار المخصوص المعيّن. فإذا قلنا: المقدار الخارجيّ الذي

---

١. هامش حج: والسرّ فيه هو أنّ المعاني الكلّيّة والمفهومات الذهنيّة على ضربين:
ضرب منها لاتعاند ولاتنافي ولاتناقض بينهما، فهذه المطابقة بين المعاني توجد في الخارج واحد، بل قد تكون موجودة بوجود واحد من جهة واحدة، كما في الأسماء الحسنى والصفات العليا.
وضرب آخر منها بخلاف ذلك وتكون متعاندة متناقضة كالأسود والأبيض والكاتب واللاكاتب وهكذا. فهذه لايمكن أن يوجد بوجود واحد، بل طائفة من هذه الطائفة ضرب يمكن أن يوجد بوجود واحد، ولكن لا من جهة واحدة، بل من جهات عديدة كالمقدار ونقصانه.
وأمّا قصّة الأجناس والفصول فالأمر فيها دقيق ليس كما توهّمه الجمهور. محصّله أنّ نسبة الفصل إلى الجنس نسبة التمام في شيئيّة الشيء إلى إبهامه. ونسبة التعيّن في الشيئيّة أيضاً ردّه إلى مبهمه في تلك الشيئيّة، كما هو في مثال المقدار لم تصل بالنسبة إلى كونه قابلاً للقسمة في الجهات الثلاث مثلاً؛ إذ هما سنخ فارد لاتفاوت بينهما إلّا بالإبهام والتعيّن، فتفطّن.

هو ثلاثة أذرع أو ذراعان مطابق لما في الذهن من الأمور المتكثّرة التي هي ثلاثة اعتبارات، لانعني المطابقة من جميع الوجوه، وإلّا لزم أن يكون البسيط الذي هو مركّب في الذهن فقط مركّباً في الخارج، فلايكون البسيط بسيطاً، هذا خلف[1].

ويلزم أيضاً أن يكون المثال الذي أخذناه من الجوهر القائم بنفسه في الخارج قائماً بنفسه في الذهن، فلايكون المثال ذهنيّاً محضاً وقد فرضناه كذلك، هذا خلف. فالمطابقة الواردة في كلامهم هاهنا المراد بها المطابقة من بعض الوجوه[2].

وأمّا عن الثاني: فلانسلّم أنّ الحاصل في الذهن إذا كان غير مطابق لما في الخارج يكون جهلاً؛ لأنّ الجهل البسيط الذي هو عدم العلم لاتعلّق له بما نحن فيه، فبقي أن يكون جهلاً مركّباً، وهو الذي أخذ الصورة في الذهن، على أنّها مطابقة لما في الخارج، مع أنّها لاتكون مطابقة لذلك الشيء. ولايلزم أن تكون

---

١. هامش تش: **ولقائل أن يقول**: إنّ ردّ النموّ لإثبات البساطة فيه مصادرة على المطلوب؛ لأنّ السؤال إنّما ورد على ادّعاء البساطة وإلّا لزم على تقديرها أحد الأمرين: إمّا كون البسيط المدّعى بساطته كذلك، فيكون مركّباً حتّى يكون مطابقاً لصورته الذهنيّة المركّبة. وإمّا أن يكون غير مطابق للصورة الذهنيّة، فيكون جهلاً.

فالجواب: بأنّه لو كانت المطابقة واجبة من جميع الوجوه لزم أن يكون البسيط غير بسيط، هو عين السؤال.

نعم! ما ذكره من قوله: «إنّه لو كانت المطابقة من كلّ الوجوه» مراده لوجب أن يكون الجوهر القائم بنفسه في الخارج بعينه في الذهن تحقيقاً لمعنى المطابقة، فيخرج الذهنيّ عن كونه ذهنيّاً؛ لأنّه يصير خارجيّاً بواسطة وجوب تحقّق المطابقة من جميع الوجوه حتّى نخلص من السؤال. وفيه التزام بأنّهم يريدون المطابقة من جميع وجوهها وهو وجه خلاص، وإلّا فالسؤال قويّ والجواب المذكور غير قاطع في ردّه.

٢. هامش حج: شيء من ذلك لايسمن ولايغني من جوع ما لم يرجع الطالب إلى ما حقّقناه وأصّلناه. فالمخلص هو هذا الرجوع. «نوريّ قدّس سرّه».

الصورة الذهنيّة الغير المطابقة لما في الخارج جهلاً، بل الأشياء التي تحصل في الذهن قد تكون أمثلة لما في الخارج فيجب أن تكون مطابقة له، وقد يكون وجودها الذهنيّ في حكم الوجود الخارجيّ الذي لغيرها، ولاتشترط في هذا القسم المطابقة من جميع الوجوه.

والأبيض والأسود وأمثالهما لمّا كانا عبارة عمّا قام به البياض والسواد وإن لم يدخل في مفهومه الجوهريّة والعرضيّة والجسميّة، لكن يعلم من خارج أنّ الأبيض والأسود لايكونان إلّا جسمين؛ لأنّ مفهوم الأبيض والأسود لو أمكن قيامهما بغير الجسم لقيل على ذلك الشيء أسود وأبيض.

ويجب أن تعلم أنّ الأنواع التي لايمتنع التكثّر فيها كالعدد والأشكال المثلّثة والمربّعة والمخمّسة وأمثالها وكذلك النفوس الناطقة، /١٩ ب/ إذا كان الواقع منها غير متناهٍ يبقى ما عداها شيء لايقع، سواء كان ذلك الشيء بصدد الوقوع في المستقبل أو لم يكن كذلك.

وهذا الفصل كلّه من المباحث المهمّة والأسرار اليقينيّة[١] العقليّة التي يجب على الطالب المحقّق إتقانها وفهم معانيها؛ فإنّ بها تنحلّ الشبهات والشكوك وتتقرّر الحكمة والعلوم في الأذهان والنفوس، واللّه أعلم».[٢]

[الإمكان الاستعداديّ عند الفلاسفة والمتكلّمين]

قال: تنبيه: الإمكان المراد هنا هو الإمكان الخاصّ، أعني تساوي طرفَي الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهيّة. أمّا الإمكان الاستعداديّ فأكثر محقّقي

---

١. مر، حج: النفيسة.
٢. نفس المصدر: ٢٢٦/٣

الفلاسفة على أنّه من الموجودات الخارجيّة وأنّه لابدّ له من محلّ قابل له يوجد بوجوده؛ لوجوب كون الوصف قائماً بموصوف، ومحلّه المادّة، ووجودها مستلزم لوجود الصورة؛ لامتناع تحقّقها بدونها؛ لما عرفت من أنّها محلّ متقوّم بالحالّ فيه، وذلك مستلزم لوجود الجسم. وعلى ذلك مبنيّ قولهم بقدم الأجسام.

وأنكره المتكلّمون وقالوا: إنّه من الصفات الاعتباريّة، فلايحتاج إلى محلّ يقوم به، فلايتحقّق وجود المادّة، فلايستلزم وجود الصورة، فلايلزم وجود للجسم، فلايكون قديماً. وعلى ذلك مبنيّ قولهم بحدوث الأجسام. ودلائل الفريقين مذكورة في المطوّلات.

[تحقيق وجود المادّة والصورة]

أقول: «هذا البحث مبنيّ على تحقيق وجود المادّة والصورة، فنقول: لمّا كان الجسم عند الفلاسفة في نفسه وذاته واحداً متّصلاً كما هو عند الحسّ، وإنّما يتجزّأ إذا جزّأ بالقطع أو الكسر أو الوهم أو الفرض، مع أنّه شيء موجود شاغل للحيّز ممتدّ في الجهات ذو أقطار، فإمّا أن لايحتاج إلى ما يحلّ فيه وهو الجسم المقداريّ وهذا لايتركّب من المادّة والصورة وهو مذهب الأوائل منهم، أو يحتاج إلى محلّ فمحلّه الهيولى، والاتّصال الامتداديّ الذي لايتغيّر وهو الاتّصال الواحد المشاهد عند الحسّ وهو الصورة، ومجموعهما هو الجسم. وهذا هو مذهب المعلّم الأوّل وأتباعه من المشّائيّين.

[النزاع في تعريف الهيولى]

وعرّفوا الهيولى بأنّها الجوهر القابل للصورة. ونقض بالنفس؛ فإنّها كذلك.

وقيل: إنّها الجوهر القابل للصور الذي لامعنى لها غير القابليّة أو قوّة القبول.

ونقض بأنّ القبول عرض محتاج[1] إلى قابل، وكذلك الاستعداد، فحامل الصور الجوهريّة كيف يكون هو الاستعداد أو القبول وهما عرضان؟

وقيل: إنّها الجوهر القابل للصور الحسّيّة. ونقض بالأفلاك؛ فإنّ صورها غير محسوسة.

فالصواب أنّها الجوهر القابل /٢٠ أ/ للصور الجسميّة.

[تحقيق في الهيولى]

وكلّ من له أدنى بصيرة ونظر وتميّز يعترف بوجود أمر متّصل يقبل الأعراض وتختلف عليه الصور هو الهيولى، ولايفتقر في إثباته إلى برهان بعد تصوّر مفهوم لفظه؛ فإنّ كلّ من له طبع سليم وحدس مستقيم يعلم أنّ النطفة تستحيل[2] إلى بدن إنسان، ثمّ البدن يصير تراباً والتراب يصير حشيشاً وشجراً والشجر يصير رماداً إلى غير ذلك من التغيّرات والاستحالات.

فلايخلو إذا قيل إنّ الإنسان من النطفة والشجر من التراب، إمّا أن يكون النطفة والتراب باقيين وهو إنسان وشجر في تلك الحال التي هو بها نطفة وتراب، فيكون الشيء الواحد في الحالة الواحدة نطفةً وإنساناً وتراباً وشجراً وهو محال. وإمّا أن يكون النطفة والتراب باطلاً بالكلّيّة، ثمّ حصل إنسان وشجر، فيلزم أن يكون الإنسان والشجر ما صارا وحصلا من النطفة والتراب، بل بطلت النطفة والتراب بالكلّيّة وحصل شيء آخر، وذلك محال أيضاً؛ فإنّ الكافّة متّفقة على كون الزرع من البذر والابن من النطفة والطير من البيضة، والفطرة البشريّة تحكم

١. حج: يحتاج.
٢. حج: مستحيلة.

بذلك من غير توقّف وافتقار إلى برهان.

وإمّا أن يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئات التي بها صارت النطفة نطفةً والتراب تراباً بطلت عنه صورة النطفة وهيئتها وكذلك التراب، وحصلت فيه صورة وهيئة إنسانيّة وكذلك في الشجر، وهذا هو الحقّ. فالهيولى بهذا المعنى لم يختلف فيها أحد من الناس، إلّا أنّهم اختلفوا من جهة أخرى وهو أنّ الحامل لهذه الصور والأعراض ما هو.

فذهب جماعة من أوائل الحكماء وأكثر أهل الكلام إلى أنّ الحامل لها هي الجواهر الغير المتجزّئة، فهي الهيولى عندهم.

وقال جماعة الإشراقيّين من الحكماء: إنّ الهيولى الأولى الحاملة لجميع الصور والأعراض هي الجسم، وهو عندهم متّصل في نفسه واحد، وشيء لاتركيب فيه أصلاً، لكنّه إذا جزّأ يتجزّأ وهماً إلى غير النهاية، وهو من حيث جوهريّته الجسميّة يسمّونه جسماً، ومن حيث إنّه يقبل الصور والهيئات يسمّونه هيولى، وهو أمر واحد في حقيقة ذاته.

وذهب جماعة المشّائيّين إلى أنّ الهيولى تكون أبسط من الجسم، والاتّصال القابل للأبعاد الثلاثة هو الصورة، ومجموعهما هو الجسم وهو مركّب منهما.

فهذه هي مذاهب القوم في معنى الهيولى.

[القول بالجواهر الغير المتجزّئة]

والقائلون بالجواهر الغير المتجزّئة ذكروا لمذهبهم حججاً كثيرةً كلّها إقناعية مذكورة في كتب المتكلّمين. وقد أورد عليها نقوض /٢٠ ب/ وعارضوها بإقناعيّات دالّة على نقيض مدّعاهم. وأقوى حججهم الكرة الحقيقيّة إذا وضعت

على السطح؛ فإنّ موضع الملاقاة لو انقسم لوجب أن يكون مضلّعة، والفرض أنّها حقيقيّة، هذا خلف.

واعترض عليهم بأنّ الملاقاة إنّما هي بنهاية الخطوط الخارجة من المركز إلى محيط الكرة، وهي نقطة، والنقطة عرض غير منقسم قائم بمحلّ منقسم؛ لأنّها عرض غير سار، فلايلزم من انقسام محلّها انقسامها.

وعورضوا[١] بالجوهر الواقع بين مثليه؛ فإنّه ذو نهايتين لاقا بهما الطرفان، فلايكون غير منقسم وإلّا لزم التداخل، وهي معارضة قويّة.

[مذهب المشّائيّين في الجسم]

وأمّا مذهب المشّائيّين فاستدلّوا على إثباته بأنّ الجسم في حقيقة ذاته شيء واحد متّصل مع كونه قابلاً للانفصال. فالقابل له ليس هو نفس الاتّصال؛ لأنّ الانفصال ليس عين الاتّصال، بل ضدّه، والشيء لايجتمع مع ضدّه ولايكون قابلاً له، فلابدّ له من محلّ يبقى معه. فمحلّ الاتّصال هو القابل للانفصال؛ لأنّ القابل يبقى مع وجود المقبول، والاتّصال لايبقى مع الانفصال. فلابدّ من قابل للاتّصال والانفصال وهو الهيولى، والاتّصال المقبول هو الصورة، فالجسم مركّب من المادّة والصورة.

وهذا الاتّصال الصوريّ الجوهريّ ليس هو المتبدّل على الشمعة الواحدة من الامتدادات المختلفة المتغيّرة؛ فإنّها أعراض لاتتبدّل بها الشمعة عن حقيقتها، وهذا الاتّصال ثابت غير متغيّر أصلاً، فهو الصورة الجسميّة. وصورة القياس

---

١. مر: عورض.

المنتج هكذا: الجسم قابل للانفصال، وليس الاتّصال نفسه بقابل للانفصال، ينتج من الشكل الثاني: ليس الجسم نفس الاتّصال».[1]

[التلازم بين الهيولى والصورة]

«ثمّ قالوا: إنّ كلّ واحد من الهيولى والصورة لاينفكّ عن الأخرى، بل هما متلازمتان. ولهم على هذه الدعوى حجج كثيرة نشير إلى بعض منها.

[الهيولى لاتتجرّد عن الصورة]

فأمّا احتجاجهم على أنّ الهيولى لايجوز تجرّدها عن الصورة فلأنّها لو تجرّدت فإمّا أن تكون مشاراً إليها أو لا. لاجائز أن تكون مشاراً إليها؛ لأنّ الإشارة إليها إن كانت من جميع الجهات أو لذاتها كانت جسماً، وفرضت مجرّدةً، هذا محال. وإن لم تكن من جميع الجهات فهي عرض، وإن أشير إليها من جهتين فهي سطح، وإن كان من جهة واحدة فهو خطّ، وكلّ ذلك محال؛ لأنّا فرضناها مجرّدة.

وإن لم تكن مشاراً إليها فإذا فرضنا أنّها [لبست][2] الصورة الجرميّة حتّى صارت نوعاً من أنواع الأجسام فيشار إليها حينئذٍ، فلايخلو إمّا أن تبقى بلاوضع وحيّز ومظهر، أو توجد في جميع الأوضاع والمظاهر، أو توجد في حيّز دون حيّز ومظهر دون مظهر.

والقسمان الأوّلان باطلان. وأمّا بيان /٢١ أ/ بطلان القسم الثالث فلعدم وجود

---

١. نفس المصدر: ٥٤/٢

٢. تش، مر، حج: ليست.

المخصّص بحيّز ووضع. أمّا الفاعل الخارج الذي لايتغيّر فإنّه لايؤثّر تأثيراً حادثاً إلّا بحصول استعداد، والهيولى لااستعداد لها لحيّز معين دون غيره؛ لأنّ نسبتها إلى جميع الأحياز سواء. وأمّا المخصّصات من الحركات السماويّة فإنّ تأثيرها إنّما يكون في ما له جهة ووضع. والحاصل أنّه لو صحّ تخصيص الهيولى بحيّز دون غيره فسببه إمّا ذاته أو غيره، وذلك الغير إمّا أمر من الأمور الدائمة أو الحادثة، والأقسام الثلاثة باطلة لما بيّنّاه».[١]

[الصورة لاتتجرّد عن الهيولى]

«وأمّا أنّ الصورة لايجوز أن تتجرّد عن الهيولى فلأنّه لو أمكن تجرّدها فإمّا أن يصحّ أن يشار إليها إشارة حسّيّة أو لايصحّ، والتالي بقسميه باطل فكذا المقدّم.

وأمّا أنّه لايجوز أن يشار إليها إشارة حسّيّة فلأنّ الإشارة إليها إن كان من جميع الجهات فإمّا أن تكون جوهراً أو عرضاً، فإن كانت جوهراً فهو الجسم، وكلّ جسم مركّب من المادّة والصورة، فالهيولى مع الصورة على تقدير تجرّدها عنها، هذا خلف. وإن كانت عرضاً فهو الجسم التعليميّ المفتقر إلى محلّ يقوم فيه، وذلك المحلّ هو الهيولى المفروضة دونها، وهو محال. وإن كانت الإشارة إليها لا من جميع الجهات فيلزم أن تكون سطحاً أو خطّاً أو نقطةً، وكلّها أعراض حالّة في الجسم المفتقر إلى الهيولى، فيلزم وجود ما فرض نفيه وهو محال أيضاً.

وأمّا أنّه لايجوز أن لاتكون مشاراً إليها فلأنّها إذا لم يمكن الإشارة إليها لم تكن امتداداً، والتالي باطل فكذا المقدّم.

---

١. نفس المصدر: ٦٨/٢

أمّا بيان الشرطيّة فلأنّ كلّ امتداد لابدّ أن يكون له طرفان، وكلّ ما لـه طرفـان فإنّه يستدعي جهتين، وكلّ ما يستدعي جهتين فإنّه تصحّ الإشـارة الحسـّيّة إليـه، فثبت أنّ كلّ امتداد تصحّ الإشارة الحسّيّة إليه. وينعكس بعكس النقيض: كـلّ مـا لاتصحّ الإشارة الحسّيّة إليه فليس بامتداد. فقد ثبت صدق الشـرطيّة، وأمّـا بيـان التالي فظاهر».[1]

[سبب العلاقة بين الهيولى والصورة]

«فعلم أنّ كلّ واحد من الهيولى والصورة لاينفكّ عن الآخـر، فبينهمـا علاقـة، فلابدّ لهذه العلاقة من سبب، فنقول: لايجوز أن تكون الصورة علّة للهيـولى وإلّا لأمكن للعقل ملاحظتها قائمة بذاتها من غير أن تكون حاصلة لشـيء، فيلـزم أن يكون الامتداد متصوّراً عند العقل مع قطـع النظـر عـن حاملـه، ثـمّ يصـير ذلـك الامتداد علّة لوجود حامله المنطبع فيه، وذلك باطل؛ لأنّ الامتداد الصوريّ لو كان علّة للهيولى لوجب أن تكون هويّته متعيّنة، ولاتتعـيّن إلّا بتوسّـط الهيـولى. وإذا كانت هويّته متعيّنة بما هو موقوف على حامله، فلايصحّ أن يكون علّـة لحاملـه؛ لأنّ الموقوف /٢١ ب/ على الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء، فكيف يكون علّة لـه، فالصورة لاتكون علّة للهيولى مطلقاً ولاآلة وواسـطة؛ لأنّهـا لابـدّ أن توجـد أوّلاً متشخّصة، ثمّ تؤثّر فتكون متقدّمة على الهيولى. وقد عرفت امتناع تقـدّم الصـورة على الهيولى.

فلايقال: إنّ الصورة شريكة للعلّة ـ كما قاله الرئيس[2] ـ؛ لمـا عرفـت. و[قـول]

---

١. نفس المصدر: ٧١/٢

٢. راجع: شرح الإشارات للخواجة نصير الدين الطوسيّ: ١١٥/٢

من قال[١]: إنّ الشريك هو الصورة المطلقة، والممتنع أن يكون شريكاً هو الصور الشخصيّة ضعيف؛ لأنّ الصورة المطلقة اعتبار عقليّ لاوجود لها في الخارج[٢]، فلاتكون علّة لما هو في الأعيان. وبهذا البرهان يمتنع أن تكون الهيولى علّة للصورة أو شريكة للعلّة بوجه من الوجوه أو تكون آلة أو واسطة.[٣]

وأيضاً فإنّ الهيولى قابلة فلاتكون فاعلة؛ لاستحالة كون البسيط قابلاً وفاعلاً.

ولايجوز أن يكون كلّ واحدة منهما علّة في الأخرى؛ لبطلان الدور. وقد ثبت تلازمهما، فلابدّ له من علّة خارجة عنهما مقتضية للتلازم والمعيّة بينهما تكون علّة وجودهما وتقيم كلّ منهما مع الآخر، وكلّ واحدة منهما مفتقرة إلى الأخرى في صفة. فالصورة تفتقر في تشكّلها إلى الهيولى والهيولى تفتقر في بقائها إلى الصورة وهما معاً توجدان عن علّة واحدة خارجة عنهما؛ فإنّ استغناء كلّ واحدة منهما عن الأخرى بالكلّيّة يوجب امتناع التركيب بينهما.

والعلاقة بينهما ليس بالتضايف؛ لأنّهما ليستا بمتضايفين. فاعتبار ذاتيهما لفهم كلّ واحدة مع قطع النظر عن الأخرى. نعم! يعرض لهما تضايف القابليّة والمقبوليّة وهما معاً في الوجود صَدَرا عن علّة واحدة، والارتباط والمعيّة بينهما يقتضي معيّة التلازم، لامعيّة المصاحبة الاتّفاقيّة فقط، كالفلك والعقل

---

١. مراده الخواجة نصير الدين الطوسيّ في شرحه على الإشارات: ١٣٠/٢

٢. حج (خ ل): في الأعيان.

٣. الفرق بين الآلة والواسطة أنّ الآلة ما يؤثّر الفاعل في منفعله القريب بتوسّطه ولايكون علّة موجدة، لكن الإيجاد يتوقّف على توسّطها. وأمّا الواسطة فقد تكون علّة موجدة بأن تكون معلولة تصير علّة لغيرها، فهي واسطة بين علّتها ومعلولها القريب. (رسائل الشجرة الإلهيّة: ٧٥/٢).

الصادرين عن العقل».[١]

[تحقيق في الصور النوعيّة]

«واعلم أنّ الجسم المطلق لايتنوّع بل ولايتقوّم في الوجـود إلّا بانضـمام أمـر يقوّمه وينوّعه. وذلك الأمر المنوّع يسمّى صوراً[٢] نوعيّةً. وهي غير الصور الجرميّة التي هي الاتّصال الامتداديّ؛ فإنّ الجسم المطلق لو أمكن أن يوجد مجـرّداً عـن الصور النوعيّة لم يخل من أن يكون حال التجرّد قابلاً للانفصال والتشكّل وتركه بسهولة أو بعسر، أو لايقبلهما أصـلاً. والتـوالي الثلاثـة باطلـة، فالمقـدّم كـذلك. والشرطيّة بيّنة.

وبطلان الأقسام أنّه لو وجد جسم مطلق بلاصورة نوعيّة لم يخل إمّا أن يكون مستعدّاً لقبول الانفصال والتشكّل أو لايكون. فإن كان الأوّل فذلك الاستعداد لهما وتركه إمّا بسهولة كالماء والهواء أو بعسـر كـالأرض والحجـر. وإن كـان الثـاني فكالسماء والكواكب.

وأمّا أنّ الجسم المطلق يقتضي أحدها لذاته فلأنّه لو لم يقتضه لذاته فإمّـا أن لايقتضيه لغيره وهو محال؛ /٢٢ أ/ إذ الممكن لابـدّ لـه مـن مـرجّح، وإن اقتضاه لغيره فذلك المغاير إمّا يكون مقارناً له وذلك هو الصـورة النوعيّـة، أو غير مقارن فيكون ذلك هو المفيد للجسم نفس الاستعداد أو عدمه من غير أن يفيده أمراً يحصل به ذلك، وهو محال أيضاً. فثبت أنّ الجسم المطلق يقتضي

---

١. نفس المصدر: ٧٣/٢

٢. حج: صورة.

أحد الأقسام الثلاثة.

ثمّ نقول هكذا: لو اقتضى الجسم المطلق أحد هذه الأقسام الثلاثة لذاته لوجب له ذلك، وكلّ ما وجب ذلك امتنع عليه أحد القسمين الباقيين، ينتج من الأوّل أنّه لو اقتضى الجسم أحد الأقسام الثلاثة امتنع عليه أحد القسمين الباقيين، والتالي باطل، فالمقدّم مثله؛ لأنّ أحد هذه الأقسام لو كان حصوله ممتنعاً لما أمكن أن يحصل لجسم من الأجسام البتّة، لكنّه قد حصل كلّ واحد من هذه الأقسام لبعض الأجسام، فلايكون واحد منها ممتنعاً على الجسم، وإذا كان البعض غير ممتنع على الجسم المطلق فلايجب بعضها عليه بنفس الجسميّة المطلقة، فقد بطل مقدّم النتيجة.

فعلم أنّ الهيولى لاتوجد بمجرّد الصورة الجرميّة إلّا بعد أن تصير متخصّصة متنوّعة بصورة نوعيّة تقتضي الاختصاص بأحد الأقسام الثلاثة. فالمخصّصات الأولى كالصورة الفلكيّة والناريّة والهوائيّة مقوّمات لوجود الهيولى، أي لاتحصل في الوجود إلّا مقارنة لها. وأمّا المخصّصات الثواني كقبول الانقسام والتشكّل وتركه بسهولة أو بعسر أو عدم انقسامه وتشكّله دائماً إنّما تعرض بعد تقوّم الجسم بمخصّصه؛ فإنّها استعدادات محضة. فالتخصيص بها يكون بعد التخصيص بما له الاستعداد وعدم ذلك، والذي له الاستعداد وعدمه هو الصور النوعيّة الجوهريّة المتقدّمة على الاستعدادات التي هي المخصّصات الثواني. وليس المقتضي لها هو الجسم، بل هو الفاعل الخارجيّ وهو لايفيد هذه الاستعدادات بلاتوسّط أمر محصّل؛ لأنّها ليست طبائع محصّلة قائمة بذاتها تتقوّم بها الأنواع الحاصلة، بل هي أمور عارضة تتبع الأمور المحصّلة التي تتقوّم بها أنواع الأجسام؛ لأنّ الفاعل الخارجيّ لايفيد نفس الاستعداد من غير أن يفيد أمراً

يتبعه. فالذي يفيده الفاعل هي الصور[1] النوعيّة.

ثمّ إنّ موادّ هذه الأنواع المحصّلة يفيدها الفاعل مزاجاً وحالاً تستعدّ تلك الأنواع لقبول صور أخرى، كما يفيد الماء حرارةً شديدةً تستعدّ بها مادّة الماء لقبول الصورة الهوائيّة، وتفيد مادّة البدن مزاجاً يستعدّ به لقبول نفس مجرّدة. فالاستعدادات وإن كان الفاعل الخارجيّ هو المفيد بها، إلّا أنّها لاتفاد إلّا بواسطة أمر محصّل هي صور الأنواع المفادة بسبب وجود الاستعداد التابع لصور الأنواع.

[الفرق بين الصور النوعيّة والجرميّة في تقوّم الجسم والهيولى]

والصور[2] النوعيّة الطبيعيّة ليست مقوّمة لوجود الهيولى ولوجود الجسم المخصّص[3] فقط؛ لأنّا نعقل الهيولى والجسم بدون الصور النوعيّة؛ فلاتكون مقوّمة لحقيقتها، لكنّها مقوّمة لحقائق الأنواع. وأمّا الصور الجرميّة ـ أعني الاتّصال القابل للأبعاد ـ /٢٢ ب/ فهي مقوّمة لحقيقة الجسم ومقوّمة لوجود الهيولى.

[الجسم يفتقر في وجوده وتخصّصه إلى الفاعل الخارجيّ]

فالجسم يفتقر في وجوده وتخصّصه إلى الفاعل الخارجيّ؛ لأنّ الصور النوعيّة المختلفة لو اقتضاها نفس الجرميّة الغير المختلفة لزم أن تكون متشابهةً في الكلّ؛ لاستواء نسبة العلّة إلى الكلّ. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. فلابدّ من مخصّص هو الفاعل الخارج وهو المفارق. ولمّا كان الجسم من المفارق، فالحقّ أنّ جميع

---

١. مر: الصورة.

٢. حج: الصورة.

٣. حج (خ ل): المطلق.

أجزائه وأعراضه اللازمة والمفارقة منه أيضاً، وليس للجسم إلّا الاستعداد فقط، والمفارق هو الفاعل لذلك مطلقاً».[١]

[إثبات الإمكان الاستعداديّ بالصور النوعيّة]

فعلم ممّا قرّرناه وجود المادّة والصورة وأنّهما جزءا الجسم وأنّه لابدّ من وجود الصور النوعيّة الزائدة على الصور الجرميّة وأنّ حدوثها من الفاعل المفارق مشروط بالاستعداد. فثبت وجود الإمكان الاستعداديّ؛ لأنّا لانريد به إلّا استعداد القابل لقبول فيض المدبّرات من المفارقات، وذلك هو معنى الإمكان الاستعداديّ المتحقّق كونه وصفاً ثابتاً في نفسه قائماً في محلّ؛ لأنّه عرض موجود خارجاً، فيستدعي بالضرورة محلّاً متّصفاً به.

واستدلّوا على ثبوته بأنّه نقيض لاإمكان وهو عدميّ، ونقيض العدميّ وجوديّ وإلّا لم يبق فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفيّ، فيثبت وجوده ووجود محلّه، فلابدّ من وجود الجسم في الأزل؛ لأنّ هذا الاستعداد لايتوقّف على زمان ولامكان ليتحقّق فيه، بل إنّما يتوقّف على وجود محلّه، ومحلّه المادّة، فيجب وجودها عنده، فيتحقّق وجود الجسم.

[إثبات الإمكان الاستعداديّ عند الإشراقيّين]

ولبعض المتأخّرين من الحكماء الإسلاميّين[٢] هاهنا تحقيق لطيف وهو:

إنّك قد علمت أنّ كلّ حادث قبل حدوثه لايصحّ أن يكون واجباً وإلّا لم

---

١. نفس المصدر: ٧٧/٢

٢. هامش تش، حج: الشيخ السهرورديّ.

يكن معدوماً ولاممتنعاً وإلّا لما أمكن أن يوجد، فهو لامحالة ممكن. فإمكانه ليس هو نفس ذاته؛ لأنّا نعقل الشيء في نفسه، ثمّ نعقل أنّه بعد ذلك[1] ممكن؛ فالإمكان مغاير لماهيّته بالضرورة. ثمّ هذا الإمكان ليس هو نفس عدم الحادث؛ لأنّ عدم الشيء كما يكون مع إمكان وجوده فكذلك يكون مع امتناع وجوده، وإمكانه لايكون مع امتناع وجوده بالضرورة، فإمكان الشيء غير عدمه. وليس هو نفس قدرة القادر عليه؛ لأنّا نعلّل المقدوريّة عليه بإمكانه في نفسه، فيمكن أوّلاً في ذاته، ثمّ يقدر عليه القادر ثانياً؛ لأنّ ما ليس بممكن لايكون مقدوراً عليه.

وإذا ثبت أنّ إمكان الحادث غير ذاته وغير عدمه وغير قدرة القادر عليه، فهو غير قائم بذاته وإلّا لما كان وصفاً لغيره ولم يصحّ أن يضاف إلى غيره، لكنّه بالضرورة وصف لغيره ومضاف إلى غيره، فلايكون قائماً بنفسه، فلابدّ له من محلّ وموضوع يقوم به. وذلك الشيء الذي فيه إمكان الحادث يجب أن يكون أمراً له تعلّق بالحادث؛ إذ لو كان أمراً لاتعلّق له بالحادث لم يكن كون الإمكان إمكاناً للحادث أولى من كونه إمكاناً لأمر آخر. /٢٣ أ/ فكلّ حادث يجب أن يسبقه مادّة وإمكان وتكون له قوّة وجود في الهيولى. فذلك الحادث الذي له هذه القوّة إمّا أن يكون في مادّة كالصور والأعراض، أو عن مادّة كالأجسام النوعيّة المؤلّفة من المادّة والصورة، أو مع مادّة كالنفوس الناطقة.

وهذا الإمكان الذي يجب سبقه على الحادث المحتاج إلى الموضوع لايعنون به الإمكان الخاصّ الحقيقيّ؛ فإنّه أمر اعتباريّ ـ على ما مرّ تقريره ـ فلايحتاج إلى موضوع؛ لأنّ المحتاج إلى الموضوع إنّما هو الأمر الموجود في الأعيان. فهذا الإمكان السابق على الحادث هو الإمكان القريب، أعني الاستعداد التامّ الذي يرجّح جانب وجود الشيء على جانب عدمه؛ فإنّ الفاعل الغير المتغيّر إنّما يكون صدور بعض الحوادث عنه في وقت دون ما عداه من الأوقات لاستعداد حاصل للمادّة القابلة لذلك الشيء، وذلك الاستعداد الإمكانيّ يترتّب إلى غير النهاية. والاستعداد القريب لايجتمع مع البعيد، بخلاف الإمكان

---

١. مر، حج: بعد ذلك أنّه.

الحقيقيّ الذي ليس فيه قرب وبعد؛ فإنّه لايوجب من حيث هو رجحاناً لوجود الشيء على عدمه؛ لأنّه نفس التساوي. ثمّ هذا الاستعداد يترتّب إلى غير النهاية.[١]

[الحدوث الذاتيّ والزمانيّ]

ثمّ قال:

واعلم أنّ إمكان الممكن لذاته يجب أن يكون قبل وجوبه بغيره قبليّة ذاتيّة؛ إذ لو لم يكن ممكناً كان إمّا واجباً أو ممتنعاً، وكلاهما يمتنع تعلّقه بالغير، فعلم أنّ الوجوب بالغير لايوجد إلّا بعد وجود الإمكان بالذات، فالإمكان بالذات سابق على الوجوب بالغير. ثمّ إنّ الممكن لذاته لايقتضي[٢] الوجود ولاالعدم لذاته، وإلّا لكان واجباً أو ممتنعاً، هذا خلف. فلااستحقاق الوجود للممكن بحسب إمكانه متقدّم على استحقاق وجوده بغيره تقدّماً بالذات؛ فإنّا نعلّل استحقاق الوجود بالغير بعدم استحقاقه الوجود بذاته، فلاوجوده متقدّم بالذات على وجوده عقلاً، وهو الحدوث الذاتيّ المتحقّق في كلّ وقت في دائم الوجود، لكن بغيره لابذاته، كما كان الحدوث الزمانيّ هو تقدّم لاوجود الممكن على وجوده تقدّماً زمانيّاً.

[الحدوث الذاتيّ في القرآن الكريم]

وقد جاء في الوحي الإلهيّ الإشارة إلى هذا الحدوث الذاتيّ الصادق على دائم الوجود بغيره في دائم الأوقات في قوله: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ**﴾[٣]، أي كلّ شيء من الممكنات هالك، بمعنى أنّه ليس له وجود من ذاته إلّا جهة الوجوب بالغير الذي هو البارئ ـ جلّ جلاله ـ؛ فإنّ تلك الجهة غير هالكة، بل واجبة. وبسببها حصل لذلك الممكن الوجود. وأمّا من جهة ذاته فهو غير

---

١. نفس المصدر: ١٨٥/٣

٢. حج: لايستحقّ.

٣. القصص/ ٨٨

مستحقّ للوجود، بل هو مستحقّ للهلاك. وهذا التفسير هو البطن الأوّل من بطون التحقيق، وما ذكر في صحف أهل التفسير فهو ظاهر.

[مرجّح وجود الحادث]

فإذا عرفت أنّ الحادث ينقسم إلى ذاتيّ وزمانيّ، فإذا حدث شيء لم /٢٣ ب/ يكن ثمّ كان، فهو ممكن، فلابدّ له لامحالة من مرجّح. ثمّ ذلك المرجّح يعود الكلام إليه في أنّه ليس بممتنع وإلّا لم يكن مرجّحاً ولاواجباً وإلّا لكان الحادث غير حادث، بل قديماً دائم الوجود بالعلّة الواجبة وإلّا لكان حدوثه في ذلك الوقت ترجيحاً من غير مرجّح، وهو محال. فلابدّ وأن يكون ذلك المرجّح حادثاً. ثمّ يعود الكلام في هذا المرجّح في أنّه يحتاج إلى مرجّح آخر وهكذا، فوجب تسلسل هذه الحوادث إلى غير النهاية بلاانقطاع إلى حادثٍ مستغنٍ عن المرجّح. ولايجوز أن تكون هذه الحوادث موجودة دفعةً؛ للاتّفاق على بطلان تسلسل الأمور الموجودة المترتّبة، فتكون موجودة على سبيل التعاقب غير منتهية إلى حادث لايتقدّمه حادث آخر.

وتلك العلل الحادثة التي لانهاية ولااجتماع ولاثبات لها، هي الحركات الدوريّة الفلكيّة؛ لأنّ ما عداها لها انقطاع، فهذه الحركات هي علل معدّة لحدوث الحادثات ولعدمها؛ لأنّ العدم الحاصل في زمان يفتقر إلى مرجّح يرجّحه في ذلك الزمان من وجود ما لاينبغي ـ وهو الذي عدمه شرط في وجود ذلك الحادث ـ أو عدم ما ينبغي ـ وهو الذي وجوده شرط في وجود الحادث ـ ولايلزم من ذلك الاستغناء عن الانتهاء إلى علّة واجبة؛ لأنّ علل ثباتها وعدم انقطاع أشخاصها تحتاج إلى علّة ثبات، وعلّة الثبات لابدّ أن تنتهي إلى الواجب.

وأيضاً فتلك الحركات محتاجة إلى موضوع هي أجرامها الثابتة ونفوسها المحرّكة وكذلك الهيولى العنصريّة وما يتعلّق بها من النفوس المدركة كلّها أمور ثابتة غير متبدّلة. فلابدّ من علّة ثبات تنتهي إلى الواجب وهو المطلوب. وثبات هذه الحركات ودوامها عبارة عن ثبات ذلك الحدوث ودوامه على سبيل الاتّصال متجدّداً، وذلك هو الحركة الذاتيّة التي لاانقطاع لها؛ إذ لو جاز انقطاعها في حالةٍ ما، لامتنع أن يحدث بعدها حادث. فإذا كانت حادثة غير

منصرمة دامت الحوادث الحاصلة عندها، وينقطع بثبوت هذه الحركة جميع الأسئلة.

[علّة ثبات الحادث مدّة]

وعلّة ثبات الحادث مدّة ثبات الحركة الدوريّة الذاتيّة غير منافية لذلك الحادث، فتكون النسبة التي لذلك الحادث إلى علّته الثابتة بثبات المدّة؛ إذ باستمرار هذه تثبت نسبة الحادث إلى علّته الموجودة، حتّى يأتي صنف آخر من نوع تلك الحركة يقتضي قطع تلك النسبة، فينقطع ذلك الحادث بانقطاع النسبة، فتكون الحركة هي الموجبة لحدوث الحوادث، وبطلانها من حيث تجدّد أعداد المدّة وأجزائها الفرضيّة.

[قدم المادّة والجسم الكلّيّ]

وبهذا ظهر قدم المادّة وقدم الجسم الكلّيّ المحيط بالكلّ المرتفع عن الزمان الذي به وبحركته وجد الزمان. /٢٤ أ/ فهو وحركته غير زمانيّين، وما تحته من الأجسام وبسائط العنصريّات وأنواع تراكيبها من حيث هي هي دون أشخاصها إنّما هي حادثة بالحدوث الذاتيّ. وأمّا الحوادث الزمانيّة فهي الأشخاص العنصريّة الداخلة تحت حيطة الزمان المتغيّرة بتغيّر الحركات وأوضاع الأفلاك.[١]

[عدم منافاة هذا النوع من القدم مع الشرائع الحقّة]

ثمّ قال:

وهذا النوع من القدم لاينافي الشرائع الحقّة ولايخالف مقتضى أصول الإسلام ولافروعه ولايستلزم القول بإيحاب الصانع الذي عناه المتكلّمون في ما نقلوه عن القدماء.

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٠٨/٣

[عدم المخالفة بين أقوال الحكماء وأنباء الأنبياء]

وقرّر ذلك فقال:

وقد يتوهّم أكثر الضعفاء أنّ أقوال الحكماء وحججهم مخالفة للشرائع الإلهيّة ولما جاءت به الأنبياء عليهم السلام، وأنّ الحكماء يقولون: إنّ العالم قديم بالكلّيّة غير محدَث بوجه من الوجوه، وإنّ الصانع موجَب لذاته على ما قرّروه في بعض عباراتهم، فيكون فاعلاً بالطبيعة. وليس الأمر كذلك؛ فإنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الإلهيّة الحقّة، وإنّما يقول بمخالفها من لامعرفة له بتطبيق الخطابات الشرعيّة على البراهين الحكميّة، ولايعرف ذلك إلّا مؤيّد[1] من عند اللّه كامل في العلوم الحكميّة والشرعيّة مطّلع على الأسرار النبويّة؛ فإنّه قد يكون الإنسان كاملاً في الحكمة لاحظّ له من العلوم الشرعيّة وبالعكس.

[إطلاقات المحدث والقديم]

فإذا أردت أن تعرف وجه المطابقة بين الشريعة والحكمة في هذه المسألة المهمّة فيجب أن تعرف معاني المحدث ومقابله. ولاريب أنّ لفظ المحدث واقع بالاشتراك على ثلاثة معانٍ[2] وبإزائها لمقابله:

الأوّل: يقال لكلّ ما كان زمان وجوده قصيراً محدثٌ، ويقابله القديم، وهو ما طال زمان وجوده كما يقال: هذه المدينة قديمة وهذه أخرى حادثة. قال تعالى: ﴿**حَتّى عادَ كالْعُرْجُونِ الْقَديمِ**﴾[3] و﴿**إنَّكَ لَفي ضَلالِكَ الْقَديمِ**﴾[4]. فالذي يقول إنّ العالم قديم غير محدث ويريد به ما ذكرناه من هذين المعنيين فليس ذلك مخالفاً للشرع ولا لما جاءت به الأنبياء.

الثاني: المحدث يقال لكلّ موجود يسبق على وجوده زمان يكون قبل

---

١. مر: من يؤيّد.
٢. حج: معانٍ ثلاثة.
٣. يس/٣٩
٤. يوسف عليه السلام/٩٥

وجوده لم يكن هو موجوداً[١]، ثمّ انقضى ووجد ذلك المحدث في زمان آخر بعده. وهذا يقال له المحدث الزمانيّ، ويقابله القديم وهو الذي لم يسبق وجوده زمان لايكون فيه موجوداً وهو القديم الزمانيّ.

ولمّا عرفت أنّ الزمان مقدار الحركة الأولى وهذا المقدار يمتنع وجوده قبل حركة الفلك، فقبل وجود الفلك نفسه لايكون زمان، فلايصحّ أن يقال للزمان الذي هو مقدار الحركة التي للفلك ولاللفلك نفسه الذي حركته علّة لوجود ذلك الزمان إنّهما محدثان بالزمان؛ لأنّ المحدث الزمانيّ هو ما يسبق[٢] وجوده زمان لم يكن فيه ذلك الحادث موجوداً، فلو كان الفلك ومقدار حركته محدثين /٢٤ ب/ بالزمان لزم أن يكون الفلك وحركته سابقين على أنفسهما وذلك محال.

ولمّا كان الفلك ومقدار حركته من جملة أجزاء العالم ولايصدق عليها الحدوث الزمانيّ لم يكن كلّ العالم محدثاً زمانيّاً، فلايصحّ أن يقال للعالم إنّه حادث[٣] زمانيّ إذا عني بالعالم كلّه؛ فإنّك قد عرفت أنّ بعضه ـ وهو الزمان والفلك الذي حركته علّة لوجود الزمان ـ لايتصوّر فيهما ذلك. نعم! المركّبات العنصريّة وبعض أجزاء الزمان كالأيّام والليالي والسنين محدثة حدوثاً زمانيّاً. وليس من يقول بأنّ الفلك أو الزمان قديم بهذا المعنى مخالفاً للشرائع الحقّة ولالقول الأنبياء[٤]؛ لوجهين:

الأوّل: أنّ الشرائع غير مصرّحة بحدوث كلّ جزء جزء من أجزاء العالم، بل الذي جاءت فيها الإخبار بحدوث العالم فإذا حملناه على الحدوث الزمانيّ كان مخصّصاً ببعض أجزاء العالم، والتخصيص لعموم القرآن والسنّة جائز ثابت لايمكن إنكاره.

---

١. مر: ـ هو موجوداً.

٢. مر: سبق.

٣. تش، مر: قديم.

٤. هامش حج: ولايقول الأنبياء بحدوث كلّ جزء من أجزاء العالم. كذا في النسخة المقابلة، فتدبّر.

الثاني: أنّ صريح العقل قد دلّ على أنّ الحدوث الزمانيّ لايمكن تحقّقه في كلّ واحد من أجزاء العالم، والشرائع لاتجوز أن تخالف أحكامها قضايا العقول البرهانيّة.

الثالث[١]: المحدث هو ما يتأخّر وجوده عن وجود غيره تأخّراً ذاتيّاً، وبإزائه القديم وهو الذي يتقدّم على غيره بالذات. فالعالم ـ وهو كلّ ما عدا الواجب لذاته ـ محدث بهذا المعنى؛ لأنّه ممكن الوجود محتاج إلى العلّة الواجبة، فيكون بالضرورة متأخّراً بالذات عن تلك العلّة، فيكون محدثاً بالمعنى المذكور. ومن قال إنّه قديم بهذا المعنى فهو الذي خالف الشريعة وما جاءت به الأنبياء، وليس أحد ممّن يدّعي الحكمة أو من أهلها يقول بذلك، بل لاقديم لذاته إلّا واجب الوجود فقط. وأمّا العالم فإنّما هو قديم بغيره، كما أنّه واجب بغيره محدث بذاته، كما أنّه ممكن لذاته.

وإذا تقرّرت هذه المعاني واتّضحت عند العقول ينبغي أن يسقط النزاع بين العقلاء في هذه المسألة.[٢]

[تفسير اختيار الواجب عند الحكماء]

ثمّ قال:

وأمّا ما نقلوه من قولهم بأنّه تعالى موجَب لذاته، فليس هو كما توهّموه؛ فإنّ الحكماء ـ قدّست أرواحهم ـ قائلون باختيار الصانع، ولاينافي الاختيار الذي أثبتوه في قولهم بقدم بعض العالم بالزمان وحدوث جملته بالذات. وذلك لأنّ المختار عندهم لايراد به ما فسّره به[٣] المتكلّمون من أنّه الذي إذا شاء أن يفعل فعل وإذا شاء أن يترك ترك أو غير ذلك من عباراتهم؛ فإنّ الاختيار بهذا المعنى يتوقّف على حصول جزم بعد تردّد وإثبات مشيّة خاصّة جزئيّة مقارنة لكلّ فعل من الأفعال الجزئيّة، وذلك لايرتضيه من له ذوق سليم؛

١. هامش حج: أي ثالث المعاني [من معاني الحدوث].
٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٥٩/٣
٣. مر: ـ به؛ حج: فسّروه به.

لما فيه من تبدّل الحالات ولزوم التغيّرات وحدوث الإرادات، /٢٥ أ/ وذلك مستلزم لكثير من المحالات.

بل قالوا: إنّه تعالى حيّ كما صرّحت به الشرائع الإلهيّة، كما في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الْحَيُّ لاإلهَ إلّا هُوَ**﴾[1] والحيّ هو الدرّاك الفعّال، فلزمه أن يكون حيّاً مدركاً فعّالاً. فصدور أفعاله تعالى عنه معلّل بهذه الصفات، فيفيض الوجود من ذاته المقدّسة التي هي الوجود الذاتيّ، وهذه الصفات عينها إنّما هو على الحقائق الغيبيّة والأعيان الثابتة في علمه المحيط بها، الذي هو عين ذاته؛ لإخراجها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة والتعيّن بالتعيّنات الخارجيّة. وكلّ من كان فيضه على الممكنات عن قدرة وعلم فهو مختار غير موجَب؛ لأنّ الموجَب هو الذي وجب عنه الفعل بمجرّد الطبيعة من غير توسّط قدرة ولاإدراك ولاحياة. فهو تعالى مختار بهذا المعنى الذي هو موافق لصريح العقل وما دلّ عليه النقل. والفعل الواقع والفيض اللازم عن الذات الموصوفة بهذه الصفات لايجوز تخلّفه عنها؛ لأنّها علّة تامّة فيه، والعلّة التامّة لايجوز تخلّف معلولها عنها، على ما هو مقرّر في مباحث الحكمة التي يشهدها العقل الصريح.

[معنى كونه تعالى موجِباً لذاته]

وأمّا ما وجد في بعض عباراتهم أنّه تعالى موجِب لذاته، فيعنون أنّه تعالى فاعل الوجوب ومفيضه على الممكنات؛ لأنّ الموجِب اسم فاعل من الوجوب، ولاريب أنّ الممكن لولا فيض الوجود عليه من الوجود المطلق وتعيّنه به، ما خرج عن صرافة الإمكان واتّصف بصفة الوجوب. فالحقّ تعالى هو الذي وهبه صفة الوجوب، فهو الموجِب له ومعطيه الوجوب بعد أن لم يكن له باعتبار ذاته.

وقد تقرّر أنّ كلّ ماهيّة عرض لها الوجود الخارجيّ فهي محفوفة بوجوبين: وجوب سابق وهو كون الفاعل لها بحيث يجب عنه حصولها، فلابدّ أن يتّصف بكونه بحيث يجب عنه الفعل أوّلاً، ووجوب لاحق وهو الحاصل

---

١. غافر/٦٥

لها بعد تعيّنها بفيض الوجود من الموجِب لها. فذلك هو معنى كونه موجِباً لذاته؛ فإنّ إيجابه لغيره لايتوقّف عندهم على شيء غير ذاته؛ لأنّ صفاته عندهم عين ذاته. وذلك الوجوب الحاصل للأثر بفاعله لاينافي اختيار فاعله؛ لأنّ الاختيار ليس معناه إلّا وجود الأثر عن ذات الفاعل الحيّ العالم القادر.

فظهر أنّ النقل عنهم بالقول بعدم الاختيار والقول بالإيجاب الذي توهّمه الناقل غيرُ صحيح على قواعدهم، وإنّما هو أوهام حصلت من سوء الفهم بالعبارات والغلط في معاني الألفاظ والاختلاف في تصوّرات التصديقات.

فأمّا الإيجاب بالمعنى الذي فهمه المتكلّمون ـ كما مثّلوه بالشمس والإشراق والنار والإحراق ـ فلم يقل به أحد من العقلاء، فضلاً عن الحكماء الفضلاء؛ فإنّ من المعلوم أنّ هذه الأفعال الحاصلة عن الشمس والنار /٢٥ ب/ ـ كما توهّموه ـ حاصلة عنهما من غير قدرة ولاعلم ولاحياة، ولم يقل بذلك في حقّه تعالى أحد، لاحكيم ولاغيره.

[لايجوز تأخّر فعله تعالى عنه]

ثمّ قال:

والذي يدلّ على أنّه لايجوز تأخّر فعله عنه أنّ الواجب لذاته لمّا كان هو الموجِب والمرجِّح لوجود سائر الممكنات ـ سواء كان ذلك الإيجاب والترجيح مستنداً إلى ذاته أو بواسطة اتّصافه بصفة ـ فإنّه بالضرورة متقدّم على جميع الممكنات؛ لأنّه علّتها. والمرجّح دائم فيدوم الترجيح؛ لأنّ ما لأجله كان الواجب لذاته صانعاً للعالم ومؤثّراً فيه ـ كوجود وقت أو زوال مانع أو وجود شرط أو حصول إرادة أو قدرة وبالجملة وجود أيّ حال كان على ما يفرضه المتكلّمون ـ لايخلو إمّا أن يكون أزليّاً أو لايكون. فإن كان أزليّاً كان لامحالة العالم كذلك؛ لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، وإن لم يكن أزليّاً كان حادثاً وكلّ حادث لابدّ له من محدِث مرجِّح يجب أن يكون حادثاً وإلّا لم يكن ذلك الحادث حادثاً، هذا خلف[1]. ثمّ نقل الكلام إلى ذلك

---

١. هامش حج: والحقّ إنّما هو كون العالم الإمكانيّ من الجسم والجسمانيّ المعبّر عنه بعالم ←

المرجِّح الحادث في أنّه يحتاج إلى مرجّح آخر حادث، وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم المطلوب وهو وجود حوادث لاأوّل لها.[١]

هذا ما ذكره هذا الحكيم الإسلاميّ من تقرير أصول الفلاسفة الإسلاميّة الذين شأنهم الجمع بين الحكمة والشرائع والتطبيق بينهما.

[النزاع بين المشّائيّ والإشراقيّ في الجسم]

واعلم أنّ الإشراقيّين من الحكماء يوافقون في جميع ما ذكره عن المشّائيّين في هذه المقالة إلّا في إثبات المادّة وأنّها شيء زائد على الجسميّة هي أبسط منها؛ فإنّهم يمنعون من زيادة الامتداد ويقولون: إنّ الجسم عين الامتداد في الجهات وإنّه هو القابل[٢] للاتّصال والانفصال[٣]. ويجعلون الصور الجرميّة والنوعيّة

الخلق المقابل للأمر حادثاً بالحدوث الزمانيّ. ولايلزم منه تخلّف أصلاً؛ إذ التجدّد والحدوث التجدّديّ إذا كان ذاتيّاً للعالم يكون على نعت الاستمرار والاتّصال، بمعنى أنّ كلّ جزء بعض من العالم يتكوّن ويتصرّم ويكون تصرّمه على نعت الاتّصال، بمعنى أنّه يكون انصرام هذا الجزء بعينه انوجاد جزء آخر منه، وعلى هذا القياس. «نوريّ قدّس سرّه».

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣/٣٤٥

٢. هامش حج: ليس للهيولى الأولى وجود مستقلّ حتّى يقبل شيئاً، والهيولى عند المشّائيّين استعداد محض.

٣. هامش حج: الجسميّة في الحقيقة هو الاتّصال القابل لفرض الأبعاد وهذا غير المقدار [و] غير الجسميّة التعليميّة. والاتّصال له معنيان:

الأوّل: الشيء في حدّ ذاته قابل لفرض الأبعاد وانتزاع الامتدادات وهو مقوّم الجسم وثابت حتّى ... إمكانه.

الثاني: كون الشيء بحيث يوجد فيه حدود تكون نهاية لبعض وبداية لبعض.

وللجسم الطبيعيّ بما هو هو امتداد وانقسام في الجهات وهذا من مقوّمات ماهيّته، وليس هناك امتدادات جوهريّ وعرضيّ، بل الممتدّ بالذات موجود واحد إن اعتبر مطلقاً، فهو جوهر ←

أعراضاً قائمةً به، ويقولون: إنّ الجسم المطلق هو الهيولى الأولى والهيولى الكلّيّة القابلة لجميع الصور الجرميّة والنوعيّة. ونقضوا جميع ما استدلّ به المشّاؤون على إثبات المادّة والصورة وأنّهما جزءا الجسم[1]، ومنعوا تركّب الجسم عنهما، فقالوا: إنّ ما ذكروه من الحجّة على إثبات الهيولى مبنيّ على وجود اتّصال جوهريّ في الجسم مغاير للجسم، ونحن نمنع وجوده في الجسم وإنّه ليس فيه إلّا الاتّصال الذي هو من عوارض الكمّ.

[نفي بقاء الاتّصال الجوهريّ مع تبدّل الأبعاد]

«وقولكم: «إنّ الأبعاد والامتدادات تتبدّل على الشمعة مع بقاء الاتّصال الواحد الجوهريّ» ممنوع؛ لأنّ الشمعة إذا كانت طويلة فجعلت مستديرة فإنّه تجتمع فيها أجزاء كانت متفرّقة، وبالعكس تتفرّق فيها أجزاء كانت متّصلة. فالاتّصالات المتعيّنة المختلفة والامتدادات المتغيّرة تكون في الشمعة حاصلة على سبيل البدل. فاتّصال واحد ثابت وامتداد متعيّن غير متغيّر فغير مسلّم.

وأيضاً[2] فإنّ الاتّصال المذكور عرض لاجوهر؛ /٢٦ أ/ لأنّ ذلك الاتّصال هو

مقوّم للجسم الطبيعيّ وليس له بحسب المرتبة كونه ممتنعاً. وإن اعتبر معيّناً بمادّته صحّ أن ... بكذا وكذا كان جسماً من باب التعليميّات، ولو صحّ جوهريّة الجسم المتّصل بأحد المعنيين وعرضيّته بمعنى إبقاء شخصيّة أحدهما مع تبدّل شخصيّات الآخر في الشمعة المتبدّلة الأشكال؛ لأنّ شخص الاتّصال بالمعنى الأوّل باقٍ وتبدّل الأشكال مع انحفاظ المساحة يوجب تبدّل الأشخاص المساوية في الكمّ.

١. حج: جزءان للجسم.

٢. هامش حج: لو لم يكن الجسم في نفسه متّصلاً مع قوامه بنفسه، بل كان اتّصاله عارضاً بحسب وجود ذاته، إمّا متألّفة من الأجزاء أو من المجرّدات من الأحياز وقابليّة الأبعاد ←

الذي يقابله الانفصال ويبطله بوروده عليه، ثمّ يعود الجسم الذي بطل عنه الاتّصال الأوّل متّصلاً باتّصال آخر مثله، وهكذا حكم الاتّصال الثاني الباطل لورود انفصال آخر، ثمّ يعود الجسم متّصلاً باتّصال آخر وهكذا إلى غير النهاية. فهذه الاتّصالات المتجدّدة متبدّلة متغيّرة مع بقاء الحقيقة الجسميّة والنوعيّة واستغنائها في قوامها عنها فتكون أعراضاً[1]. وأمّا الاتّصال المبيّن في الحجّة أنّه غير الجسم فهو يقابل الانفصال والاتّصال المحكوم عليه بالجوهريّة، فهو الجسم لاغير.

[الاتّصال الجوهريّ يبقى مع الانفصال]

وقولكم: الاتّصال لايبقى مع الانفصال ولو كان الاتّصال نفس الجسم لوجب بقاء الاتّصال مع الانفصال كما بقي الجسم مع الانفصال[2]؛ **قلنا**: الاتّصال الذي يبطل بالانفصال هو الاتّصال العارض لاالاتّصال الجوهريّ، ولو كان الاتّصال

والجهات، فكلاهما باطل، فهو متّصل ثابت في حقيقته. وقابليّة الجسم للأبعاد إنّما تتصوّر باتّصالات في نفسه. وثابتيّة الشيء في نفسه إمّا بتمام المعاني أو جزئه، وجزء الجوهر جوهر؛ لامتناع تقوّم الجوهر بالعرض. ولولا امتداد جوهريّ في الوجود لم يكن لشيء من الممكنات والمقادير وجود أصلاً.

١. هامش حج: المعاني الطبيعيّة النوعيّة الجوهريّة عند تناول جزئيّاتها لايدلّ على كون تلك الأشخاص أعراضاً.

٢. هامش حج: بقاء الجسم الواحد الشخصيّ بشخصه عند الاتّصال والانفصال غير صحيح، بل الصحيح خلافه، وبقاؤه بنوعه لاينافي جوهريّة الاتّصال والانفصال. والجسم إذا طرأ عليه الاتّصال لم يبق بهويّته الشخصيّة، بل الجسم مع الاتّصال الواحد مشخّص واحد وله وجود واحد، ومع الانفصال حصل متّصلان بعدم الوجود الأوّل.

الجوهريّ يبطل بالانفصال لزم أن لاتبقى الحقيقة الجسميّة مع الانفصال، وليس كذلك.

وأيضاً نقول: لولا وجود المقدار ما أمكن الانفصال على المادّة، ولولا الاتّصال الجوهريّ الذي ادّعيتم أنّه مصحّح للأبعاد الثلاثة ما أمكن وقوع الأبعاد الثلاثة ولاالانفصال، فيكون القابل للانفصال الجسم لاالمادّة[١]. ثمّ لمّا كان الاتّصال الجوهريّ جزءً للجسم على رأيكم، فإذا كان الجسم يبقى مع الانفصال والاتّصال الجوهريّ جزءً للجسم كما زعمتم، وجب أن يبقى الانفصال مع الاتّصال الجوهريّ الذي هو جزؤه أيضاً. فعلم أنّ الاتّصال الجوهريّ يبقى مع الانفصال، فيكون الاتّصال الجوهريّ مصحّحاً للانفصال وجزءً لقابله.

وأيضاً الامتدادات الثلاثة إذا تبدّلت على الشمعة إن تبدّل الامتداد الجوهريّ إلى الجهات المختلفة بطل ما ذكروه من تبدّل الأعراض وبقاء اتّصال واحد وثباته، بل الثابت ليس إلّا نفس المقدار؛ فإنّ الشمعة التي لها مقدار معيّن إذا بدلّنا طولها وعرضها وعمقها فكلّما زاد في الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس. فالذهاب في الجهات المختلفة عرضيّ للمقدار، والمقدار مقدار ثابت لم يتغيّر في الشمعة، وإنّما التغيّر للأوضاع والذهاب في الجهات المختلفة. وحينئذٍ لايمكنك أن تحكم بعرضيّة المقدار المحسوس لأجل التبدّل المتغيّر؛ فإنّ

---

١. هامش حج: في الجسم اتّصال واحد منسوب إلى الصورة الجسميّة بالذات وإلى مقدارها التعليميّ بالعرض. فليس في الجسم إلّا ممتدّ واحد في الجهات. إن اعتبر مطلقاً بدون تعيين امتداداته صورة جسميّة جوهريّة، وإن اعتبر من حيث إنّه متعيّن بتعيّنٍ ما كان جسماً تعليميّاً مطلقاً، وإن اعتبر من حيث تعيّن مخصوص كان جسماً تعليميّاً مخصوصاً.

الامتداد الجوهريّ المفروض تبدّله حكمه هذا.

وإن لم يتبدّل الامتداد الجوهريّ إلى جهة من الجهات فهو محال؛ إذ يمتنع أن يكون الجسم الذي فيه ذلك الامتداد إلى جهة ولايكون الامتداد المتناهي إلى جهة ولا ذي طرف. ثمّ الامتداد الجوهريّ المتشخّص المتناهي إذا لم يتبدّل، بل بقي كما كان قبل التبدّل في قطر في حال صغره كما كان في حال كبره، فيكون للقطر الصغير امتداد آخر أكبر منه فاضل عنه وهو محال».[١]

[الهيولى لاتتقوّم بالصورة]

«ثمّ قالوا: وما ذكرتموه من امتناع خلوّ /٢٦ ب/ الهيولى عن الصورة فاستدلالكم عليه غير صحيح؛ فإنّ قولكم: إنّ الصور مقوّمة لوجود الهيولى، غير مسلّم؛ فإنّ امتناع الخلوّ عنها لايدلّ على تقوّمها بها. ولو كان امتناع الخلوّ عن الشيء موجباً لتقوّم وجوده لكانت الأعراض اللازمة ـ كالزوايا للمثلّث والزوجيّة للأربعة ـ التي يمتنع خلوّها عن موضوعاتها وانفكاكها عنها مقوّمةً لوجود تلك الموضوعات، وذلك باطل؛ لأنّ هذه اللوازم تابعة لموضوعاتها، حالّة فيها، غير قائمة بذاتها ولامستغنية عنها، فلايمكن أن يكون علّة لوجودها ولامقوّمات للوجود».[٢]

«وقولكم: «إنّ الهيولى إذا فرضناها مجرّدةً وكانت غير مشار إليها، ثمّ فرضنا حصول الصورة، فمحال أن لاتحصل في شيء من الأحياز أو تحصل في

---

١. نفس المصدر: ٦٠/٢

٢. نفس المصدر: ٨٣/٢

جميعها»، وقولكم: «ومحال أن تحصل في حيّز دون حيّز؛ لعدم المخصّص» غير مسلّم؛ فإنّه يلزم من ذلك أن لاتحصل الهيولى متخصّصة بصورة ووضع دون أن يكون لها مخصّص، لأنّه يلزم من ذلك أن لايتصوّر خلوّ الهيولى عن الصورة، فيكون امتناع لبس الصورة والتجرّد لعدم المخصّص بحيّز حتّى لو أمكن أن يكون لها مخصّص لجاز تجرّدها، فيكون قد علّل امتناع الشيء بذاته لامتناعه بغيره، وهو من جملة المغالطات».[1]

[الصور النوعيّة غير مفيدة للمقدار والشكل]

«وقولهم: «لو تجرّد الجسم عن الصور النوعيّة فإمّا أن يكون قابلاً للانقسام والتشكّل بسهولة أو بعسر أو لايقبلهما، وأيّاً ما كان لزمه ذلك لذاته، فلايتصوّر عليه غيره، وكان يجب أن يقسّم»، فإذا قيل عليه: إنّ عدم قبوله للقسمة إنّما كان لعدم شرط القبول بسهولة أو بعسر وهو الخلوّ عن الكيفيّتين الانفعاليّتين، أو قبوله للقسمة بسهولة إنّما هو لعدم المانع وهو الصورة الفلكيّة أو الصلابة. وهذا ليس بصحيح؛ لأنّ الصور النوعيّة غير مفيدة للمقدار والشكل[2] وإلّا لزم أن يستوي مقدار الكلّ والجزء وأن تتساوي مقادير أشخاص النوع الواحد، وليس كذا، بل الواهبُ الكلَّ من الصور والمقادير والأشكال وسائر الأعراض هو المفارق».[3]

---

١. نفس المصدر: ٨٤/٢

٢. حج (خ ل): للتشكّل.

٣. نفس المصدر: ٨٥/٢

[اتّفاق الكلّ في إثبات الهيولى]

«هذا هو خلاصة كلام الفريقين في المادّة والصورة. والأمر المهمّ هو إثبات الهيولى على ما مرّ من أنّها أمر قابل للصور والهيئات الجسمانيّة، والكلّ يوافق على إثبات هذا القدر ولم ينازع فيه أحد؛ إذ الأمور الكائنة والفاسدة من الصور والهيئات إذا كانت بالفعل وهي مع ذلك قابل للعدم فيجب أن تكون قوّة وجودها وعدمها في غيرها وهو ما يقبلها ويحملها، وإلّا فالشيء الواحد من حيث إنّه بالفعل لايجوز أن يكون هيئة بالقوّة لنفسه، بل المحلّ القابل من حيث ذاته بالفعل. فيجوز أن يكون بالقوّة بالنسبة إلى حصول أمر آخر فيه، لأنّه يكون فيه وجود نفسه وعدمها، /٢٧ أ/ فقد دلّت الصورة والهيئات المتبدّلة على وجود ما يقبلها. ويكون غير حادث ولاقابل للعدم وإلّا لزم أن يكون له محلّ فيه قوّة وجوده وعدمه، وذلك محال؛ لأنّ الفاعل الذي لايتغيّر إنّما يحدث منه شيء لاستعداد القابل؛ فإذا كان القابل حادثاً احتاج إلى قابل آخر ولزم التسلسل، وقد ثبت وجود هذا القابل لامحالة.

ثمّ نقول: هذا القابل المسمّى بالهيولى لها صور مختلفة لاتقتضيها ذاتها كما تقدّم، فيحتاج إلى مفيد من خارج، فالهيولى سواء كانت نفس الجسم أو أبسط منه لاتتمايز إلّا بالصور. فالنزاع الواقع في القابل ليس في وجوده ولا في أنّ القابل لجميع الصور والأعراض هو الجسم، بل النزاع إنّما هو في أنّ ذلك القابل هل هو الجسم نفسه أو أمر أبسط منه.

[الهيولى هو نفس الجسم]

وقد يقولون: إنّ الجسم هيولى أولى وهو الأمر البسيط، وهيولى ثانية وهو

نفس الجسم المركّب. وهذا النزاع بعد إثبات القابل لايضرّ في شيء من الأمور الإلهيّة ولايتوقّف عليه شيء من الأمور المهمّة. وحينئذٍ فالذي ظهر أنّ الهيولى هو نفس الجسم وهو المقدار ولاوجود للصور الجرميّة والنوعيّة؛ إذ ليس في الجسم إلّا الأعراض والهيئات حسب.

[بعض الهيئات يغيّر جواب ما هو]

ثمّ إنّ بعض تلك الهيئات يغيّر جواب «ما هو» وبعضها لايغيّر، فلك أن تسمّى ما يغيّر الجواب صوراً نوعيةً وهي المخصّصات الأولى وغيرها توابع لها، وما لايغيّر الجواب تسمّى هيئات وإن كان المجموع هيئات إلّا أنّ مرتبتها ليست واحدة؛ فإنّ الهيئات المغيّرة لجواب «ما هو» هي المخصّصات الأولى للأمر الكلّيّ، والثانية توابع للتخصيص».[١]

[مذهب المتكلّمين في الجسم]

وأمّا المتكلّمون فلمّا قالوا: إنّ الجسم مركّب من الجواهر الغير المتجزّئة، قالوا: لامادّة ولاصورة، بل الجسم يحصل من تألّف[٢] تلك الجواهر.

فالأشعريّ قال: يحصل ولو من اثنين، فيقول: الجسم هو المؤلّف.

وقال بعض المعتزلة: إنّ أقلّ ما يحصل من ثمانية؛ لأنّ من أربعة يحصل السطح ومن سطحين يحصل الجسم والسطح يحصل من خطّين والخطّ يحصل من جوهرين.

---

١. نفس المصدر: ٨٦/٢

٢. مر: تأليف.

وقال بعض منهم: إنّه يحصل من ستّة؛ لأنّ من ثلاثة يحصل السطح ومن سطحتين يحصل الجسم.

وقال ثالث: يحصل من أربعة، سطح من ثلاثة ورابع فوقها يحصل به العمق؛ لأنّ الجسم عندهم هو المنقسم في الأبعاد الثلاثة. وأبطلوا القول بالمادّة؛ لابتنائه على نفي الجواهر الغير المتجزّئة.

[مذهب المصنّف في المادّة]

ونحن لمّا أقمنا الدليل على ثبوتها سقط عنّا القول بالمادّة وجميع ما يتفرّع عليها، وحينئذٍ تكون المادّة القابلة للصور والأعراض والاتّصال والانفصال هي تلك الجواهر المتألّفة بعضها إلى البعض. ويتبعها جميع الأعراض من الشكل والحجم والمقدار وصور الأنواع وغير ذلك، وكلّها أعراض حالّة في الجسم المؤلّف عن هذه الجواهر. وإذا بطل القول بالمادّة بطل أن يكون هناك محلّ قابل للإمكان الاستعداديّ.

[نفي الإمكان الاستعداديّ]

ثمّ استدلّوا على نفيه بأنّ المفهوم من الإمكان ليس إلّا استواء طرفي القابل بالنسبة إلى ذاته، وترجيح أحدهما إنّما هو /٢٧ ب/ بالنسبة إلى المرجّح الخارجيّ، متى حصل حصل الترجيح، فما الحاجة إلى ذلك الاستعداد؟ على أنّا نقول: الاستعداد أمر اعتباريّ؛ إذ هو القبول لأثر الفاعل بواسطة الإمكان الحقيقيّ، فيحتاج في إثبات أمر زائد عليه إلى دليل. وما ذكروه من الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفيّ ضعيف جدّاً؛ إذ للمانع أن يمنع الفرق بينهما. وقولهم: إنّه نقيض اللاإمكان العدميّ فيكون وجوديّاً، ضعيف أيضاً؛ إذ الامتناع نقيض

اللاامتناع وهما معاً عدميّان.

وأبطلوا تسلسل الحوادث والحركات الفلكيّة بمنع جواز التسلسل مطلقاً؛ إذ كلّ عدد فرض غير متناهٍ فهو متناه؛ لأنّه قابل للزيادة والنقصان وكلّ قابل لهما فهو متناه.

وأيضاً فإنّ الإمكان الثابت لها مقتض لحدوثها؛ إذ كلّ فرد فرد ممكن، فالمجموع كذلك، وكلّ ممكن محدث. ولبرهان التطبيق وللزوم توقّف وجود الحادث اليوميّ على انقضاء ما لانهاية له من الحوادث وأنّه محال، وبالجملة لهم على ذلك أدلّة أكثرها إقناعيّة.

[جميع ما يتوقّف عليه التأثير حادث أو قديم؟]

وأمّا ما ذكروه من أنّ جميع ما يتوقّف عليه التأثير في العالم إن كان قديماً لزم القدم وإلّا لزم التسلسل، فافترقوا في الجواب عنه إلى فرق.

ففريق قالوا: إنّ جميع ما يتوقّف عليه التأثير وإن كان حاصلاً في الأزل إلّا أنّه لايجب حصول الفعل؛ لأنّ الفاعل المختار إن يرجّح أحد طرفَي مقدوره على الآخر بلامرجّح زائد على اختياره. ويقولون: إنّ الأثر إنّما يلزم المؤثّر التامّ إذا كان موجَباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا. ويمثّلون بالهارب إذا عنّ له طريقان متساويان والجائع إذا حضره رغيفان متساويان والعطشان إذا حضره وعاءان متساويان؛ فإنّه يسلك أحد الطريقين ويتناول أحد الرغيفين ويأخذ أحد الإنائين من غير توقّف على مرجّح زائد على اختياره.

[انسداد باب الاحتياج إلى الصانع بالترجيح بلامرجّح]

وإلى هذا ذهب جماعة من المتكلّمين، فألزموهم من ذلك وجوب انسداد

باب إثبات الصانع؛ فإنّه إذا جاز الترجيح بلامرجّح فليجز ترجيح أحد طرفَي الممكن بلامرجّح، فينسدّ باب الاحتياج إلى الصانع.

[جواز الترجيح وإحالة الترجّح عند بعض المتكلّمين]

أجابوا بالفرق بين جواز ترجيح أحد طرفَي الممكن على الآخر بلامرجّح وبين جواز ترجيح القادر أحد طرفَي مقدوره على الآخر بلامرجّح، فأحالوا الأوّل وأجازوا[١] الثاني. وقالوا: إنّما المحال ترجّح أحد طرفَي الممكن على الآخر بلامرجّح خارجيّ، لاترجيح الفاعل المختار أحد طرفي الفعل والترك بلامرجّح غير اختياره. وفرّقوا بين الترجّح والترجيح، وأحالوا الأوّل وإلّا لزم استغناء الممكن عن المؤثّر، وأجازوا الثاني؛ لأنّ ذلك هو معنى الفاعل المختار.

[انسداد باب إثبات الإرادة له تعالى بالترجيح بلامرجّح]

وقال بعضهم: يلزم من ذلك انسداد باب إثبات الإرادة للّه تعالى؛ فإنّ دليل إثباتها له مبنيّ على منع جواز التخصيص بلامخصّص، فمع تجويزه يرتفع الاحتياج إلى إثبات الإرادة.

وهو إلزام قويّ؛ إذ يقال: إنّه في الأزل إن كان مريداً لإيجاد العالم ولم يوجده، ثمّ أوجده /٢٨ أ/ بلاإرادة، فقد لزم الاستغناء عن الإرادة، وإن أوجده بإرادة فكان إيجاده للفعل بتلك الإرادة دون إيجاده له بالإرادة الأولى ترجيح بلاإرادة زائدة عليهما، فيجب الاستغناء عن الإرادة؛ لعدم الفائدة فيها.

وفريق قالوا: إنّ العالم لايمكن حصوله في الأزل؛ لأنّ العالم حادث

---

١. حج: جوّزوا.

والحدوث ينافي الأزليّة. وحاصله منع إمكان وجوده في الأزل، ثمّ صار في ما لايزال ممكناً فصحّ وجوده فيه؛ لتحقّق الإمكان في ما لم يزل وعدم تحقّقه في الأزل.

وهذا اعتراف بجواز الانقلاب من الامتناع الذاتيّ إلى الإمكان الذاتيّ، وهو محال ببداهة العقول. اللّهمّ إلّا أن يقال: الإمكان الممتنع في الأزل هو الإمكان الاستعداديّ لاالإمكان الخاصّ، بمعنى أنّ الممكن الخاصّ في الأزل لم يكن مستعدّاً لقبول فيض الوجود في الأزل، ثمّ صار مستعدّاً. وذلك اعتراف بوجود الإمكان الاستعداديّ، وفيه ما فيه.

وفريق قالوا: إنّ جملة ما يتوقّف عليه التأثير في العالم لم يكن حاصلاً في الأزل؛ فإنّه تعالى لم يكن مريداً لإيجاد العالم في الأزل، ثمّ تجدّدت له إرادة إيجاده في ما لم يزل. فاعترفوا بحدوث الإرادة.

[الأقوال في إرادته تعالى]

«فالكرّاميّة قالوا: إنّها قائمة بذاته تعالى. فاعترفوا بجواز كونه تعالى محلّاً للحوادث.

وأبو عليّ الجُبّائيّ[1] وابنه والقاضي عبد الجبّار وأتباعهم كالسيّد المرتضى وأبو الصلاح تقيّ بن نجم وجماعة من المعتزلة قالوا بأنّها صفة قائمة بذاتها لامحلّ لها. فجوّزوا وجود صفة قائمة بذاتها بغير موصوف، وذلك محال ببداهة العقول؛

---

١. منسوب إلى الجُبّاء ببصرة. انظر: معجم المؤلّفين: ٢٦٩/١٠؛ أنساب الأشراف: ١٧/٢؛ كشّاف اصطلاحات الفنون: ٥٤٨/١

فإنّ الإرادة إذا كانت عرضاً فتحتاج إلى محلّ تقوم فيه، فكيف تقوم لا في محلّ؟

وبعض قال: إنّ للواجب لذاته إرادات حادثة غير متناهية إلى نهاية، ولم يزل البارئ مؤثّراً بتلك الإرادات الحادثة بكلّ واحدة في أخرى حتّى حدثت إرادة خاصّة موجبة لحدوث هذا العالم. فأوجب التسلسل في الإرادات دون الحوادث، ويلزم أن تكون العقول والنفوس والأجسام حادثة.

ولعلّ هذا مذهب للسيّد المرتضى وأتباعه؛ فإنّ تلك الإرادة الحادثة بالضرورة لابدّ لها من محدِث، فمحدِثها ليس هو اللّه على سبيل الإيجاب وإلّا لزم قدمها، ولاغيره وإلّا لكان محتاجاً في صفاته إلى غيره، فتكون محدِثاً لها بالاختيار، فيستلزم سبق إرادة أخرى وهكذا ويلزم تسلسل الإرادات الحادثة، ولاخلاص لهم عنه إلّا بالتزامه.

وفريق قالوا بأنّ الإرادة قديمة وهي السبب في إيجاد العالم، وهي وإن كانت قديمة إلّا أنّ اللّه تعالى إنّما أراد إحداث العالم في الوقت الذي حدث، ولم تكن إرادته متعلّقة بإحداثه في وقت آخر غير الوقت الذي وجد فيه. ولايجوز لأحد أن يسأل /٢٨ ب/ عن لمّيّة إحداثه وسبب تخصيصه في ذلك الوقت دون غيره؛ فإنّ تلك الإرادة لذاتها وماهيّتها تقتضي التخصيص بذلك الوقت والإحداث فيه، ولوازم الماهيّات لاينبغي أن تعلّل بأمر من الأمور غير ماهيّاتها التي هي ملزوماتها.

وفريق قالوا: إنّ جميع ما يتوقّف عليه التأثير كان حاصلاً في الأزل وإنّ المعلول لايتخلّف عن العلّة التامّة، سواء كانت موجبة أو مختارة، كأبي الحسين وجماعة من محقّقي أهل الكلام، إلّا أنّه لمّا كان الفعل مشروطاً بالداعي والداعي لايتوجّه إلّا إلى إيجاد معدوم ـ لاستحالة تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود ـ

فلايتعلّق إلّا بإيجاد معدوم، فلزم أن يكون العدم سابقاً إلى جملة أجـزاء العـالم؛ ليتحقّق الداعي في جملته. فما كان منه داخلاً تحت حيطة الزمـان فسـبق عدمـه على وجوده سبقاً بالزمان المحقّق، وما كان غير داخل تحت حيطته كالزمان نفسه وكالمحيط الذي هو علّة لوجود الزمان وغيرهما مـن المجـرّدات ـ علـى تقـدير ثبوتها[1] ـ يجب أن يكون سبق عدمها على وجودهـا لابزمـان محقّـق، بـل بزمـان مقدّر. فتحقّق سبق عدم العالم على وجوده بالنسبة إلـى جميـع أجزائـه بالزمـان المحقّق أو المقدّر، فثبت حدوث العالم بجملته بالزمان.

وبعض هؤلاء قالوا: إنّ تقدّم عدم العالم على وجوده لايجب أن يكون بالزمان بالنسبة إلى ما ليس بزمانيّ؛ فإنّه لايجب أن تكـون التقـدّمات منحصـرة فـي مـا ذكروه من التقدّمات الخمسة ـ أعني التقدّم بالذات والتقدّم بالعلّة والتقدّم بالوضع والتقدّم بالشرف والتقدّم بالزمان ـ؛ لأنّ هنا قسماً سادساً وهو تقدّم بعض أجـزاء الزمان على بعض كتقدّم أمس على اليوم؛ فإنّه ليس بشـيء مـن هـذه التقـدّمات بالضرورة. فجاز أن يكون تقدّم عدم بعض أجزاء العالم على وجوده بهـذا النـوع من التقدّم ويكون الحدوث متحقّقاً في جميع أجزاء العالم.

[تفصيل القول الأوّل في إرادته تعالى]

وهذا القول والذي سبقه أقرب الوجوه المحكيّة[2] في هذا الباب إلى الحقّ، إلّا أنّ الأوّل يرد عليه أنّ تعلّق الإرادات بالإيجاد في الوقت المعيّن إن كان لابـإرادة

---

١. حج: وجودها.
٢. تش، حج: الممكنة.

متجدّدة فقد حدث الفعل بلاإرادة مقارنة له، فيستغني عن الإرادة مطلقاً، فينسدّ باب إثباتها، وإن قارنه إرادة متجدّدة بتجدّد الوقت وجب حدوث إرادة متجدّدة في ذاته تعالى وهو اعتراف بحلول الحوادث في ذاته وهو بيّن الفساد.

وأيضاً فتلك الإرادة الحادثة لابدّ لها من مرجّح حادث، فيعود الكلام فيه ويلزم تسلسل الحوادث.

ولايمكن أن يقال: إنّ إيجاد العالم قبل إيجاده لم يكن مصلحة وحسناً ولاأولى وأليق، ثمّ صار في الوقت الذي وجد فيه مصلحة وحسناً وأولى وأليق؛ لأنّ العدم /٢٩ أ/ الصريح متشابه الأحوال، فلايكون فيه حال يكون الأولى فيه إيجاد العالم من غيره. وكلّ ما يفرض قبل العالم ممّا هو علّة لوجوده من حدوث إرادة أو فقد مصلحة أو حصول وقت أو زوال مانع أو تعلّق علم أو وجود مصلحة أو غير ذلك من الأحوال، فإنّ الكلام عائد في حدوثه واستدعائه للمرجّح الحادث، كما كان الكلام جارياً في علّة حدوث العالم نفسه، وذلك يوجب تسلسل الحوادث إلى غير النهاية، وهم لايقولون به.

ويمكن أن يقال: إنّ الإرادة القديمة أوجبت وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه، وقبل ذلك الوقت لم تكن تلك الإرادة القديمة موجبة لوجوده، كما أنّا إذا أردنا الآن أن نفعل فعلاً مخصوصاً بعد سنة، فإنّ الإرادة الحادثة التي في الآن تقتضي وجود ذلك المراد بعد سنة ولاتقتضي وجوده في الحال.

وهذا أيضاً فيه نظر؛ إذ ليس قبل وجود جميع الممكنات شيء يوجب حصول المراد كالحال في المراد الذي يحصل بعد سنة؛ فإنّ هناك أحوالاً تقتضي حصول المراد بعد السنة، وليس قبل وجود العالم إلّا العدم المحض وهو متشابه الأحوال في جواز تعلّق الإرادة به، فيستحيل أن يتميّز فيه الوقت الذي تعلّقت به

الإرادة القديمة عن وقت آخر يماثله. بل كما تعلّق الإرادة بهذا الوقت فتعلّقها بالوقت الذي قبله أيضاً ممكن، فما الذي أوجب تعلّق الإرادة بهذا الوقت الممكن؟ وما الذي ميّزه عن غيره من الأوقات في تعلّق الإرادة؟ والشيء لايتميّز عن غيره إلّا بمخصّص، ولامخصّص في العدم الصرف.

[تفصيل القول الثاني في إرادته تعالى]

وأمّا الثاني فيرد عليه أنّ التقدّم المذكور إذا لم يكن بزمان محقّق فالزمان المقدّر لاوجود له خارجاً، فلايكون التقدّم بالزمان. وما ذكروه من جواز نوع من التقدّم غير التقدّمات الخمسة يكون به تقدّم عدم العالم على وجوده فمبنيّ على وجود الأجزاء المحقّقة في الزمان وهو مبنيّ على تحقّق الجزء الذي لايتجزّأ، فلايتمّ بدون إثباته، وقد عرفت ما يرد عليه من الاعتراضات.

وقولهم: إنّ الداعي لايدعوا إلّا إلى إيجاد معدوم، فيه نظر؛ لجواز أن يقال: إنّ التأثير فيه حال الوجود ولايلزم من ذلك إيجاد الموجود؛ لأنّه إنّما يكون كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجوداً ثانياً، وليس كذلك، بل تأثير الفاعل في مفعوله عبارة عن كونه واجب الوجود بعلّته، وحينئذٍ جاز أن يكون الأثر واجب الوجود بعلّته حال وجوده. والذي يدلّ على أنّ التأثير يجب أن يكون في حال الوجود أنّه لولاه لكان التأثير إمّا في حال العدم، ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك محال، أو لا في حال الوجود ولا في حال العدم، وهو يستلزم ثبوت الواسطة، وهو محال أيضاً ـ كما تقدّم ـ».[١ و٢]

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٤٦/٣

٢. هامش تش: والأحسن أن يقال: إنّ التأثير فيه لاحال الوجود ولاحال العدم؛ لما يلزم في ←

[وجه تطويل الكلام في هذه المسائل]

فهذا جملة ما ورد عن الفريقين من أهل الحكمة /٢٩ ب/ وأهل الكلام مع ما يرد عليهم ذكرناه على سبيل الاختصار. وإنّما طوّلنا الكلام هاهنا؛ لأنّ هذه المسألة من المهمّات التي يجب تحقيقها في هذا العلم، وقد أودعت لك في هذه المباحث جواهر ما التقطته من أقاويل القوم وكتبهم وأحضرتها بين يديك وجعلت نقدها على الصيارفة العارفين بخواصّ هذه الجواهر.

وإذا تقرّرت هذه المسألة المهمّة كما ينبغي في النفس ومسألة إثبات الواجب لذاته ووحدانيّته وانضاف إلى ذلك علم تجرد النفس وبقائها بعد خراب البدن، فقد حصلت الأمور المهمّة من المسائل الحكميّة والكلاميّة ولايبالي الإنسان بما فاته بعد ذلك من أنواع العلوم ولم يبق له إلّا التجرّد والرياضة والانقطاع إلى اللّه تعالى ليشاهد الأمور العقليّة الروحانيّة، فإذا تيسّر[1] له ذلك فقد حصل الكمال الأعلى الإنسانيّ علماً وعملاً.

كليهما من المحاذير، ولاتلزم الواسطة؛ لأنّه ليس حادث في الخارج يكذب عليه كلّ من الصفتين حتّى يكون حالاً، بل هو أمر عقليّ مستعدّ لقبول الوجود من علّة وجوده. فقبل فرضها إن فرض علّة العدم لحقه العدم الخارجيّ وإن لم نفرض أيضاً كان مستوي الطرفين بالنظر إلى ذاته أمراً عقليّاً، فعند فرض تمام علّة وجوده يجب وجوده خارجاً، فتأثير العلّة فيه حال استواء الطرفين بالنظر إلى إمكانه الخاصّ عند استعداده لقبول الأثر ووجوبه عن العلّة. فإن سمّوا ذلك الأشدّ وجوداً ويكون التأثير حال الوجود بهذا المعنى فمسلّم.

وكذا نقول للمتكلّم: إن أراد التأثير حال العدم بمعنى فرض التساوي عند العقل وسمّى تلك الحالة عدماً فلامُشاحّة معه أيضاً، وإن أراد به العدم الحاصل له باعتبار علّة العدم فغير مسلّم؛ لأنّ علّة الوجود وعلّة العدم لاتجتمعان في حال واحد، فاعلم ذلك.

١. حج: ثبت.

وهذه التفاصيل التي ذكرناها في هذه المسألة وإن كان إجمالها للقدماء فهـذه التفاصيل التي أشرنا إليها من استخراج الفكرة السليمة. ولايصير الطالب فطناً ذكيّاً كاملاً في هذه الفنون حتّى يتقن هذه المسألة وأخواتها وتستقرّ في نفسه استقراراً تامّاً، فإذا يسّر اللّه ثبوت هذه المسألة في العقل تيسّر باقي المسائل وإن لم تيسّر صعب تحصيل هذه العلوم وارتفع البحث فيه؛ لأنّ إيجـاد العـالم حينئـذٍ يكـون بلاسبب؛ لما ذكرنا من انتفاء الأسباب الموجبة لوجـوده، وإيجـاد العـالم بلاعلّـة يقتضي إيجاد أمور لايعلّل، وذلك منافٍ للعقـل الصـريح، فلايبقـى أمـر معقـول ولايصحّ دليل ولامدلول ويزول الاعتماد عن المحسوسات التي ترقّينا منهـا إلـى المعقولات. فيجب على العاقل إتقان هذه المسألة المهمّة التي بنينا عليهـا كثيـراً[1] من المسائل المهمّة، واللّه الهادي إلى سواء السبيل.

❊ ❊ ❊

١. حج: يبتني عليها كثير.

[الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية]

قوله: وكذلك الوحدة والكثرة، وهما من عوارض الموجود[1]. وتنقسم الوحدة[2] إلى الشخصيّة والنوعيّة والجنسيّة؛ والكثرة إلى الذهنيّة والخارجيّة.

قال: يريد أنّ الوحدة والكثرة أيضاً من المعقولات الثانية العارضتين للمعقولات الأولى عند العقل، فتعرضان للموجود عند فرض عدم انقسامه أو فرض انقسامه. فالأوّل يقال له الوحدة، والثاني يقال له الكثرة.

فليس الوحدة والكثرة من الأمور العينيّة الموجودة في الخارج، بل هما من الأمور الاعتباريّة؛ إذ لو كانتا من الموجودات الخارجيّة للزم إمّا اتّصاف الشيء بنقيضه أو التسلسل.

[الوحدة والكثرة من الأمور البديهيّة]

وكذلك هما من الأمور البديهيّة الغنيّة عن التعريف، فلايمكن تعريفهما إلّا باعتبار اللفظ بأن يبدّل لفظ بلفظ أجلى منه؛ لأنّ المعلوم بالضرورة لايفتقر إلى الاكتساب. وبهذا نجد كلّ عاقل يميّز بين /٣٠ أ/ الواحد والكثير، فإذا نسبتهما إلى العقل والخيال وجدت بينهما اقتساماً في وصف الأعرفيّة؛ لأنّ الوحدة مبدأ الكثرة والعقل به مدرِك المبدأ قبل ذي المبدأ، فيدرك الوحدة قبل الكثرة. والكثرة

---

١. مر: الوجود.
٢. مو: الأولى.

يحفظها الخيال عند غيبتها عن الحسّ الظاهر فيكون أعرف عنده من الوحدة؛ لأنّ العقل ينتزع منها أمراً واحداً، فظهر أنّهما عند العقل والخيال يقسّمان الأعرفيّة.

أقول: العقل هو القوّة المدركة للضروريّات بواسطة سلامة الآلات وهي الحواسّ الخمسة الباطنة ـ أعني الحسّ المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرّفة ـ وينتقل منها بواسطتها إلى النظريّات. وأمّا الخيال فهو القوّة الحافظة لما يدركه الحسّ المشترك من صور المحسوسات الظاهرة، فهو خزانة الحسّ المشترك. وقد يغاير العقل في التعقّلات فيقابله ويعارضه إذا لم تستعمله القوّة المتصرّفة، فيدرك ما لايدركه العقل ويدرك العقل ما لايدركه، فيقسّمان المدرَك باعتبار حصوله في أحدهما دون الآخر.

قال: فمتى أريد تعريف الوحدة عند الخيال عرّفت بالكثرة، وإذا أريد تعريف الكثرة عند العقل فبالوحدة. فيقال في الأوّل: الوحدة ما ليس بكثرة، ويقال في الثاني: الكثرة هي المجتمعة من الوحدات. ويعرض بينهما تقابل التضايف؛ فإنّ حقيقتَي الوحدة والكثرة غير متقابلتين بشيء من أقسام التقابل باعتبار ذاتيهما. نعم! التقابل بينهما باعتبار ما يقالان عليه.

[أقسام التقابل]

أقول: اعلم أنّ التقابل من عوارض الكثرة؛ إذ الأشياء الكثيرة إمّا متماثلة وإمّا متخالفة. والتماثل هو الاتّحاد في الحقيقة، والتخالف هو التغاير بين الماهيّات. ثمّ المتخالفة إمّا متلاقية بأن يصّح اجتماع بعضها مع بعض، أو متقابلة بأن لايصحّ اجتماع بعضها مع بعض.

والتقابل قد حصروه في أربعة أقسام؛ لأنّ المتقابلين إمّا وجوديّان أو لا. فإن

كان الأوّل فإن عقل كلّ منهما لابالقياس إلى الآخـر فهمـا الضـدّان، وإن توقّـف تعقّل كلّ منهما على تعقّل الآخر فهمـا المتضـايفان. وإن كـان الثـاني فلابـدّ أن يكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً؛ لأنّ العدمات المحضة لاتقابـل فيهـا. فـإن اعتبر فيهما وجود موضوع مستعدّ لقبول الإيجاب فهو العـدم والملكـة، وإن لـم يكن ذلك الشرط معتبراً فيهما فهو الإيجاب والسلب.

[التقابل بين الوحدة والكثرة]

وإذا عرفت ذلك فلاتقابل بين الوحدة والكثرة من حيث ذاتيهمـا بشـيء مـن الأنواع الأربعة.

أمّا تقابل السلب والإيجاب والعدم والملكة فظاهر؛ لأنهمـا وجوديّـان ولـيس واحد منهما كذلك.

وأمّا تقابل التضادّ فلاشتراطهم فيه غاية الخلاف وليس بين الوحـدة والكثـرة غاية الخلاف؛ لأنّ الكثرة تتقوّم بالوحدة.

ولاتقابل التضايف ـ كما ظنّه بعضهم ـ من حيـث إنّ الوحـدة علّـة /٣٠ ب/ والكثرة معلول، فبينهما تضايف العلّيّة والمعلوليّـة؛ لأنّ ذلـك يبطـل بـأنّ الكثـرة الحادثة تبطل الوحدة المتقدّمة فلاتكون علّة لها. نعم! تتقوّم الكثرة الحادثة بوحدة أخرى من نوعها.

وليس ماهيّة الوحدة والكثرة نفس المتضايفين؛ لإمكان تعقّل كلّ منهما بـدون الآخر. نعم! قد تلحقهما الإضافة المطلقـة اللاحقـة للمتقـابلين مـن حيـث همـا متقابلان؛ فإنّ المتقابلين متضايفان من حيث إنّ كـلّاً منهمـا يعقـل مقيسـاً إلـى الآخر، فهناك يعرض التضايف والتقابل بينهما بنوع من التقابل المطلق.

أو يقال: إنّه قد يعرض الإضافة لهما باعتبار ما يصدقان عليه ـ أعني الواحد والكثير ـ؛ فإنّ كلّ واحد منهما يعرض له الإضافة إلى الآخر باعتبار المكيليّة والمكياليّة؛ فإنّ الواحد مكيال للكثير، فلاتقابل بينهما باعتبار ذاتيهما، فقد عرض لهما تقابل التضايف بالمعنى المطلق أو باعتبار ما يقالان عليه ـ كما عرفت ـ

[أقسام الوحدة]

قال: ثمّ الوحدة تُغاير التشخص؛ لأنّ الكلّي من حيث هو كلّيّ واحد وليس بمتشخّص. وتُغاير الوجود؛ لأنّه يقال مع الوحدة والكثرة وتساوقه وتلازمه. فكلّ ما له وجود فله الوحدة، وكلّ ما له الوحدة بوجه فله الوجود بوجه. ولهذا توهّم أنهما شيء واحد وليس [كذلك].

ثمّ معروضها قد يكون له جهتان: جهة وحدة وجهة كثرة؛ لاستحالة اجتماع الوحدة والكثرة للشيء الواحد من جهة واحدة. فجهة الوحدة إذا لم تكن مقوّمة لجهة الكثرة ولاعارضة لها يقال لها وحدة عرضيّة، كما يقال: نسبة النفس إلى البدن كنسبة المِلِك إلى المدينة؛ فإنّهما واحدان بالتصرّف. وإن عرضت لها فإن كانت جهة الكثرة موضوعات لمحمول يقال له وحدة بالموضوع كقولنا: بعض الموجود والمتحيّز والماشي متحرّك. وإن كانت محمولات لموضوع واحد فهي وحدة بالمحمول كقولنا: زيد جالس وآكل ومتكلّم.

وإن كانت جهة الوحدة مقوّمة لجهة الكثرة فجهة الكثرة إن كانت مختلفة فوحدة جنسيّة، وإن كانت متّفقة فوحدة نوعيّة إن كانت مقولة في جواب ما هو، وإلّا ففصليّة. وإن لم تكن هناك جهة كثرة انقساميّة فوحدة شخصيّة. والواحد بالشخص قد لايصحّ عليه الانقسام ويكون ذا وضع كالنقطة، أو غير ذي وضع

كالعقل. وقد يصحّ عليه الانقسام في جهة كالخطّ أو في جهتين كالسطح أو ثلاث كالجسم.

[أقسام الكثرة]

وأمّا الكثرة فهي العدد المجتمع من الوحدات بانضمام بعضها /٣١ أ/ إلى بعض على مراتبها. فإن كانت الماهيّة المشتملة على الكثرة من الماهيّات الذهنيّة كانت الأجزاء فيها هي الذهنيّة، وإلّا فهو المركّب الخارجيّ. ولابدّ فيه من حاجة لأجزائه بعضها إلى بعض؛ ليحصل اجتماع الحقيقة منها، كاحتياج الجزء الصوريّ في الهيئة الاجتماعيّة إلى الأجزاء المادّيّة. وقد يتميّز كلّ منهما عن الآخر خارجاً كالنفس والبدن اللذين هما جزءا الإنسان.

[الأجزاء الذهنيّة قد تتباين وقد تتداخل]

وأمّا الأجزاء الذهنيّة فقد تتباين إذا لم يكن بينها عموم وخصوص كالعفّة والحكمة والشجاعة المركّب منها العدالة، وكالسواد والبياض المركّب منهما البلقة. وقد تتداخل كالحيوان والناطق المركّب منهما الإنسان؛ لما بينهما من العموم والخصوص المطلق.

[صحّة حمل أجزاء المركّب عليه ذهناً]

وقد يصحّ حمل أجزاء المركّب عليه ذهناً بأن يؤخذ الجزء لابشرط أن يكون هو وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لايقارنه، فتحمله على المجموع؛ لأنّ الجزء المحمول كلّيّ، ولهذا تعرض له الجنسيّة والفصليّة. وتمايزهما بحسب التعقّل وفي الأعيان الخارجيّة هما واحد. فالجنس كالمادّة؛ لأنّه المتقوّم بالفصل

المحلّ له، والفصل كالصورة؛ لأنّه المقوّم لحصّة النوع من الجنس، كما أنّ الصورة تقوّم المادّة. فعلم من هذا أنّ ما لاجنس له لافصل له.

[الفرق بين الكلّ والكلّيّ]

أقول: من هذا البحث يعلم الفرق بين الكلّ والكلّيّ، ويفرق بينهما بوجوه:

الأوّل: أنّ الكلّ موجود في الخارج، والكلّيّ ليس بموجود فيه.

الثاني: أنّ الكلّ يعدّ بأجزائه، والكلّيّ لايعدّ بجزئيّاته.

الثالث: أنّ الكلّ يتقوّم بأجزائه، والكلّيّ قد يقوّم جزئيّاته.

الرابع: أنّ الكلّيّ محمول على الجزئيّ، والكلّ لايكون محمولاً على الجزء، وهو المذكور هنا.

الخامس: أنّ أجزاء الكلّ متناهية، وجزئيّات الكلّيّ غير متناهية.

السادس: يشترط في حصول الكلّ حصول أجزائه، ولايشترط في حصول الكلّيّ حصول جزئيّاته.

ولايشترك ما ذكرناه في حدّ أوسط سوى الأوّل.

[عدم صحّة حمل الأجزاء في المركّب الخارجيّ]

قال: وأمّا المركّب الخارجيّ فلايصحّ حمل أجزائه عليه؛ لامتناع حصول الكلّيّة فيه، والمحمول هو الكلّيّ، فلايصحّ حمل أجزائه عليه. وما حصل في الخارج فهو متشخّص، ولهذا لايقال للسقف بيت ولالجدار بيت، وهذا هو المعنى بالكثرة الخارجيّة. فالواحد بالشخص يتكثّر بأجزائه، والواحد بالنوع يتكثّر بأشخاصه، والواحد بالجنس يتكثّر بأنواعه. وقد تتصاعد الأجناس فتتّحد في جنسها العالي، فينطوي فيه جميع الأجناس بأنواعها وأشخاصها. وإذا اعتبرت

المفهومات العامّة الكلّيّة وجدت انطواء جميع الكثرات فيها، فيصير الكلّ واحداً، وبه يعرف انطواء جميع الموجودات في الوجود المطلق.

[انطواء جميع العوالم في الإنسان الصغير]

أقول: ومن هذا علم انطواء جميع /٣١ ب/ أشخاص الإنسان الكبير في الإنسان الصغير، بل و[1] انطواء جميع العوالم فيه، كما قيل:

دواؤك فيك وما تشعر وداؤك منك وتستكبر
أتزعم أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمر
وأنت الوجود ونفس الوجود وما فيك موجود لايحصر[2]

فعلم بهذا انطواء الكلّ فيه، بل وعلم به انطواء الكلّ في الإنسان الكبير وهو العالم بجملته، بل ويرتقي إلى معرفة انطواء الكلّ في الوجود المطلق، كما قيل:

هذا الوجود وإن تعدّد ظاهراً وحياتكم ما فيه إلّا أنتم
أنتم حقيقة كلّ موجود بدا ووجود هذه الكائنات توهّم[3]

وهذا كلّه في مقام الجمع.

❊ ❊ ❊

---

١. حج: ـ و.
٢. ديوان الإمام عليّ عليه السلام: ١٧٨
٣. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٩٤، ٣٨٧، ٤١٦

[أقسام العلّة وأحكامها]

قوله: والعلّة ما يتوقّف عليه الشيء إمّا في ماهيّته وهي المادّيّة والصوريّة وتسمّى علل الماهيّة، أو في وجوده وهي الفاعليّة والغائيّة وتسمّى علل الوجود.

ولايصحّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، وإلّا لزم إمّا الترجيح بلامرجّح أو فرض ما ليس بتامّ تامّاً، هذا خلف. ولايجوز أن يكون للمعلول الشخصيّ علّتان تامّتان، وإلّا لزم اجتماع الحاجة والاستغناء، ويجوز ذلك في النوعيّ.

[العلّيّة والمعلوليّة من الأمور البديهيّة]

قال: العلّيّة والمعلوليّة من عوارض الموجود، فهما من الاعتبارات العقليّة اللاحقة للموجود من الأمور البديهيّة الحاصلة في بداهة العقل، فلايحتاجان إلى تعريف؛ إذ كلّ عاقل يعلم معنى التأثير والتأثّر، فتعريفهما هاهنا إنّما هو بحسب اللفظ. فعرّف العلّة بأنّها ما يتوقّف عليه الشيء ـ أعني ما يحتاج إليه الشيء ـ سواء كان ذلك صادراً بإيجاب أو بالاختيار. ومن هذا جاز إطلاق العلّيّة والمعلوليّة على البارئ تعالى والعالم، وإن كان قد خالف فيه المتكلّمون.

[تفصيل القول في أقسام العلّة]

والعلّة تنقسم بالقسمة الأولى إلى أربع: المادّيّة والصوريّة والفاعليّة والغائيّة. ووجه الحصر أنّها إمّا داخلة في المعلول أو خارجة عنه، والأوّل علّة الماهيّة

والثاني علّة الوجود. وعلّة الماهيّة إمّا أن يكون المعلول بها بالقوّة أو بالفعل، والأوّل المادّة والثاني الصورة. وعلّة الوجود إمّا أن يكون منها الوجود أو لأجلها، والأوّل الفاعليّة والثاني الغائيّة.

[أسباب الماهيّة غير أسباب الوجود]

فأسباب الماهيّة حينئذٍ غير أسباب الوجود؛ لما عرفت أنّ أسباب الماهيّة العقليّة هي الجنس والفصل من حيث الوجود العقليّ، والماهيّة الخارجيّة هي المادّة والصورة من حيث الوجود الخارجيّ. وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية؛ لأنّ العلّة إمّا علّة لماهيّة الشيء أو لوجوده ـ كما تقدّم ـ فالفاعل مبدأ التأثير؛ لأنّه يفيد وجود المعلول بواسطة أو لابواسطة. وإنّما قيل فاعلّيّة؛ ليدخل الفاعل وما يسدّ مسدّه من الأشياء الراجعة إلى تتميمه كالموضوع والآلة /٣٢ أ/ وزوال المانع[١] والمعاون والداعية والوقت.

[متمّمات العلّة التامّة عند المتكلّمين]

أقول: هذه هي الأمور التي زادها المتكلّمون وجعلوها مع الأربع المذكورة مجموع العلّة التامّة. فالموضوع كالخشب للسرير، والآلة كالقدوم للنجّار، والوقت كالصيف لصانع الأديم، وزوال المانع كالغيم للقصّار، والداعية كالجوع للأكل. وزاد آخرون خامساً وهو المعاون كجاذب المنشار للنشّار. وهذه كلّها راجعة إلى تتميم الفاعل في حصول أثره خارجاً ولولاها لما تحقّق كونه فاعلاً، فلمّا قيل فاعليّة اندرجت كلّها فيه.

---

١. حج: الموانع.

[المادّة حقيقيّة وغير حقيقيّة]

قال: وأمّا المادّيّة فليندرج فيها المادّة الحقيقيّة وغيرها.

أقول: المادّة الحقيقيّة هي المادّة الأولى التي هي محلّ الإمكان الاستعداديّ الذي حكموا بسبقها عقلاً على الجسم ولزوم الصورة لها. وتسمّى المادّة المطلقة والمادّة الكلّيّة، ويلزمها صورة مطلقة ويلزمها الجسم المطلق. واختلفوا فيها:

فقال بعضهم: إنّها الوجود. فهو عندهم الهيولى الأولى.

وبعضهم قال: إنّها الجوهر.

وآخرون قالوا: إنّها الإمكان.

وبعضهم قال: إنّها الحقّ تعالى. وهو غلط وإلّا لكان محلّاً للصور ـ تعالى اللّه عنه ـ

والإشراقيّون يجعلونها الجسميّة ويعبّرون عنها بالامتداد في الجهات، وينكرون وجود هيولى زائدة عليها ـ كما سلف ـ ويجعلون الصورة النوعيّة والجسميّة أعراضاً.

وأمّا المادّة الغير الحقيقيّة فسائر الأجسام التي تتركّب عنها أجسام أخرى، وتلزمها صور طارئة بعد التركيب جسميّة ونوعيّة، فتكون تلك الأجسام موادّاً بالنسبة إلى الأجسام الثانية الطارئة عليها بعد التركيب. وقد يعبّرون عن المادّة الحقيقيّة بمادّة العناصر التي هي شيء واحد عندهم يختلف بالصور؛ لأنّها المادّة لجميع المركّبات المادّيّة.

[العلّة الصوريّة]

قال: وكذا الصوريّة؛ فإنّ المحلّ المتقوّم بالحالّ قابل له ويحتاج في وجوده

إليه، فيسمّى[1] قابلاً بالنسبة إليه ومادّةً بالنسبة إلى المركّب.

[الركن والعنصر والأسطقس والهيولى والمادّة والأصل والموضوع]

أقول: اعلم أنّ الشيء باعتبار كونه جزءً للمركّب بالفعل يسمّى ركناً، وباعتبار ابتداء التركيب منه يسمّى عنصراً، وباعتبار انتهاء التحليل إليه يسمّى أسطقساً، وباعتبار كونه قابلاً للصور الغير المعيّنة يسمّى هيولى، وباعتبار قبوله للصور المعيّنة يسمّى مادّةً، وباعتبار كون المركّب مأخوذاً منه يسمّى أصلاً، وباعتبار كونه محلّاً للصور المعيّنة بالفعل يسمّى موضوعاً، وهو في الحقيقة شيء واحد تعرض له هذه الأسماء عند هذه الاعتبارات.

[قبول المادّة للصورة من اللوازم الذاتيّة لها]

قال: وقبول المادّة للصورة من اللوازم الذاتيّة لها؛ لأنّ القبول الحاصل فيها لايتخلّف عنها، بل يثبت في جميع الأحوال. وليس هو قبول لشيء خاصّ وإلّا لما قبلت المادّة الصور المختلفة. نعم! قد يكون قريباً وقد يكون بعيداً؛ لأنّ قبول النطفة للصورة الإنسانيّة /٣٢ ب/ أبعد من قبول العَلَقة لها وهكذا. والسبب استعدادات تكتسبها المادّة باعتبار الحالّ فيها وهي المسمّى بالإمكان الاستعداديّ المدّعى وجوده، وهذا الحالّ هو الصورة للمركّب منه ومن المحلّ ـ أعني الجسم ـ؛ لأنّ الفاعل إنّما يفيض وجود المحلّ عنه لابانفراده، بل بإعانة من الحالّ؛ لأنّ المحلّ يمتنع وجوده منفكّاً عن الحالّ.

---

١. حج: فليسمّى.

[الأعيان الثابتة عند أهل الكلام والفلسفة]

أقول: هذا بحث شريف وفيه أسرار ولطائف لايمكن كشفها على التحقيق، ولنشر إلى شمّة منه فنقول: لاشكّ أنّ فيض الوجودات الخاصّة عن الوجود المطلق على الماهيّات الممكنة مشروط بإمكانها؛ لأنّها لو لم تكن موصوفة بالإمكان الذي معناه صحّة قبول الوجود وفيضه، لم يكن ثمّ تعيّن ولامتعيّن؛ إذ وجود القابل شرط في تحقّق أثر الفاعل، وهذا شيء تشهد به الفطرة السليمة. فالماهيّات المشروطة بالإمكان كالمادّة، والوجود المفاض عليها من الفاعل كالصورة. وتحقيق هذا البحث يتوقّف على أمور:

الأوّل: أنّ هذه الماهيّات الممكنة بعد تحقّقها في أنفسها وأنّها شرط في قبول الوجود هل هي ثابتة خارجاً أم لا؟

الثاني: هل ثبوتها وتحقّقها ـ سواء كان في الخارج أم لا ـ [بجعل][1] جاعل أم لا؟

الثالث: هل ذلك الاستعداد الحاصل فيها لقبول الوجود من لوازم ذاتها، بحيث لايحتاج فيه إلى الفاعل أم لا؟

وكلّ هذه المباحث وقع فيها نزاع وكلام كثير.

فالمعتزلة قالوا بثبوتها خارجاً وإنّها في أنفسها أشياء ثابتة متحقّقة الأعيان خارجاً، ليس للفاعل فيها إلّا جعلها على صفة الوجود.

وأنكرت ذلك جماعة الفلاسفة وباقي المتكلّمين، وقالوا: لاثبوت لها خارجاً.

وموضع النزاع أنّ الثبوت هل هو عين الوجود أو غيره، وقد مضى البحث فيه. ولمّا كان الأكثر على أنّهما شيء واحد، قالوا: إنّها ليست ثابتة في الخارج وإنّ

---

١. تش، مر، حج: يجعل.

ثبوتها إنّما هو في الذهن والقوى العقليّة.

[الأعيان الثابتة عند أهل الكشف والإشراق]

وجماعة أهل الكشف والإشراق قالوا بثبوتها في ذات الحقّ تعالى؛ لتعلّق علمه بها؛ إذ لا على ما هي عليه، وإنّها حقائق متمايزة فيه، وعلمه تعالى نفس ذاته، فهي عند التحقيق عين ذاته. ويعبّرون عنها بالحقائق الثابتة وحضرة الغيب المطلق وعالم الغيب والأعيان الثابتة والعالم العقليّ وعالم الربوبيّة، والأعيان الخارجيّة مظاهرها المتعيّنة بالتعيّنات الأسمائيّة. ولهم في ذلك مباحث كثيرة مذكورة في كتبهم، كما أشار إليه بعضهم بإشارة خفيّة في قوله:

فمن لطفه تعالى أنّه يشاهد الأعيان مع استعداداتها واستحقاقاتها الغير المجعولات، ثمّ يشاهد صور تلك الأعيان في عالم العقول والمجرّدات، ثمّ في عالم النفوس والروحانيّات، ثمّ في عالم الأجسام والمركّبات. ومعلوم أنّ الملك غطاء الملكوت، والملكوت غطاء الجبروت، والجبروت غطاء اللاهوت،/٣٣ أ/ واللاهوت غطاء الذات المعبّر [عنه] بالأسماء والصفات.

ومن هذا قولهم:

حجب الذات بالصفات، والصفات بالأسماء، والأسماء بالأفعال، والأفعال بالأكوان، والكلّ ليس إلّا هو ومظاهره.[١]

وقولهم أيضاً:

أوّل الحضرات حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة والحضرة العلميّة.

---

١. ذكره السيّد حيدر الآمليّ في كتبه مع اختلاف قليل وهو: «حجب الذات بالصفات، وحجب الصفات بالأفعال، وحجب الأفعال بالأكوان» (المقدّمات من نصّ النصوص: ٤١٨؛ جامع الأسرار: ١٥٢، ١٦٢).

وفي مقابلها حضرة الشهادة المطلق وعالمها الملك.

وحضرة الغيب المضاف. وينقسم إلى ما هو أقرب إلى الغيب المطلق وعالمه عالم العقول والنفوس المجرّدة، وإلى ما يكون أقرب إلى الشهادة وعالمه عالم المثال. وإنّما انقسم الغيب المضاف إلى هذين القسمين؛ لأنّ للأرواح صوراً مثاليةً مناسبةً لعالم الشهادة المطلق، وصوراً عقليّةً مناسبةً لعالم الغيب المطلق.

والخامس الحضرة الجامعة للأربعة وعالمها العالم الإنسانيّ الجامع للكلّ. فعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو العالم المثاليّ المطلق، وهو مظهر عالم الجبروت وهو عالم المجرّدات، وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة، وهو مظهر الأسماء الإلهية التي هي الحضرة الواحديّة، وهي مظهر الحضرة الأحديّة. وليس غير ذلك شيء يذكر.[1]

إلى غير ذلك من عباراتهم، وهذا باعتبار الإيجاد الإبداعيّ. وأمّا باعتبار الإيجاد المادّيّ فقد قال بعضهم:

إنّ الحقّ تعالى لمّا أراد إيجاد العالم التدوينيّ على حدّ ما علمه بعلمه الذي هو نفسه، انفعل عن تلك الإرادة المتقدّسة[2] بسبب تجلّيات الحقيقة الأحديّة، حقيقة تسمّى الهباء بمنزلة الجصّ للبناء. وهو أوّل موجود في عالم التدوين والتسطير ويسمّونها أهل الأفكار الهيولى الأولى، والعالم كلّه فيه بالقوّة، فقبل منه كلّ شيء في ذلك على حسب قوّته واستعداده وقابليّته كما يقبل البيت نور السراج، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتدّ ضوؤه وقبوله.[3]

وأمثال ذلك في عباراتهم كثيرة.

[الماهيّات الممكنة مجعولة أم لا؟]

وأمّا أنّ الماهيّات المذكورة هل هي في أنفسها بجعل الجاعل أم لا، فالظاهر

---

١. شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٩٠

٢. مر: المقدّسة.

٣. الفتوحات المكّيّة: ١١٩/١

من أكثر أهل الكلام القول بأنّها مجعولة، وليس لهم من الأدلّة القطعيّة ما يثبت هذه الدعوى. وأكثر الفلاسفة والمعتزلة على أنّها غير مجعولة؛ لأنّها في أنفسها كذلك، فلايحتاج فيه إلى جعل جاعل.

أمّا على مذهب المعتزلة فظاهر أنّها ثابتة خارجاً، ثبوتاً لايحتاج معه إلى علّة تجعلها كذلك.

وأمّا على مذهب الفلاسفة فلأنّها أمور اعتباريّة عقليّة لاحقائق لها خارجاً، وكذلك الإمكان اللازم لها من الصفات الاعتباريّة العقليّة. وقد تقرّر في العلوم الحكميّة أنّ الاعتبارات العقليّة لاتحتاج إلى جاعل يجعلها ولافاعل يفعلها؛ لأنّ الجعل والفعل /٣٣ ب/ من الصفات الحقيقيّة الثابتة في الخارج، وهي ليست كذلك.

وأمّا الإشراقيّون فلمّا قالوا بتحقّقها في العالم العقليّ وإنّها أعيان ثابتة فيه وهي عين ذات الحقّ، سقط عنهم هذا البحث؛ لأنّ الجعل من باب التعيّن في الخارج، والتعيّنات الخارجيّة هي ظلالات تلك الأعيان، فلاتكون موصوفة بالمجعوليّة؛ لأنّها عند التحقيق أسماؤه المتعيّنة بالتعيّنات الخارجيّة عند التنزّل عن مرتبة الأحديّة الصرفة إلى مرتبة الواحديّة التي فيها تعيّنات تلك الأسماء بالصور الخارجيّة التي هي ظلالاتها. فتكون تلك الأعيان الثابتة هي عند التحقيق عين ذاته الأحديّة، فلاجاعليّة ولامجعوليّة هناك. نعم! تصير مجعولة عند التعيّنات الأسمائيّة في مقام الإلهيّة، ولهم في هذا مباحث دقيقة لايمكن الوصول إلى أكثرها بالبحث الصرف، بل تحتاج إلى تحدّس وتهذيب نفس يحصل معه نور قدسيّ تتحقّق معه معرفة هذه المباحث.

[قوابل الماهيّات مجعولة أم لا؟]

وأمّا أحوال القوابل فالخلاف فيها كالخلاف في الماهيّات القابلة. فعلى القول بأنّها بجعل الجاعل تكون قوابلها كذلك؛ لأنّ الجاعل لها جاعل لقابليّاتها؛ لأنّه أعطاها ذواتها المستعدّة لقبول فيضه. ومن قال إنّها غير مجعولة لزمه أن يقول إنّ قوابلها من لوازمها، فكما لم تحتج ذواتها إلى الجاعل كذلك جميع لوازمها. وذلك على مذهبَي المعتزلة والفلاسفة ظاهر.

أمّا على ما اختارته المعتزلة فلأنّ الفاعل ليس له تأثير إلّا في إعطائها صفة الوجود والثبوت لها بذاتها. فلو لم تكن قابلة لصفة الوجود لم يصحّ من الفاعل فيضه عليها؛ إذ العقل الصريح حاكم بأنّ فعل الفاعل مشروط بقبول القابل.

وكذلك على ما اختارته الفلاسفة؛ فإنّ الإمكان أمر عقليّ لازم للماهيّة العقليّة، فهما معاً غير مجعولين، وإلّا لما كانا عقليّين، والفرض أنّهما كذلك.

وأمّا أهل الذوق ومشايخ الصوفيّة فقالوا: إنّ هذه التعيّنات لمّا كانت مظاهر أسمائه المتعيّنة في مرتبة الألوهيّة كانت المظهريّة بالفعل تتعلّق بالاستعداد والقابليّة، وبالأكثريّة فيها والأقلّيّة والأشدّيّه والأضعفيّة يتفاوت الفيض. فكلّما كان الاستعداد أقوى وأكثر وأشدّ كان الفيض أشرف وأعلى، وكلّما كان أضعف كان الفيض أنزل وأدنى.

وهذه قاعدة مطّردة بينهم وتحقيقها راجع إلى بحث الحقائق والماهيّات والاستعدادات والقابليّات وأنّها غير مجعولة بجعل الجاعل. والدليل على أنّها غير مجعولة بعد البراهين العقليّة القطعيّة قوله تعالى: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ**﴾[1]

---

١. الإسراء/٨٤

وقوله: ﴿**وَآتاكُمْ مِنْ كُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ**﴾[1] وقولهﷺ: «كلّ ميسّر لما خلق له»[2] وقول داوودعليه السلام وقد سأل ربَّه: يا ربّ! لماذا خلقت الخلق؟ وجوابه تعالى بقوله: لما هم عليه. /٣٤ أ/ وأمثال ذلك كثير[3]، وقد نطقت بذلك أشعار مشايخهم كما في قول بعضهم:

لولاه ولولانا، لما كان الذي كانا   فصار الكون مقسوماً بإيّاه وإيّانا[4]

وقول الآخر:

كنّا حروفاً عاليات لم نقل   متعلّقات في ذرى أعلى القلل

أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو   والكلّ فى هو هو، فسل عمّن وصل[5]

وقول الآخر[6]:

شهدت نفسك فينا وهي واحدة   كثيرة ذات أوصاف وأسماء

ونحن فيك شهدنا بعد كثرتنا   عيناً بها اتّحد المرئىّ والرائي[7]

---

١. إبراهيمعليه السلام/٣٤

٢. بحار الأنوار: ٢٨٢/٤، ١٤٤/٦٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١٧/٦، ٨٢/١١

٣. هامش حج: ومن المؤيّدات قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ**﴾ [التغابن/٢] وقوله: ﴿**وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنورَ**﴾ [الأنعام/١] ـ بالتعدية إلى مفعول واحد ـ وقوله في الحديث القدسيّ: «أنت أولى بسيّئاتك منّي» وقوله: «والشرّ ليس إليك» و﴿**لايُسْئَلُ عَمَّا يفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ**﴾ [الأنبياء/٢٣].

٤. منقول عن الشيخ الأكبر في: الفتوحات المكّيّة: ٢٥١/٣؛ فصوص الحكم: ١٤٣

٥. منسوب إلى الشيخ الأكبر أيضاً في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٦؛ شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٣٨/١

٦. هامش حج: لايخفى عليك حسن لطفه وإيهامه وإشعاره إلى المطلوب بوجه أحسن، فافهم.

٧. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٥٧؛ جامع الأسرار: ٢٠٣؛ نقد النقود: ٦٧٥

إلى غير ذلك من كلماتهم. وأحسن من ذلك الرجوع إلى قوله تعالى: ﴿لايُسْأَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[١]، وعنده ينقطع الخطاب ويضمحلّ البحث وتقصر الأفكار ويبطل الاعتبار، واللّه أعلم بحقائق الأمور.

[العلّة الغائيّة]

قال: وأمّا العلّة الغائيّة فهي في الحقيقة علّة بماهيّتها للعلّة الفاعليّة؛ إذ الفاعل ما لم يتصوّر غايةً ما لايفعل قطعاً، مع أنّها معلولة في وجودها لمعلولها؛ لأنّ وجود الغاية يترتّب على وجود المعلول.

وبيانه أنّ النجّار مثلاً الذي هو فاعل السرير ما لم يتصوّر غايته أوّلاً لم يتحرّك إلى إيجاده، فإذا وجد تحصّلت تلك الغاية بعد وجود السرير. فماهيّة الغاية علّة لعلّيّة الفاعل في الوجود، ووجودها خارجاً معلول للسرير، فهي متقدّمة أوّلاً تقدّماً عقليّاً، متأخّرة باعتبار الوجود الخارجيّ، ولاامتناع في اجتماع ذلك[٢]. والغاية ثابتة لكلّ قاصد بفعله، بل والقوى الحيوانيّة المحرّكة الحاصلة في العضلات لها غاية هي الوصول إلى المنتهى، وكذلك القوّة الشوقيّة غايتها وصوله، بل وأثبتوا للطبيعيّات غايات تتأدّى إليها الطبيعة.

[لاغاية اتّفاقيّة في الوجود]

أقول: «الغاية يقسّمونها إلى ذاتيّة وإلى اتّفاقية؛ لأنّ تأدّي السبب إلى المسبّب إن كان دائماً أو أكثريّاً تسمّى الغاية باعتبارهما غاية ذاتيّة، وإن كان مساوياً أو

---

١. الأنبياء/٢٣

٢. حج: + من جهتين.

أقلّيّاً تسمّى الغاية باعتبارهما اتّفاقيّة، كمن حفر بئراً فوجد كنزاً. وأنت إذا اعتبرت العلّة التامّة في وجود الكنز لم تجد من الغايات ما يكون اتّفاقيّاً بتفسيرهم؛ لأنّ صدور المعلول عن العلّة لايكون إلّا دائماً والمعلول يستحيل تخلّفه عن العلّة التامّة، إلّا أنّهم يعنون بالاتّفاقيّ ما يلحق الماهيّة لا من ذاتها، بل من غيرها لأسباب عقليّة خفيّة عنّا.

وقد عرفت أنّ السبب إمّا إراديّ أو طبيعيّ، فتكون الطبيعة والإرادة متقدّمتين على الاتّفاق. والغايات العارضيّة إنّما تكون موجودة إذا كانت الذاتيّة موجودة. والأسباب الإراديّة والطبيعيّة لها غايات بالذات، والأمور الاتّفاقيّة لها غايات بالعرض. فإنّ المسافر إلى بلد لشراء عبد إذا ظفر بعبده الآبق اتّفاقاً من غير أن يجعل الخروج لأجله، فشراء العبد الذي كان الخروج لأجله /٣٤ ب/ غاية ذاتيّة وظفره بالعبد الآبق اتّفاق.

قالوا: والسبب الاتّفاقيّ إذا تأدّى إلى غايته الذاتيّة يسمّى بالنسبة إلى غايته الطبيعيّة سبباً ذاتيّاً، وبالنسبة إلى غايته العرضيّة سبباً اتّفاقيّاً، وذلك كالحجر الهابط إلى بطن الوادي إذا شجّ في طريقه ثمّ وصل إلى غايته الطبيعيّة، وإن لم يتأدّ الحجر إلى غايته الذاتيّة، بل وقف عند الشجّ، فيسمّى بالنسبة إليها باطلاً. ومطلق الغاية لايشترطون فيها إرادة ورويّة؛ فإنّ الأمور الطبيعيّة لها غايات مع خلوّها عن الإرادة. وأرباب الصنائع التي صارت ملكة لهم لايتفكّرون عند الخوض فيها، فإنّ العوّاد الماهر لايفكّر عند كلّ نقرة ولايتروّى في كلّ صوت مع وجود غاياتها.

[أقسام الغاية]

ثمّ إنّ الغاية قد تكون نفس الصورة الحاصلة في التخيّل التي تنتهي إليها

الحركة، كمن تصوّر متنزَّهاً لدفع الملالة فتحرّك إليه. وربّما كانت الغاية غير ما تنتهي إليه الحركة، كمن يقصد موضعاً لمشاهدة محبوب.

والغاية في القوّة الشوقيّة إذا لم تحصل بالحركة تسمّى تلك الحركة بالنسبة وبالقياس إلى تلك الغاية باطلاً، وإن حصلت الغاية بالحركة فإن كان مبدأ الحركة الفكر فالغاية هو الخير المعلوم أو المظنون، وإن كان المبدأ للحركة شوقيّاً تخيّليّاً وحده يسمّى جزافاً كالعبث باللحية، وإن كان المبدأ هو الشوق التخيّليّ مع طبع أو مزاج يسمّى قصداً ضروريّاً كالتنفّس وحركة المريض، وإن كان المبدأ هو التخيّل مع ملكة نفسانيّة لاتحتاج إلى حركة رويّة فيسمّى عادةً، وإذا انضمّ إلى الشوق التخيّليّ رويّة وتأدّى إلى الغاية المطلوبة فلايسمّى عبثاً.

ومبدأ هذه الأمور المذكورة هو الشوق والتخيّل؛ فإنّ العابث بلحيته والنائم والساهي يفعلون أفعالاً ويتحرّكون حركات ولاتخلو عن تخيّل لذّة أو تبدّل حاله مملولة، وعدم بقاء ذلك في الذكر لايدلّ على عدمه بالكلّيّة؛ فإنّه قد ثبت أنّ التخيّل شيء والشعور به شيء آخر وبقاء ذلك الشعور في الذكر شيء آخر، فليس بحقّ إنكار التخيّل لعدم بقائه في ذلك. وغاية الحركة الفلكيّة لما فوقها، والموت غاية نافعة للنفس الناطقة ولنظام النوع وهو من الغايات الضروريّة. هكذا ذكروه الحكماء المشّاؤون في الغايات».[١]

وقال بعض الإشراقيّين:

> إنّ الغايات الذاتيّة لاتكون إلّا في نفس الفاعل، وإنّ من طلب شيئاً فإنّما يطلبه لمصلحة تعود إلى نفسه؛ فإنّ الطالب لمكان لدفع الملالة أو للقاء

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٧٤/٣

المحبوب لولا انتفاع وفرح يعود إلى نفس الطالب ما طلب. وكذا الغاية الخارجة عن الفاعل كصورة الكرسيّ في الخشب، والفاعل لرضا زيد لولا أولويّة وفائدة تعود إلى نفس الفاعل ما فعل.

واعلم أنّ هذه الأشياء ليست بعلل غائيّة /٣٥ أ/ بمعنى أنّها أقصى ما يطلب الشيء لأجله، بل بمعنى أنّها نهاية الشيء لاغير.[١]

[الغاية في أفعال الحقّ تعالى]

«فغاية الحركة مطلقاً هي ما يتحرّك إليه الشيء ومتى وصل إليها وقف. ولمّا كان تعالى جواداً مطلقاً فلايصحّ أن يكون حصول الفعل الصادر عنه إنّما هو بسبب الغاية التي هي علّة لفاعليّة الفاعل[٢]، حتّى تكون تلك الغاية علّة الجود فيكون هي الموجبة لكون الفاعل جواداً بالفعل، وإلّا لم يكن جواداً لذاته ولاجواداً مطلقاً؛ لأنّ الغاية على هذا الوجه هي الموجبة لاستكماله بغيره، وذلك ممتنع على الواجب لذاته، بل الغاية التي لاتكون علّة غائيّة لفعله، بل هي نهاية ما ينتهي إليه الفعل، وذلك جائز بالنسبة إليه. بل ذاته المقدّسة ذات يحصل منها جميع الأشياء على أتمّ ما ينبغي وأكمل ما يمكن لتمام ذاته وكمال فاعليّته، بل هو غاية جميع الموجودات بأسرها؛ لأنّها بحسب ما لها من الكمالات الممكنة لذاتها لاتزال طالبة لكمالاتها متشبّهة بالكمالات الحقيقيّة التي للواجب لذاته بقدر الإمكان طلباً ذاتيّاً حاليّاً.

---

١. نفس المصدر: ١٧٦/٣؛ حكمة الإشراق: ٣٨٥

٢. هامش حج: الغاية في أفعاله تعالى هي نهاية ما ينتهي إليه الفعل، لا ما هي علّة لفاعليّته؛ لأنّه جواد مطلق كامل بالذات، فافهم.

[الغاية في المفارقات]

فجميع المفارقات لها عشق عقليّ إلى ذلك الكمال، ولاشوق لها؛ لأنّ الشوق لابدّ فيه من حصول شيء وفقد شيء، والمفارقات جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل.

[الغاية في النفوس والأجسام]

وأمّا النفوس بجملتها والأجسام فلها شوق وعشق إلى ذلك الكمال، إمّا إراديّ إن كانت له حياة وإمّا طبيعيّ إن لم تكن. فيجب أن تعلم أنّه لولا العشق والشوق إلى الواجب لذاته ـ عزّ شأنه وتقدّست أسماؤه ـ ما تكوّن متكوّن ولاحدث حادث ولاتحرّك متحرّك ولاحصل النظام العجيب والترتيب الغريب في عالمنا هذا؛ فإنّه لولا عشق العالي لانطمس السافل.

[الغاية في الحركات الفلكيّة عند المشّائيّين]

وأمّا الحركات الفلكيّة فلأنّهم قرّروا أنّها ليست بطبيعيّة ولاقسريّة، بل هي إراديّة؛ لأنّ لها نفوساً مجرّدةً عن الموادّ متعلّقة بها كحال تعلّق أنفسنا بأبداننا، فهي المحرّكة لأجرامها حركة إراديّة ليس مطلوبها جزئيّاً. ولايمكن وقوعه دفعة، بل مطلوبها لامحالة أمر كلّيّ بإرادة كلّيّة موجبة لعلم كلّيّ، وكلّ ما له علم كلّيّ فله نفس ناطقة مجرّدة عن المادّة غير منطبعة فيها.

وليس مطلوبها أمراً شهوانيّاً ولاغضبانيّاً[1]؛ لعدم المزاحم. فلابدّ هناك من غرض، فذلك الغرض لايكون مظنوناً، بل لغرض علويّ لا لما تحتها؛ لأنّ العالي

---

١. مر: غضبيّاً.

لاغرض له في السافل وإلّا ليكمل الأشرف بالأدنى وهو غير جائز، فيكون ذلك الغرض معشوقاً لها محبوباً لاينال دفعةً وإلّا لوقفت[١]، بل على التدريج، وهو التشبّه بمعشوق لاينال دفعةً، ليس هو جرماً فلكيّاً. فوجب أن يكون عقلاً ليس متّحداً وإلّا لاتّحدت الحركة.

فيجب أن يكون المتشبّه به عقولاً حاصلة بالفعل من جميع الوجوه، متشبّهة به في إخراج كمالاتها الممكنة من القوّة إلى الفعل في كلّ وقت على التعاقب شيئاً فشيئاً، وهي دائماً /٣٥ ب/ بالقوّة من بعض الوجوه حتّى لاتنقطع الحركة، فهي تخرج على التدريج والتعاقب. ولكلّ واحد منها معشوق يتشبّه به، وللجميع معشوق واحد مشترك. فاشتركت الحركة الدوريّة واختلفت في الجهات وأوضاعها، لايمكنها الجمع بينها، فوجب خروجها من القوّة إلى الفعل على التدريج والتعاقب المتحفّظ بالنوع، ويتبع ذلك رشح الخير الدائم على السافل لابقصده، بل تشبّهاً بالعالي. هذا ما قاله المشّاؤون.

[الغاية في الحركات الفلكيّة عند الإشراقيّين]

وأمّا الإشراقيّون فقالوا: إنّ النفوس الفلكيّة تنال من الأفق الأعلى والعالم الأسنى أنواراً قدسيّةً في غاية ما يكون من اللذّة، وينبعث عنها لأجلها حركات تعدّ تلك الحركات لإشراق آخر وذلك الإشراق لحركة أخرى، وهكذا لاتزال الإشراقات العقليّة موجبة لتلك الحركات والحركات معدّة لحصول الإشراقات بلاانقطاع ولاانصرام، فتدوم حركاتها باستمرار وجدها عن أنوار تأتيها وتشرق

---

١. حج: لتوقّفت.

عليها من العالم العقليّ والصقع الإلهيّ.

فإذا انفعلت أنفسها عن تلك اللذّات القدسيّة والابتهاجات الروحانيّة والإشراقات العقليّة العلويّة، استتبعت الانفعالات النفسيّة حركة أجرامها بالحركات الدوريّة المناسبة لتلك الإشراقات النوريّة تابع لانفعال يحصل من تصوّرها يشبه الخيال الذي يحصل لنا المحرّك لأجرامنا عند حصوله لنا، وتلك حاصلة من تصوّر الكمالات الحاصلة لها من العقول المفارقة. فكمالها إنّما يكون بإخراج الأوضاع من القوّة إلى الفعل على التعاقب.

ثمّ يتبع هذا الحصول والنيل حركة أجرامها المستلزمة لإخراج الأوضاع المختلفة المستلزمة لرشح الخير الدائم على كلّ قابل مستعدّ ممّا في عالم الكون والفساد. فلولا اختلاف أوضاع الأجرام المختلفة المستلزم لنفع السافل على سبيل التبعيّة لا على سبيل القصد، ما حصل للسافل الاستعداد لقبول الفيض من المفارق».[1]

هذا ما نقل عن فريقي أهل الحكمة في كيفيّة حركات الأفلاك، والغرض الحاصل منها على سبيل الاختصار ممّا التقطناه من مصنّفاتهم.

[كيفيّة حركات الأفلاك على قواعد الأشعريّ]

وأمّا أهل الكلام فلم أقف في مصنّفاتهم في ذلك على شيء موافق لهذه المعاني أو مخالف لها فأحكيه. والذي تقتضيه قواعد الأشعريّ منهم من القول بنفي الأسباب بالكلّيّة يلزم أن يكون المحرّك لجميع أجرامها هو اللّه تعالى

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٧٣/٣

بلاواسطة شيء آخر غير أجرامها القابلة للحركة بإرادته الكلّيّة السارية في كلّ ما عداه، لالنفع السافل ولالغيره من الأغراض المقصودة بالذات.

[كيفيّة حركات الأفلاك على قواعد المعتزليّ]

وأمّا على قواعد المعتزليّ فلابدّ لها من محرّك يكون هو السبب في حركاتها؛ لقولهم بالأسباب المؤثّرة، وتكون تلك الحركات الحاصلة عن ذلك السبب لغاية وغرض هو نفع السافل. وتلك الغاية والغرض هو /٣٦أ/ الحامل لذلك السبب على إيقاع الحركة في أجرامها القابلة لها، إلّا أنّي لم أقف لهم على كلام في تعيين ذلك السبب ما هو، وإنّما قلت بهذا على مقتضى أصولهم وقواعدهم. وظاهرها يقتضي أن يكون ذلك السبب إراديّ؛ لتوقّف الغرض المقصود بالحركة على الإرادة، على مقتضى الأصول السالفة.

ومن تدبّر أحوال أقوال ما ذكره أهل الحكمة لم يجد ما ذكروه مخالفاً لأصول الشريعة ولاللقواعد الإسلاميّة؛ فإنّ فيها من الظواهر الكثيرة ما يدلّ على إسناد حركاتها إليها، كما فيها ما يدلّ على إسناد أفعالنا إلينا من غير فرق. وذلك دليل على أنّ لها نفوساً مدبّرةً لها كما لنا، واللّه أعلم بحقائق الأمور.

[العلّيّة والمعلوليّة من المعقولات الثانية]

قال: إذا عرفت ذلك فالعلّيّة والمعلوليّة من المعقولات الثانية؛ لأنّها من الأمور العارضة للمعقولات الأولى في الذهن ولم يوجد في الخارج ما يطابقها؛ إذ ليس في الخارج شيء هو علّيّة وشيء هو معلوليّة؛ إذ لو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل.

[التقابل بين العلّيّة والمعلوليّة]

وبينهما تقابل التضايف؛ لأنّ كلّ واحدة منهما إنّما تعقَل بالقياس إلى الأخرى؛ إذ لاتعقَل العلّيّة إلّا بالقياس إلى المعلوليّة وبالعكس. وإذا تقابلتا امتنع اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة، وقد تجتمعان في الشيء الواحد من جهتين مختلفتين كالعلل المتوسّطة؛ فإنّها معلولة بالقياس إلى علّتها وعلل بالقياس إلى معلولاتها. وأمّا تعاكسهما في العلّيّة والمعلوليّة بأن يكون المعلول علّة لعلّته من جهة واحدة فمحال ـ كما يأتي ـ

❊ ❊ ❊

[وحدة العلّة من كلّ وجه موجب لوحدة المعلول]

قوله: ووحدة العلّة من كلّ وجه موجب لوحدة المعلول.

قال: هذا الحكم ممّا تقرّر ثبوته عند الفلاسفة ويدّعون أنّه من الأحكام الضروريّة ومنعه أكثر المتكلّمين. واختار المصنّف المذهب الأوّل وقال: إنّ العلّة الواحدة التي لاتعدّد فيها بشيء من الوجوه والاعتبارات يجب أن تتّحد معلولها. وأراد بذلك أن لاتتعدّد آلاتها وقوابلها؛ فإنّ مع تعدّدهما تتعدّد معلولاتها كتعدّد معلولات النفس وأفاعيلها بتعدّد آلاتها من الحواسّ الظاهرة والباطنة، وكتعدّد معلولات الشمس بتعدّد القوابل كبياض الثوب وسواد الإنسان عن حرارتها الواحدة.

[رجحان قول المصنّف على قول الفلاسفة]

أقول: اعلم أنّ المصنّف إنّما قال: «إنّ وحدة العلّة تستلزم وحدة المعلول» ولم يقل: «إنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد» كما نقل عن الفلاسفة؛ ليكون كلامه جارياً على قواعد المتكلّمين؛ لأنّهم يقولون في العلل الإيجابيّة: إنّ وحدة العلّة تستلزم وحدة المعلول، ويمنعون ذلك في الفاعل المختار. ويدلّ على ذلك ما حكاه الشيخ جمال الدين [حسن بن يوسف] بن المطهّر[1] رحمه الله في كتاب *كشف الفوائد لشرح قواعد العقائد* عن المتكلّمين في قوله فيه بعبارته وهي:

> والمتكلّمون قالوا: إنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد في العلل الإيجابيّة. ٣٦/

---

١. مر: + الحلّيّ.

ب/ وأمّا الفاعل المختار فيجوز أن يتكثّر آثاره من غير اعتبارات فيه. والأشاعرة أنكروا وجود علل ومعلولات البتّة؛ لأنّه لامؤثّر عندهم إلّا اللّه (إلى آخر كلامه).[١]

والغرض من نقله صحّة القول بأنّ وحدة العلّة من كلّ وجه تستلزم وحدة المعلول وأنّه مذهب للمتكلّمين غير الأشاعرة موافقة للفلاسفة، إلّا أنّ المتكلّمين لمّا منعوا القول بالإيجاب وأثبتوا الاختيار منعوا قول الفلاسفة: إنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد، بناءً على الاختيار. ولو قالوا بالإيجاب الذي نقلوه عن الفلاسفة لقالوا بما قالوه.

وكذلك الإمام نصير الدين‌ﷺ قال في *تجريده*: «ومع وحدته يتّحد المعلول».[٢] قال الشارح جمال الدين ـ قدّس اللّه[٣] نفسه ـ:

المؤثّر إن كان مختاراً جاز أن يتكثّر أثره مع وحدته، وإن كان موجَباً ذهب الأكثر إلى استحالة تكثّر معلولاته باعتبار واحد.[٤]

والحامل لنا على ذكر ذلك أنّ بعض من ينتحل الكلام ويزعم أنّه ممّن خاض تيّاره اعترض على المصنّف ونسبه إلى اعتقاد أصول الفلاسفة وشنّع عليه عند جماعة من الطلبة، ولم يعلم المسكين أنّ في الزوايا خبايا وأنّ مذاهب القوم لاتعلم إلّا بكثرة الاطّلاع والنظر، لابالقيل والقال وكثرة الاعتراض وإيراد السؤال.

[ضروريّة هذا المطلوب عند الفلاسفة وغفلة المتكلّمين عنه]

قال: ولم يستدلّ المصنّف على هذا المطلوب؛ لظهوره عنده وأنّه من

---

١. كشف الفوائد: ٧٠
٢. تجريد الاعتقاد: ١٣٤
٣. مر، حج: قدّست.
٤. كشف المراد: ١١٦

المعلومات الضروريّة كما هو عند محقّقي الفلاسفة. وإنّما أغفل المتكلّمون هذا الحكم وكثرت مدافعة الناس إيّاه؛ لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقيّة. فإنّ من عرف معنى الواحد الحقيقيّ حقّ المعرفة جزم بأنّه لايصدر عنه من حيث هو إلّا واحد؛ إذ مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه شيء غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه شيء آخر؛ لأنّ علّيّته لأحدهما بالضرورة غير علّيّته للآخر، فيتغاير[1] المفهومان لتغاير حقيقتهما. فليس العلّة شيئاً واحداً، بل إمّا شيئان أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين، وقد فرض واحداً، هذا خلف.

فإن قلت: إنّ تلك الأمور إضافيّة اعتباريّة، فلايلزم من تكثّرها تعدّد الواحد وتكثّره؛ **قلنا**: على تقدير تسليم أنّها أمور اعتباريّة فإنّها مغايرة في الاعتبار لذلك الواحد، فلايكون الواحد في الاعتبار واحداً وقد فرض واحداً؛ إذ فرض كونه علّةً أمرٌ اعتباريّ لاحق بذاته.

فإن قلت: فذلك لازم في الواحد؛ فإنّ كونه علّة له أمر مغاير له؛ **قلت**: لاتكون هناك نسبة هي جنس لمصدريّتين، فلايكون شيء مغاير لذلك الواحد على تقدير عدم تعدّد الصادر بخلافه مع التعدّد؛ إذ يكون هناك مبدأ شامل لتلك الأمور المتغايرة، وذلك مستلزم للتعدّد وبينهما فرق.

أقول: وجهه أنّه على تقدير الوحدة لاتكون بين الذات والصادر عنها نسبة غير العلّيّة والمعلوليّة، وهما من المعقولات الثواني[2]. وكونه علّة له لايغايره؛ لأنّه نفسه؛ لأنّ الذات هي المقتضية لذاتها له. وعروض التسمية بأنّها علّة إنّما عرضت

---

١. حج: فتغاير.
٢. مر، حج: ثواني المعقولات.

بعد حصوله عنها. أمّا حال /٣٧ أ/ حصوله فليس إلّا الذات والصادر عنها، فلاجنسيّة للمصدريّة توجب التعدّد. فأمّا على تقدير تعدّد الصادر فتعدّد المصدريّة ضروريّ، فيكون هناك أمر كلّيّ صادق عليها قائم بالذات مغاير لها، فتتعدّد الذات بتعدّده، فلاتتمّ الوحدة الحقيقيّة.

فإن قلت: مصدريّة الواحد مغايرة لهما مع قيامهما بالذات؛ **قلت**: المصدريّة هي النسبة التي هي العلّيّة أو المعلوليّة، وهما من ثواني المعقولات ـ كما مرّ ـ فليس إلّا كون الذات علّة لذلك الصادر وهو عين الذات؛ لكونه لاحقاً لها. فالمغايرة بعد التأثير لاحاله، ولاكذلك في المصدريّتين؛ فإنّ المغايرة فيهما حاصلة حال التأثير، فتدبّر.

❊ ❊ ❊

[جواز صدور الكثرة عن الواحد]

قوله: ومع تعدّد الجهات والحيثيّات يتكثّر.

قال: هذا بيان لجواز صدور الكثرة عن الواحد، لاباعتبار كونه واحداً؛ لأنّا لانمنع من جواز تعدّد معلولات الواحد مطلقاً، بل إنّما منعناه من حيث كونه واحداً من جميع جهاته؛ لما شرطنا أوّلاً من أنّ ذلك مع عدم ملاحظة تعدّد قوابله وآلاته، فحينئذٍ إذا عرض للواحد الحقيقيّ كثرة إضافيّة جاز تعدّد معلولاته بسبب تكثّر تلك الجهات المقتضية لجواز صدور الكثرة عنه باعتباراتها.

فإن قلت: تلك الأمور إمّا وجوديّة قائمة بذاته فلايكون واحداً، أو اعتباريّات لازمة لذاته، فلايصحّ إسناد التأثير إليها؛ **قلت**: إنّها أمور اعتباريّة ليست بداخلة في وجوده ولم يسند التأثير إليها، بل هي شروط وحيثيّات تختلف أحوال العلّة بها. وجاز كون بعض الاعتباريّات شروطاً وحيثيّاتٍ للعلل في كونها مؤثّرات، وقد تقدّم تحقيق ذلك في معنى العلّة، فتدبّره.

❊ ❊ ❊

[عدم جواز التسلسل في العلل والمعلولات]

قوله: ولاتسلسل في العلل والمعلولات الخارجيّة إلى غير النهاية؛ لأنّ المجموع محتاج[1] إلى أجزائه، فلابدّ له من علّة خارجة؛ لاستحالة وجوده من نفسه وأجزائه. فلابدّ له من الانتهاء إلى الخارجة. وكون كلّ واحد من العلّتين علّة للأخرى بواسطة أو بغيرها ظاهر البطلان.

قال: إنّما قيّد بطلان التسلسل بالقيدين المذكورين؛ لوقوع الاتّفاق على بطلان التسلسل المشتمل عليهما. أمّا لو خلا عنهما أو خلا عن أحدهما لم يكن باطلاً عند الحكيم. ولهذا قالوا بجواز التسلسل في النفوس البشريّة، وقالوا: إنّها غير متناهية؛ لعدم حصول الشرط الأوّل وهو العلّيّة والمعلوليّة فيها. وقالوا بتسلسل الحركات الفلكيّة وعدم التناهي فيها؛ لعدم الشرط الثاني وهو الوجود الخارجيّ، فإنّها لاتجتمع فيه وإن كان بينهما ترتيب.

[استدلال على بطلان التسلسل]

أقول: استدلّوا على بطلان التسلسل بالطريق المشهور، وهو أنّ الأمور المتسلسلة الغير المتناهية لايصحّ أن تكون واجبة؛ لافتقارها إلى أجزائها وهي ممكنة قطعاً، فالمركّب منها كذلك قطعاً. وإذا كانت الجملة قد وجدت وهي ممكنة فلابدّ لوجودها من سبب ضرورةً. ولايكون نفسها وهو ظاهر، ولاجزءها؛

---

١. مو: يحتاج.

لأنّ /٣٧ ب/ الجزء ممكن فله سبب ولسببه سبب، فيستحيل أن يؤثّر في نفسه وفي علله، فلايصحّ أن يكون علّة في المجموع وإلّا أثّر في نفسه؛ لأنّه من جملته، وكذا علله. وإذا لم يكن المؤثّر في المجموع نفسه ولاجزءه تعيّن أن يكون خارجاً عنه، فلايكون إلّا واجباً.

[مذهب المتكلّمين في إبطال التسلسل]

وأقول: هذا الطريق مبنيّ على [أن] يكون للمجموع[١] كلّ زائد على الأفراد حتّى[٢] يحتاج إلى مؤثّر غير الأفراد، وهو بناء على تحقّق وجود الكمّ خارجاً. ولمّا كان مذهباً للحكيم كان هذا الطريق على ما قرّروه سليماً دالّاً على المطلوب.

وأمّا على مذهب المتكلّمين من القول بنفي الكمّ في الخارج لايلزم أن يكون للمجموع كلّ موجود في الخارج مغاير للأجزاء حتّى يحتاج إلى علّة غير الأفراد. بل لقائل أن يقول: الأفراد لمّا وجدت كانت عين المجموع، فلايحتاج إلى علّة أخرى، بل علّته هي الأفراد. فلو قيل[٣]: إنّ الممكنات كلّها قد اشتركت في أمر هو امتناع وجودها بالنظر إليها، فلابدّ لها من مؤثّر خارج عنها ولايشاركها في امتناع الوجود، فكيف يعطي الوجود فيكون واجباً، كان أقرب إلى السلامة[٤].

---

١. تش، مر: كون المجموع.
٢. مر: ـ حتّى.
٣. جوابه «كان أقرب ...» بعد سطرين.
٤. هامش تش: ويرد عليه أنّه لايلزم من كون كلّ واحد واحد من أفراد ممتنع وجوده لذاته أن يكون المجموع كذلك؛ لجواز اختصاص المجموع بهيئة حاصله من اجتماع الأفراد صفة توجب له صفة الوجوب، كالهيئة الحاصلة من اجتماع أفراد المخبرين عند بلوغهم حدّ اليقين وهي إفادة العلم، مع أنّ كلّ فرد فرد غير مفيد له. قال بعض العلماء:

←

[كلام الشيخ الرئيس في إبطال التسلسل]

قال الشيخ في *الإلهيّات*: الممكنات كلّها ـ متناهية أو غير متناهية ـ اشتركت في كونها أوساطاً إلّا المعلول الأخير، فلابدّ من طرف آخر هو الواجب. وتعليله أنّه لولا حصول الطرف الآخر لاشتركت كلّها في كونها معلولات، ومحال وجود معلولات بلاعلّة. فلابدّ من علّة لاتكون معلولاً، وذلك هو الواجب.

❊ ❊ ❊

زيادة حكم المجموع على حكم الأفراد ومغايرته له إنّما تتحقّق في الحكم السلبيّ كما هو موضوع البحث. وأمّا في الإيجاب فإنّ حكم المجموع لايصحّ أن يزيد على حكم الأفراد؛ فإنّ الصفة الثبوتيّة إذا أثبتت لكلّ فرد فرد من أفراد المجموع يجب أن تثبت للمجموع كالناطقيّة الثابتة لكلّ فرد فرد من أفراد الإنسان، فيكون المجموع كذلك.

مُجلي مرآة المُنجي
في الكلام والحكمتين والتصوّف

مُجلي مرآة المُنجي
في الكلام والحكمتين والتصوّف

الطبعة الأولى
لبنان ـ بيروت
١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

بطاقة تعريفيّة بالكتاب:
عنوان الكتاب: مُجلي مرآة المُنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف
المؤلّف: الشيخ محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحسائيّ (المتوفّى أوائل القرن العاشر الهجريّ)
المحقّق: رضا يحيى پور فارمد
الناشر: جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
وكيل النشر: دار المحجّة البيضاء، لبنان ـ بيروت/ الرويس، تلفاكس: ٠٠٩٦١١٥٥٢٨٤٧
عدد الأجزاء: خمسة مجلّدات
تاريخ النشر: ١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م
عدد صفحات الكتاب: lxiv + ٢١٧٨ صفحة
كمّيّة الطبعة الأولى: ٢٠٠٠ دورة

الناشر:
جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
مؤسّسة علميّة ثقافيّة مستقلّة، مسجّلة رسميّاً في تركيا ـ إسطنبول
تعني بنشر وإحياء تراث علماء الأحساء

الموقع الرسميّ للجمعيّة على شبكة الإنترنت: www.Ibnabijumhur.com
البريد الإلكترونيّ للجمعيّة: Ibnabijumhur@gmail.com

مجلي مرآة المنجي

في الكلام والحكمتين والتصوّف

تأليف

الحكيم الإلهي والفقيه المحدّث

الشيخ محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحسائي

(المتوفّى أوائل القرن العاشر الهجريّ)

المجلّد الثّاني

تحقيق وتصحيح

رضا يحيى پور فارمد

جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي
لإحياء التراث

القسم الأوّل: في التوحيد

[التوحيد في اللغة والاصطلاح]

قوله: القسم الأوّل في التوحيد.

قال: التوحيد في اللغة هو التفريد، يقال: توحّد برأيه أي تفرّد[1]. وأمّا في الاصطلاح فعلى المشهور أنّه إثبات صانع واحد لهذا العالم. وفي اصطلاح أهل التحقيق هو تفريد ذات الحقّ تعالى عن جميع الكثرة باعتبار انطواء جميع الصفات والأفعال فيها.

[التوحيد عند أهل التصوّف]

وعلى طريق أهل التصوّف هو تفريد الوجود المحض على وجه تنطوي المبادئ والترتيب في عظمته القيّوميّة.[2]

ومعنى عظمته أنّه غير بعيد عن شيء من الأشياء ولو كان أصغر من مثقال ذرّة في الأرض والسماوات العُلى، محيطاً بكلّ شيء، حاضراً عند كلّ شيء، قريباً من كلّ شيء.

ومعنى قيّوميّته أنّ معنى القيّوم هو الدائم القائم بذاته غير متعلّق الوجود بغيره على الإطلاق، ولمّا كان الوجود دائمَ القيام ـ لعدم قبوله العدم أصلاً ـ كان قيّوماً.

---

١. لسان العرب، ذيل مادّة «وحد».

٢. قس: مصباح الأنس: ١٧٣؛ تمهيد القواعد: ٤

[التوحيد الوجوديّ والتوحيد الصفاتيّ]

أقول: وهذا هو التوحيد الوجوديّ الذي عليه الكُمَّل[١] من أوليائه وأنبيائه عليهم السلام الذي ينتفي به الشرك الخفيّ الذي أشار إليه في قوله صلى الله عليه وآله: «الشرك في أمّتي أخفى من دبيب النمل على الصفا»[٢].

وأمّا التوحيد الثاني فهو[٣] التوحيد الصفاتيّ، وهو أدنى من التوحيد الوجوديّ وأعلى من التوحيد الأوّل، وبه ينتفي الشرك المشار إليه في قول عليّ عليه السلام: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[٤]. والتوحيد الأوّل هو التوحيد الإسلاميّ النافي للشرك الظاهر، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاإِلهَ إِلّا اللّهُ**﴾[٥] وهو مرتبة أكثر الخلق وسائر /٣٨ أ/ العوام.

[التوحيد أصل الدين وأساس الإسلام]

ثمّ اعلم ـ وفّقك اللّه ـ أنّه ليتحقّق عندك أنّ التوحيد وقوانينه وأصوله مخصوص بأهله وتابعيهم على قدم الصدق؛ لأنّه أصل الدين وأساس الإسلام

---

١. حج: الكلّ.

٢. مستدرك الوسائل: ١١٣/١. ويقرب منه: وسائل الشيعة: ٩٩/٥، ٢٥٤/١٦، ٣٤١/٢٨؛ بحار الأنوار: ١٥٩/١٨، ٢٤٤/٦١، ١٤٢/٦٨، ٩٣/٦٩، ٩٩، ٢٩٨، ٣٥٨/٧٠، ٣٧١/٧٥؛ تحف العقول: ٤٧٨؛ تفسير القمّيّ: ٢١٣/١؛ الخرائج: ٦٨٨/٢؛ الخصال: ١٣٦/١؛ كشف الغمّة: ٤٢٠/٢؛ معاني الأخبار: ٣٧٩

٣. حج: وهو.

٤. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ١٧٨، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ التوحيد: ٥٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥

٥. محمّد صلى الله عليه وآله /١٩

ظاهراً وباطناً، وعلمه أعظم العلوم وأشرفها، وسرّه أعظم الأسرار وأنفَسها، وليس هناك سرّ إلّا وهو معدِنه ولاعلمٌ إلّا وهو مشربه، وهو أوّل الواجبات في الدين والإسلام عند أهل الشريعة وعلماء الظاهر وآخر المقامات ونهاية الدرجات عند أرباب الحقيقة وعلماء الباطن. ومن هذا قالوا: كلّ المقامات والأحوال بالنسبة إلى التوحيد كالطرق الموصلة إليه وهو المقصد الأعلى والغاية القصوى، وليس للإنسان وراء هذا المقام مرقى ولامرتبة. وفيه قيل: ليس وراء عبّادان قرية، و﴿**قابَ قَوْسَيْنِ أوْ أدْنى**﴾.[١ و٢]

وإلى هذا أشار الشيخ الأعظم: «إيّاكم والجمع والتفرقة؛ فإنّ الأوّل يورث الزندقة والإلحاد، والثاني يقتضي تعطيل الفاعل المطلق، وعليكم بهما؛ فإنّ جامعهما موحّد حقيقيّ، وهو المسمّى بجمع الجمع[٣] وجامع الجميع وله المرتبة العُليا والغاية القُصوى».[٤]

وإلى هذه المعاني أشار الإمام المعصوم جعفر الصادقعليه السلام بقوله[٥]: «اللّهمّ إنّي أسألك بتوحيدك الذي فطرتَ عليه العقول وأخذتَ به المواثيق وأرسلتَ به

---

١. النجم/١٩

٢. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٤٨

٣. الجمع في كلمات القوم يقابل الفرق. والفرق احتجاب عن الحقّ بالخلق؛ إذ لايرى إلّا الخلق ويعدّ الحقّ غير الخلق. والجمع مشاهدة الحقّ بلاخلق وهذا مرتبة فناء السالك؛ إذ السالك حال كونه باقياً على حاله لايرى الحقّ بلاخلق. وجمع الجمع شهود الخلق قائماً بالحقّ، ومشاهدة الحقّ في جميع الموجودات. ويسمّونه أيضاً مقام بقاء اللّه والفرق بعد الجمع والفرق الثاني والصحو بعد المحو. (مفاتيح الإعجاز: ٢٧).

٤. نقد النصوص: ١٤٣؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٦٢، ٣٨٦؛ جامع الأسرار: ١١٧، ٢١٨، ٢٩٦

٥. مر: ـ بقوله.

الرسل وأنزلتَ به الكتب وجعلتَه أوّل فرائضك ونهاية طاعتك، فلَم تقبَل حسنة إلّا معه ولاتغفَر سيّئة إلّا بعده».[١]

[صعوبة تحصيل مقام التوحيد]

وأشار الشيخ الشبليّ إلى صعوبة دركه وشدّة تحصيله بقوله[٢]: «من أجاب عن التوحيد بعبارة فهو ملحد، ومن أشار إليه بإشارة فهو زِنديق، ومن أومى إليه فهو عابد وثَن، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن توهّم أنّه واصل فليس له حاصل، ومن ظنّ أنّه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد».[٣]

و«كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتمّ معانيكم فهو مصروف مردود إليكم، محدَث مصنوع مثلكم»[٤]. وأشار إلى مثل ذلك الشيخ أبو إسماعيل في كتاب *منازل السائرين* بقوله نظماً:

ما وحّد الواحد من واحد ... إذ كلّ من وحّده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته ... عارية أبطلها الواحد
توحيده إيّاه توحيده ... ونعت من ينعته لاحد[٥]

وفي الحديث النبويّ صلى الله عليه وآله: «من عرف اللّه كَلَّ لسانه»[٦]؛ فإنّ الذوقيّات ليست

---

١. بحار الأنوار: ٢٧٤/٩١؛ البلد الأمين: ٣٨٤؛ مفتاح الفلاح: ١٠٠؛ مهج الدعوات: ١٧٩
٢. مر: ـ بقوله.
٣. جامع الأسرار: ٧٢؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٤٨
٤. عن أبي جعفر محمّدٍ الباقر عليه السلام في بحار الأنوار: ٢٩٢/٦٦؛ إرشاد القلوب: ١٧١
٥. منازل السائرين: ١٤٤
٦. مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٧٦. ورِوي عنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «من خاف اللّه كلّ لسانه» في الكافي: ١٢٨/٨؛ بحار الأنوار: ٢٢٤/٧٥ و٢٦٩؛ تحف العقول: ٣٥٦؛ مجموعة ورّام: ١٣٧/٢. وروي

بقابلة للعبارات ولابصالحة للإشارات. ويعضده قوله في الحديث القدسيّ: «أعددت لعبادي الصالحين ما لاعين رأت ولاأذن سمعت ولاخطر على قلب بشر»[١]؛ فإنّه إشارة إلى الحقائق الإلهيّة التوحيديّة والدقائق الربّانيّة الذوقيّة الغير القابلة للإشارة والعبارة.

ومنه قولهم: «لو نطق العارف هلك، ولو سكت المحبّ هلك»[٢]؛ لأنّ النطق في مقام الذوق ممتنع، ومع أنّه ممتنع مثبِت للاثنينيّة والغيريّة، والعارف المحقّق بمَعزِل عن ذلك؛ لأنّه من قبيل الشرك الخفيّ الذي هو مشاهدة الغير في الوجود مطلقاً.

ونظراً إلى صعوبته أشار /٣٨ ب/ أمير المؤمنين ـ صلوات اللّه عليه ـ إلى ذلك بقوله: «الحقيقة كشف سُبُحات الجلال من غير إشارة»[٣]، وهذا دليل[٤] على أنّ

عنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «من اتّقى ربّه كلّ لسانه» في كشف الريبة: ٢٩؛ مجموعة ورّام: ١٣٧/٢

١. بحار الأنوار: ٩٢/٨، ١٩١؛ عدّة الداعي: ١٠٩، ٢٤١؛ عوالي اللآلي: ١٠١/٤

٢. أوصاف الأشراف: ٧٩

٣. إشارة إلى حديث الحقيقة وقع في حديث كميل بن زياد لأمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: يا أمير المؤمنين! ما الحقيقة؟ فقال: ما لَكَ والحقيقة؟

فقال: أوَ لستُ صاحبَ سرّك يا أمير المؤمنين؟ فقال: بلى، ولكن أخاف أن يطفح عليك ما يرشح منّي.

فقال: أوَ مثلك من يخيّب سائلاً؟ فقال: الحقيقة كشف سُبُحات الجلال من غير إشارة.

فقال: زدني فيه بياناً يا أمير المؤمنين! فقال: نفي الموهوم مع صحو المعلوم.

فقال: زدني فيه بياناً. فقال: هتك الستر لغيبة السرّ.

فقال: زدني فيه بياناً. فقال: جذب الأحديّة لصفة التوحيد.

فقال: زدني فيه بياناً. فقال: نور يلمع من صبح الأزل، فيظهر على هياكل التوحيد آثاره.

فقال: زدني فيه بياناً. فقال: أطفئ المصباح، فقد أضاء الصباح. (نور البراهين: ٢٢١/١).

٤. مر، حج: دالّ.

ما قلناه في الذوقيّات والكشفيّات. ومِثله قوله: «ما وحّده من كيّفه، ولاحقيقته أصاب من مثّله، ولاإيّاه عنى من شبّهه، ولاصمده من أشار إليه وتوهّمه»[١]، «من وصفه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزليّته[٢]، ومن قال كيف فقد استوصفه، ومن قال أين فقد حيّزه[٣]».[٤]

وبالجملة التوحيد أعظم وأعلى من أن يعبَّر عنه بعبارة أو أن يشار إليه بإشارة؛ إذ العبارة في طريق الحقيقة حجاب والإشارة على وجه إشراقه نقاب. منزّه عن أن يصل إلى كنهه أيدي العقول والأفهام، مقدّس عن أن يظفر بمعرفته إدراك الأفكار والأوهام.[٥]

تجول عقول الخلق حولَ حمائه ولم يدركوا من برقه غير لمعة[٦]

[المراد من بيان صعوبة تحصيل التوحيد]

ومع ذلك كلّه، ليس المراد من إيراد هذه العبارات الامتناع من حصوله ولا اليأس من إدراكه ووصوله، بل المراد بها الإعلام بإعلاء كلمة التوحيد وارتفاع

---

١. بحار الأنوار: ٣١٢/٧٤؛ أعلام الدين: ٥٩؛ نهج البلاغة: ٢٧٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٦٩/١٣

٢. كلّ المصادر سوى أعلام الدين: أزله.

٣. الكافي، بحار الأنوار، التوحيد: أخلى منه.

٤. نهج البلاغة: ٢١١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٤٧/٩؛ أعلام الدين: ٦٤؛ مجموعة ورّام: ٢٢٤/١؛ الكافي: ١٤١/١؛ بحار الأنوار: ٢٨٤/٤؛ التوحيد: ٥٦

٥. قس: جامع الأسرار: ٧٠؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٤٨

٦. منقول في: شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ١٠/١؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٦٦، ٣٤٨، ٣٨٦؛ جامع الأسرار: ٧٠

شأن أركان الحقيقة والتفريد؛ لئلّا يطمع في تحصيله كلّ أحد ويتمنّى وصوله كلّ ذي هوى، ويتحقّق عند الكلّ أنّه ليس بقابل للإشارة أصلاً ورأساً ولالعبارة قولاً وفعلاً؛ لأنّه من قبيل الذوقيّات والكشفيّات وهي بالاتّفاق غير قابلة للعبارات والإشارات[1] كما أشار إليه عليّ عليه السلام بقوله: «من غير إشارة»، بل ذلك أمر بديهيّ وجدانيّ لايحتاج إلى دليل.

[مقام التوحيد مع صعوبته ممكن الحصول]

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه مع صعوبته وشدّته ممكن الحصول مرجوّ الوصول، وقد حصل لكثير من العارفين المحقّقين، وليس الوصول إلى الكمال والتكميل ولا إلى حضرة المِلك الجليل إلّا به؛ فإنّه أوّل الواجبات وآخر النهايات وليس فوقه غاية ولابعده نهاية. فعليك بالجدّ والاجتهاد والتضرّع والابتهال في طلبه من حضرة ذي الجود والجلال بعد صحبة الشيخ الكامل والمرشد الواصل والملازمة الكلّيّة لأعقابهم[2] وأبوابهم والمطالعة الشديدة لإشاراتهم وأقوالهم بعين البصيرة دون البصر، وبمعاونة الذوق دون العقل، والحدس دون الفكر، وبالفهم دون الوهم.

[تعريفات عن التوحيد عند المحقّقين]

وقد نطق كلّ واحد منهم في الحقيقة بإشارة لطيفة مع صعوبته، وشرع في تبيينه بعبارة وجيزة مع شدّته. ونشير هاهنا إلى بعض ذلك؛ ليكون معيناً لك على

---

١. قس: جامع الأسرار: ٧٢؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٤٩
٢. مر، حج (خ ل): لأعيانهم.

طلبه؛ فإنّهم قد أشاروا إليه إشارات لطيفة على قاعدة المتأخّرين وعبارات رصيفة[١] على طريقة المتكلّمين.

«قال بعضهم: التوحيد إثبات القِدم وإسقاط الحدث[٢].

وقال آخر: التوحيد إفراد القِدم عن الحدث.

وقال آخرون: التوحيد نسيان ما سوى التوحيد.

وقال آخر: التوحيد إثبات الواحد من غير مشاركة في وصف ولانعت.

وقال آخر: التوحيد بقاء الحقّ وفناء ما دونه.

وقال آخر: التوحيد محو آثار البشريّة وإثبات تجرّد الألوهيّة.

وقال آخر: التوحيد إسقاط الإضافات وإطلاق المقيّدات. إلى غير ذلك من الإشارات.

[التوحيد عند الآمليّ]

وقال /٣٩ أ/ المتأخّر الفاضل ـ قدّست نفسه ـ:

التوحيد رؤية الوحدة في عين الكثرة ورؤية الكثرة في عين الوحدة.

وبعبارة أخرى: التوحيد إثبات الوجود ونفي الموجود ورؤية العابد عين المعبود.

وبعبارة أخرى: التوحيد مشاهدة الجمع في عين التفصيل[٣] ومشاهدة التفصيل

---

١. هامش حج: عمله رصيف وجوابه رصيف، أي محكم رصين.

٢. حج: الحدوث.

٣. هامش حج: أفضل العبارات وأحسن الإشارات ما قاله مولانا عليّ بن موسى الرضا ـ عليه آلاف التحيّة والثناء ـ: «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة» ←

في عين الجمع[1].

وبعبارة[2] أخرى: التوحيد إثبات العين وإفناء الغير ورؤية الشرّ محض الخير[3].

وأخرى: التوحيد تمييز الحقّ عن الخلق وإفناء الخلق في الحقّ.

وهذه الأقوال أنسب إلى أبناء هذا الزمان»[4]؛ لأنّه زمان غلبة الاستعداد وظهور سلطنة الولاية. وذلك لأنّ التوحيد له طرفان: طرف الجمع وطرف التفرقة، وكلّ واحد منهما على الانفراد مذموم؛ لأنّ فيهما مفاسد كثيرة ومهالك عظيمة من الإباحة والزندقة والاتّحاد والإلحاد والشرك والكفر. فالفضيلة في الجمع بينهما الذي هو الإقامة على حاقّ الوسط من الطرفين في الأخلاق المعبّر عنه بالصراط المستقيم الموصوف بأنّه أحدّ من السيف وأدقّ من الشعر[5]. فعليك بالرعاية لهذه القواعد وإيّاك عن إهمال شيء من هذه الضوابط؛ فإنّها هي المقصود بالذات والمنتخب المستخلص من جميع الإشارات.

[روي عن أمير المؤمنين في بحار الأنوار: ٢٥٣/٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١]. صدق واللّه ـ روحي له الفداء ـ نظير ذلك في *نهج البلاغة* لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام [ما وجدنا هذا الكلام في *نهج البلاغة*، فالإرجاع غير صحيح قطعاً، والمصادر ما ذكرناها].

١. هامش حج: الفرق بين القول الأوّل والثاني أنّ الأوّل إثبات وسلب، والثاني هو الفرق بين شيئين موجودين بحيث يفرق الفارق كلّاً منهما بصفته التي يوصف بها. «منه قدّس سرّه».

٢. مر: ـ بعبارة.

٣. هامش حج: أشار بذلك أنّ الممكنات خير؛ لأنّها اتّصفت بصفة الوجود الذي هو الخير المحض وكان تعلّق صفة الإمكان يلزمها الشرّ، فكان الفارق لايلاحظ إلّا صفة الوجود من دون ملاحظة صفة الإمكان، فهو بهذا يرى الشرّ المحض الخير. «منه قدّس سرّه».

٤. جامع الأسرار: ٧٤؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٥٠

٥. الكافي: ٣١٢/٨؛ الأمالي للصدوق: ١٧٧؛ تفسير القمّيّ: ٢٩/١

[لايمكن الاختلاف في كلمات أهل اللّه]

«ومع ذلك لايتوهّم أحد أنّ بين إشاراتهم اختلاف ولابين عباراتهم خلاف، جلّ جنابهم عن أمثال ذلك؛ لأنّهم من أهل اللّه الذين سبق فيهم حُكم الحديث القدسيّ: «لايزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه. فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده. فبي يسمع وبي يبصر وبي ينطق وبي يبطش وبي يمشي»[١]. فيكون كلامه كلامه وقوله قوله وفعله فعله كما قال اللّه تعالى: ﴿**وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمى**﴾[٢].

والعارفون أهل اللّه كلّهم في هذا المقام وهو مقام الوحدة الصرفة التي بها[٣] يكون فعلهم فعل المحبوب وقولهم قوله، فلايمكن[٤] في عباراتهم اختلاف في الحقيقة ولا في إشاراتهم خلاف عند أهل الطريقة؛ لأنّهم تابعون للأنبياء والأولياء عليهم السلام على قدم الصدق والمحبّة، فكما لايمكن الاختلاف بين الأنبياء والأولياء في شيء من الأشياء ممّا يتعلّق بالأصول الكلّيّة الدينيّة والقواعد الإجماعيّة الشرعيّة فكذلك لاخلاف بينهم أيضاً، وإن اختلفت عباراتهم وتفرّقت إشاراتهم. ومن الإشارات المذكورة عند التحقيق إشارة واحدة تقوم مقام الكلّ؛ لأنّ المراد من الكلّ شيء واحد وهو إثبات وجود واحد ونفي وجودات آخر. فهذا بأيّ وجه حصل وبأيّ نوع اتّفق فهو التوحيد المطلوب المسمّى بالتوحيد الوجوديّ:

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٣/٤؛ إرشاد القلوب: ٩١/١؛ جامع الأخبار: ٨١

٢. الأنفال/١٧

٣. مر، حج: فيها.

٤. حج (خ ل): فلايكون.

عباراتنا شتّى وحسنك واحـــــد وكلّ إلى ذاك الجمال يشيــــــر

وأشار إليه الآخر بقوله:

العين واحدة والحكم مختلـــــف وذاك سرّ لأهل العلم ينكشف»[1]

[اعتراض على الشيخ الهرويّ في بيان مقامات التوحيد والجواب عنه]

وقد اعترض بعض من لم يكن له مقام هؤلاء على الشيخ الهـرويّ فـي قولـه على *منازل السائرين* بالقطع على التوحيد الصرف وقال: «ينبغي أن يكون القطـع على الفرق بعد الجمع؛ لأنّه أعلى». وما عرف قصد الشـيخ. وقـد أجـاب بعـض شرّاح الكتاب عن الشيخ وهو قوله:

ثمّ إنّ بعض الناس قد اعترض على الشيخ بأنّه لم يذكر فـي كتابـه الفـرق بعد الجمع /٣٩ ب/ وهو مقام سنيّ وقطع الكلام على التوحيد الصرف. والحقّ أنّهم لو شهدوا ما شهد الشيخ وبلغوا من التحقيق ما بلغه لم يقولوا بذلك؛ إذ لو أنصفوا وجدوا في كلامه الأمرين جميعاً وزيادة؛ فإنّه أشار إلـى معنـى الفـرق الباقي في باب البقاء بعد الفناء وفي بـاب التلبـيس[2] عنـد الإشـارة إلـى أهـل التمكين في الدرجة الثالثة. ثمّ إنّه أراد أن يقطع الكـلام عنـد أعلـى المقامـات ولاينزل إلى الرسوم الخلقيّة، فأثبت بعد مقام الجمـع مقـام التوحيـد الحقيقـيّ الذي هو أحديّة مقام الجمع والفرق حتّى يندرج الفرق في الجمع؛ فـإنّ كـلام هذه الطائفة في الجمع وجمع الجمع والفرق بعد الجمع مختلـف لـيس علـى وتيرة واحدة.

فبعضهم أرادوا بالجمع أحديّة عين جمع الذات.

وبعضهم أحديّة عين جمع الوجود وهو شهود وحـدة الـذات فـي الحضـرة الواحديّة الأسمائيّة ـ أعني شهود واحديّتها المحيطة بجميع الأسماء والصفات ـ

---

١. جامع الأسرار: ٧٥؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٥٠

٢. تش: التلبّس.

وكلاهما وجود الحقّ بلاخلق؛ لأنّ الأوّل هو شهود الذات وحدَها أي مع انتفاء شهود الأسماء والصفات، والثاني هو الذات مع أسمائها وصفاتها وهو شهود الكثرة في الوحدة واستهلاك الكلّ بالكلّيّة في اللّه، وهو جمع الجمع عند الأوّلين بشهود ما سوى اللّه قائماً باللّه، وعند الباقين شهود الحقّ في الخلق، وقيل: شهود الوحدة في الكثرة، والمعنى واحد وهو بعينه الفرق بعد الجمع. وبعضهم يسمّى شهودَ الوحدة في الكثرة هو الجمع والاستهلاكَ المذكور جمعَ الجمع.

وأمّا أحديّة الفرق والجمع فهي شهود الذات الأحديّة المتجلّية في صورها المختلفة[١] المسمّاة هياكل التوحيد. فالشيخ أراد اندراج الفرق في الجمع حتّى لايزاحم كثرة الرسوم عين الأحديّة الحقيقيّة ولايكدر صفو الشهود والمشرب الكافوريّ أكدار التفرقة وزُعاق الغيريّة. فأورد التوحيد بعده بمعنى أحديّة الجمع والفرق حتّى لايرى الضعفاء مقامَ الفرق الثاني أمراً ينافي الجمع، وهو شهود الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة مع اضمحلال الكثرات في العين الواحدة وشهود الحقيقة في الإطلاق والتقييد شهوداً مطلقاً من كلا القيدين. فيرى الحقّ عين المقيّد والمطلق، فلاينافي تقييده الإطلاق بهذا المعنى ولاإطلاقه التقييد، فلايخرج من إحاطته شيء.

ألاترى أنّ مقدّم القوم والباب الأعظم لمدينة هذا العلم وساقيهم من مشرب الكوثر الذي خصّ به نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله عليّ بن أبي طالب عليه السلام كيف ابتدأ فيه الإشارة إلى عين الحقيقة بقوله: «كشف سُبُحات الجلال من غير إشارة» وهو محض تنزيه الذات عن التعدّد الأسمائيّ، وأكّده بقوله: «محو الموهوم مع صحو المعلوم» إشارة منه إلى فناء الرسوم كلّها في أحديّتها وصرّح بذلك في قوله: «جذب الأحديّة بصفة التوحيد»، ثمّ ختم بقوله: «نور يشرق من صبح الأزل، فيلوح على هياكل التوحيد آثاره» إشارة إلى بيان معنى

---

١. هامش حج: وهو إشارة إلى قوله عليه السلام: «ما من نبيّ إلّا وبعث معه عليّ باطناً ومعي ظاهراً». [قال جبرئيل عليه السلام للنبيّ صلى الله عليه وآله: إنّ اللّه بعث عليّاً مع الأنبياء باطناً وبعثه معك ظاهراً. القصص للجزائريّ: ٩١].

الفرق في عين الجمع وهو بعينه معنى أحديّة الفرق والجمع.[١]

هذا آخر كلام شارح الكتاب نقلناه بعبارته. والغرض من نقله ليتنبّه الغافل ويتيقّظ الراقد ويعرف أنّ هؤلاء القوم لايقولون إلّا من اللّه ولايرجعون إلّا إليه، وأنّ نظرهم في الحقّ للحقّ بالحقّ، فلعلّ اللّه[٢] يسقينا وجميع الإخوان من مشرب /٤٠ أ/ هؤلاء العارفين المحقّقين شراباً طهوراً.

إنّ المحبّـــة للرحمن أسكَرَنــى ‏ ‏ ‏ فهل رأيت محبّاً غير سَكران؟[٣]

[تأويل عرفانيّ عن سورة الإخلاص]

ثمّ اعلم أنّ غايات عقول العلماء[٤] ونهاية مباحث الحكماء ما جاوزت عن الأسرار المودّعة في سورة الإخلاص[٥] وقد أوّلَها العارف تأويلاً يدلّ على ذلك[٦]:

> ﴿قُلْ هُوَ﴾ أمر من عين الجمع وارد على مظهر التفصيل، وهو عبارة عن الحقيقة الأحديّة الصرفة، أي الذات من حيث هي هي بلااعتبار صفة التي لايعرفها إلّا هو.[٧]
>
> و﴿اللّهُ﴾ بدل منه، وهو اسم الذات مع جميع الصفات، دلّ بالإبدال على

---

١. شرح منازل السائرين للكاشانيّ: ٦١٩؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٦٢؛ جامع الأسرار: ٣٣٩

٢. حج: + تعالى.

٣. منسوب إلى الشبليّ‏رحمه الله في إحياء علوم الدين: ١٣٤/١٤

٤. حج: العقلاء.

٥. قس: جامع الأسرار: ٥٣

٦. حج: + وهو قوله.

٧. هامش تش، حج: ويدلّ عليه قوله‏عليه السلام: «يا من لايعلم ما هو إلّا هو» [بحار الأنوار: ٣٣٤/٨٣؛ الإقبال: ٣٤٣؛ البلد الأمين: ٢٥٠، ٣٤٠، ٣٦١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٤٨/٢٠؛ عوالي اللآلي: ١٣٢/٤؛ المصباح للكفعميّ: ٢٦٤، ٣١١، ٣٦١].

أنّ صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته، بل هي عين الذات، لافرق إلّا بالاعتبار العقليّ. ولهذا سمّيَت سورة الإخلاص؛ لأنّ الإخلاص تمحيض الحقيقة الأحديّة عن شائبة الكثرة، كما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة»[1]. وإيّاه عنى من قال: «صفاته تعالى لاهو ولاغيره»، أي لاهو باعتبار العقل، ولاغيره بحسب الحقيقة.

و﴿**أَحَدٌ**﴾ خبر المبتدأ. والفرق بين الأحد والواحد أنّ الأحد هو الذات وحدَها بلااعتبار كثرة فيها، أي الحقيقة المحضة التي هي منبع العين الكافوريّ، بل العين الكافوريّ نفسه وهو الوجود من حيث هو وجود بلاقيد عموم وخصوص وشرط عروض ولاعروض، والواحد هو الذات مع اعتبار كثرة الصفات وهي الحضرة الأسمائيّة؛ لكون الاسم هو الذات مع الصفة. فعبّر عن الحقيقة المحضة الغير المعلومة إلّا له بـ «هو» وأبدل عنه الذات مع جميع الصفات دلالةً على أنّها عين الذات وحدَها في الحقيقة، وأخبر عنها بالأحديّة؛ ليدلّ على أنّ الكثرة الاعتباريّة ليست بشيء في الحقيقة، وما أبطلت وحدته وما أثّرت في وحدته، بل الحضرة الواحديّة هي بعينها الحضرة الأحديّة بحسب الحقيقة كتوهّم الكثرة التي في البحر.

﴿**اللَّهُ الصَّمَدُ**﴾ أي الذات في الحضرة الواحديّة باعتبار الأسماء هو السيّد المطلق لكلّ الأشياء؛ لافتقار كلّ ممكن إليه وكونه به. فهو الغنيّ المطلق المحتاج إليه في كلّ شيء كما قال تعالى: ﴿**وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ**﴾[2]. ولمّا كان كلّ ما سواه موجوداً بوجوده ليس بشيء في نفسه؛ لأنّ الإمكان اللازم للماهيّة لايقتضي الوجود، فلايجانسه ولايماثله شيء في الوجود.

فـ ﴿**لَمْ يَلِدْ**﴾؛ إذ معلولاته ليست موجودة معه، بل به، فهي به هي وبنفسها ليست بشيء.

---

١. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ١٧٨، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ التوحيد: ٥٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥

٢. محمّد صلى الله عليه وآله: ٣٨/

و﴿لَمْ يُولَدْ﴾؛ لصمديّته المطلقة، فلم يكن محتاجاً إلى شيء. ولمّا كانت هويّته الأحديّة غير قابلة للكثرة والانقسام ولم يمكن مقارنة الوحدة الذاتيّة لغيرها؛ إذ ما عدا الوجود المطلق ليس إلّا العدم المطلق، ولايكافئه أحد، فـ﴿ولَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أحَدٌ﴾؛ إذ لايكافئ العدمُ الصرفُ الوجودَ المحضَ. ولهذا سمّيَت سورةَ الإخلاص والأساس؛ لأنّ أساس الدين على[١] /٤٠ ب/ التوحيد، بل أساس الموجود[٢] كلّه.[٣]

[الكلمات الإلهيّة غير متناهية]

تنبيه: الكلمات الإلهيّة غير قابلة للنفاد والانتهاء؛ لأنّ الكلماتِ الإلهيّة إمّا أن تعنى بها الكلمات القرآنيّة أو الكلمات الآفاقيّة والأنفسيّة أو هما معاً، وعلى التقادير فليست بقابلة للنفاد فتكون غير متناهية؛ لأنّ الكلماتِ الآفاقيّة والأنفسيّة عبارة إمّا عن الممكنات المتجدّدة بحسب النوع والشخص المعدومة في الخارج أو الموجودة في نفس الأمر، وإمّا عن المظاهر الإلهيّة المثاليّة الباقية أزلاً وأبداً كما قيل:

الباقى باق لم يزل[٤] والفانى فان لم يزل[٥]

وعلى كلا التقديرين ليست قابلةً للنهاية والنفاد، بل نسبة العالم المحسوس كالقطرة بالنسبة إلى تلك العوالم؛ لقوله تعالى: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ**

---

١. مر: ـ على.
٢. مر، حج (خ ل): الوجود.
٣. جامع الأسرار: ٥٠
٤. مص: في الأزل.
٥. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٣٤؛ جامع الأسرار: ٢٠٩؛ نقد النقود: ٦٦٨؛ شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٦٥٨؛ شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٣٠٦/١

وَالأَرْضَ﴾[١]. ومعلوم أنّ الكرسيّ لايطلق بحسب الصورة إلّا على الفلك الثامن كما لايطلق بحسب المعنى إلّا على النفس الكلّيّة، وعلى الوجهين أين العالم المحسوس من الكرسيّ وما بينهما من العوالم والأفلاك والأجرام وبُعد كلّ واحد منها عن الآخر؟ فضلاً عن النفس الكلّيّة بالنسبة إلى العالم المخصوص بالنفوس الجزئيّة الضيّقة الكدرة المظلمة؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لم يقل الحقّ تعالى في وصفها: ﴿**وَإذا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعيماً وَمُلْكاً كَبيراً**﴾[٢]؛ لأنّ الكبير لايقول للشيء كبيراً إلّا ويكون ذلك الشيء في غاية الكِبَر. والعالم المحسوس المعبَّر عنه بالدنيا لو لم تكن عند اللّه وفي نفس الأمر بهذه الغاية من الحقارة ما ورد عن الكامل الحقيقيّ ـ أعني نبيّنا[٣]صلى الله عليه وآله ـ: «لو كانت الدنيا تزن عند اللّه جناح بَعوضَة لَما سقى كافراً منها شربةَ ماء»[٤].

وتحقَّق من هذا أنّ العالم المحسوس بالنسبة إلى العالم المعقول كالقطرة بالنسبة إلى المحيط وأقلّ منها، وأنّ السماواتِ السبع والأرَضين السبع بالنسبة إلى الكرسيّ كذلك، والكرسيّ بالنسبة إلى العرش كمثله، والعرش والكرسيّ بالنسبة إلى عالم العقول والنفوس المجرّدة أقلّ من ذلك كلّه، مع أنّ هذه كلّها متناهية والكلمات الإلهيّة غير متناهية، فأين المتناهي من غير المتناهي؟

---

١. البقرة/٢٥٥

٢. الإنسان/٢٠

٣. حج: + محمّد.

٤. من لايحضره الفقيه: ٣٦٢/٤؛ وسائل الشيعة: ١٧/١٦؛ بحار الأنوار: ١٢٤/٧٠، ٥٣/٧٤؛ الاحتجاج: ٣٢/١؛ الاختصاص: ٢٤٣/١؛ تفسير الإمام العسكريّ: ٥٠٦؛ جامع الأخبار: ١٧٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٣٠/١٩؛ مكارم الأخلاق: ٤٣٨

[مأثورات في بيان حقارة العالم المحسوس]

وقد ورد عن أبي ذرّ الغِفاريّ رضي الله عنه أنّه سأل النبيّ صلّى الله عليه وآله عن الكرسيّ وسِعَتِه بالنسبة إلى السماوات والأرض، فقال عليه السلام: «ما السماوات السبع والأرَضون السبع في الكرسيّ إلّا كحلقة مُلقَاة بأرض فلاة لانهاية لها، وفضل العرش على الكرسيّ مثل فضل تلك الفلاة على تلك الحلقة».[1]

ورُوِي عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّه قال: قال النبيّ صلّى الله عليه وآله: «إنّ للّه تعالى أرضاً بيضاءَ مسيرة الشمس فيها ثلاثون يوماً هي مثل أيّام الدنيا ثلاثين مرّة، مشحونة خلقاً لايعلمون أنّ اللّه خلق السماواتِ والأرضَ ولايعلمون أنّ اللّه خلق آدم وإبليس».[2]

وورد عنه أيضاً أنّه قال: قال رسول اللّه صلّى الله عليه وآله: «خلَق اللّه تعالى ملَكاً تحت العرش، فأوحى[3] /٤١ أ/ إليه: أيّها الملك! طِر، فطار ثلاثين ألفَ سنةٍ، ثمّ أوحى إليه: طِر، فطار ثلاثين ألفَ سنةٍ أخرى، ثمّ أوحى إليه: طِر، فطار ثلاثين ألفَ سنةٍ أخرى، فأوحى إليه: لو طِرت إلى نفخ الصور كذلك، لَم تبلُغ إلى الطرف الثاني من العرش. فقال الملَك عند ذلك: سبحان ربّي الأعلى وبحمده»[4]. فلينظر العاقل إلى عظمة هذه العوالم وإلى حقارة العالم المحسوس وما عليه من البحور والأشجار.

---

١. بحار الأنوار: ٥/٥٥، ١٧، ٧٢/٧٤؛ تفسير العيّاشيّ: ١٣٧/١؛ الخصال: ٥٢٣/٢؛ عوالي اللآلي: ٩٠/١، ١٠٠/٤؛ مجموعة ورّام: ٦٦/٢؛ معاني الأخبار: ٣٣٢

٢. أعلام الدين: ٢٨٠؛ عوالي اللآلي: ١٠٠/٤

٣. حج: + اللّه.

٤. بحار الأنوار: ٣٤/٥٥؛ روضة الواعظين: ٤٧/١؛ عوالي اللآلي: ١٠٠/٤

وقد ورد عن أهل اللّه بالاتّفاق أنّ العالم الحسّيّ بالنسبة إلى العالم المثاليّ الواقع بين العالمين كحلقة مُلقَاة في بيداء لانهاية لها[1]، والعالم المثاليّ عندهم عالم روحانيّ من جوهر نورانيّ شبيه بالجوهر الجسمانيّ من كونه محسوساً مقداريّاً وبالجوهر العقليّ المجرّد من كونه نورانيّاً، وليس بجسم مادّيّ ولابجوهر[2] عقليّ؛ لأنّه برزخ وحدٌّ فاصلٌ بينهما، وكلّ ما هو برزخ بين الشيئين لابدّ وأن يكون غيرهما، بل له جهتان يشبه بكلّ منهما ما يناسب عالمه[3]. وقالوا: العالم المثاليّ يشتمل على العرش والعرش يشتمل على الكرسيّ والكرسيّ يشتمل على السماوات السبع والأرَضين السبع وما في جميعهما[4] من الأفلاك والأملاك.[5]

وبحث عالم المثال دقيق ومع دقّته طويل، والغرض من ذكره أنّه إذا كان هناك عالم بين العوالم الروحانيّة والجسمانيّة بهذه السعة، فكيف تكون سعة العوالم التي فوقه بمراتب غير متناهية؟

[الجنّة صوريّة ومعنويّة]

ويعرف بهذه صفة الجنّة الصوريّة التي قال تعالى فيها: ﴿**وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَالأرْضُ**﴾[6]. فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «يعطى كلُّ مؤمن يومَ القيامة من الجنّة

---

١. شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ١٠١

٢. حج: جوهر.

٣. نفس المصدر: ٩٧؛ نقد النصوص: ٥٥

٤. حج: جوفهما.

٥. شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٩٨

٦. آل عمران/١٣٣

مثل الدنيا سبعَ مرّات»[١]. وجنّة يكون عرضها بهذه المثابة فكيف حال طولها؟ ويعطى منها كلُّ مؤمن سبعَ مرّات مثلها، فكيف تكون سعة تلك الجنّة؟ وإذا فرضنا هذا في الجنّة الصوريّة فكيف يكون حال الجنّة المعنويّة التي هي فوقها بمراتب متعدّدة، بل بمراتب غير متناهية؛ لقوله: ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّهِ لاتُحْصُوها**﴾[٢]؟

والجنّات من أعظم نِعَم اللّه تعالى، وكلّ ما يتصوّر الإنسان دنياً وآخرةً فهو من نعمته تعالى كما قال تعالى: ﴿**وَأَسْبَغَ عَلَيْكمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَباطِنَةً**﴾[٣]، وعلى جميع التقادير ليست قابلةً للحصر والعدّ والانتهاء والانقطاع. وبالنسبة إلى الجنّة الصوريّة والمعنويّة ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «الجنّة أشوَق إلى سلمانَ مِن سلمانَ إلى الجنّة»[٤]. ومراده أنّ الجنّة الصوريّة أشوَق إلى سلمانَ من سلمانَ إليها؛ لأنّ سلمان كان في الجنّة المعنويّة فارغاً عن الجنّة الصوريّة، والجنّة المعنويّة هي التي ورد فيها: «إنّ للّه جنّة ليس فيها حور ولاقصور ولالبن ولاعسل، بل يتجلّى فيها ربّنا ضاحكاً متبسّماً»[٥ و٦]. وقوله: «سترون ربّكم كما ترون القمر ليلةَ البدر»[٧]

---

١. عوالي اللآلي: ١٠١/٤
٢. النحل/١٨
٣. لقمان/٢٠
٤. عوالي اللآلي: ١٠١/٤
٥. هامش تش، حج: المراد بالضحك والابتسام هنا هو إشراقات الأنوار الذاتيّة على أهل هذه الجنّة.
٦. عوالي اللآلي: ١٠١/٤
٧. بحار الأنوار: ٢٣٠/٣٧، ٢٥١/٩١؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٨؛ معاني الأخبار: ٧٢؛ عوالي اللآلي: ٤٧/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٤/٢، ١٠١/٤

إشارة إلى أنّ هذه المشاهدة في هذه الجنّة. وكذلك في الحديث القدسيّ: «أعددت لعبادي الصالحين /٤١ ب/ ما لاعين رأت ولاأذن سمعت ولاخطر على قلب بشر»[١] إشارة إليها، وكذلك قوله تعالى: ﴿**فَلاتَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أعْيُنٍ**﴾[٢].

والغرض من هذا كلّه أنّ العالم المحسوس المعبّر عنه بالأرض وما فيها وما عليها من البحور والأشجار كقطرة بالنسبة إلى هذه العوالم، وأنّ الكلماتِ الإلهيّة الثابتة في كتب اللّه تعالى الآفاقيّةِ والأنفسيّةِ الدائمةِ أزلاً وأبداً غيرُ متناهية صورةً ومعنىً، فكيف يمكن نفادها وانتهاؤها؟

[تطبيق بين الكتاب الآفاقيّ والكتاب الأنفسيّ]

واعلم أنّ في الكتاب الآفاقيّ حرف واحد يقوم مقامَ الجمع وهو المعبّر عنه بالعقل الأوّل والتعيّن الأعظم وهو مظهر باء بسم اللّه الرحمن الرحيم، فهي في مقابله، ولهذا قالصلى الله عليه وآله: «ظهرتِ الموجودات من باء بسم اللّه الرحمن الرحيم»[٣]، وقال عليّعليه السلام: «واللّه لو شئتُ لأوقرتُ سبعين بعيراً من باء بسم اللّه الرحمن الرحيم»[٤]. وكذلك في الكتاب الأنفسيّ حرف يقوم مقامَ الكلّ وهو مظهر العقل

---

١. بحار الأنوار: ٩٢/٨، ٨٢/٣٣؛ عوالي اللآلي: ١٠١/٤

٢. السجدة/١٧

٣. المقدّمات من نصّ النصوص: ٧٢، ١٥١، ٣١٠؛ وقال الشيخ الأكبر: «بالباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميّز العابد عن المعبود» (الفتوحات المكّيّة: ١٠٢/١).

٤. عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ وروي عنهعليه السلام أنّه قال: «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً في تفسير فاتحة الكتاب» (بحار الأنوار: ١٥٧/٤٠، ٩٣/٨٩، ١٠٣؛ الصراط المستقيم: ٢١٩/١)؛ وأيضاً روي عنهعليه السلام أنّه قال: «لو شئت لأوقرت بعيراً من تفسير بسم اللّه الرحمن الرحيم» (بحار

←

الأوّل والتعيّن الأوّل وهو العقل الجزئيّ الذي هو خليفته.

وفي الآفاقيّ كلمة واحدة تقوم مقامَ الكلّ وهي الكلمة الإنسانيّة المحمّديّة[١] صورةً ومعنى التي هي مظهر كلمة واحدة في القرآن تقوم مقامَ كلّه أيضاً وهو لفظة اللّه. وفي الأنفسيّ كلمة واحدة تقوم مقامَ الكلّ وهي الكلمة القلبيّة الجامعة لكلّ كمال يمكن للإنسان حصولُه، ومظهرها الإمام والخليفة للإنسان الكامل ومن قام مقامَه من متابعته[٢] على قدم الصدق.

وفي الآفاقيّ آية واحدة تقوم مقامَ الكلّ وهي الإنسان مطلقاً؛ إذ ليس في الآفاقيّ آية أعظم ولاأتمّ منه، وهو مظهر الآية التي في القرآن القائمة مقامَ الكلّ التي هي بسم اللّه الرحمن الرحيم. وفي الأنفسيّ آية واحدة وهي النفس الناطقة الإنسانيّة؛ فإنّه ليس في آيات الإنسان أعظم ولاأتمّ منها، ولهذا قالﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٣].

وفي الآفاقيّ سورة كذلك وهو الإنسان بجملته؛ فإنّه مظهر لجميع العوالم الآفاقيّة، وهو مظهر السورة الجامعة في القرآن ـ أعني الفاتحة ـ؛ لأنّها جامعة

الأنوار: ١٨٦/٤٠، كشف الغمّة: ١٣٠/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤٣/٢).

١. هامش حج: ولكلّ مصطلح. وربّما تكون لقوم مصطلحات لذلك الوجود. فتارةً سمّوها بالحقيقة المحمّديّة وأخرى بالعقل الكلّ والعقل الأوّل وغير ذلك. فالعبارات شتّى والوجه واحد جدّاً.

٢. مر، حج: متابعيه.

٣. بحار الأنوار: ٣٢/٢، ٩٩/٥٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ متشابه القرآن: ٤٤/١؛ مصباح الشريعة: ١٣. ومثله روي عن أمير المؤمنين في غرر الحكم: ٢٣٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩٢/٢٠؛ الصراط المستقيم: ١٥٦/١. وعن إدريس النبيّعليه السلام في بحار الأنوار: ٤٥٦/٩٢

لجميع القرآن. وكذا في الأنفسيّ سورة جامعة وهي القلب؛ فإنّه مظهر لكلّ ما في الأنفس.

وكذلك يصدق على مجموع العالم الآفاقيّ أنّه قرآن وكتاب إلهيّ، كما أنّ القرآن العزيز كتاب إلهيّ. وكذلك العالم الأنفسيّ يصدق عليه أنّه قرآن وكتاب إلهيّ.

فتدبّر هذه اللطائف؛ فإنّها تنفعك كثيراً في ما أنت بصدد تحصيله من هذه المعارف الإلهيّة، وكلّها دالّة على التوحيد الوجوديّ الذي هو جمع الجمع وجامع الجميع؛ فإنّه حاصل في كلّ واحد واحد من هذه العوالم، فبه نظام الكلّ. وتطّلع بقراءة هذه الكتب الثلاثة على معرفة احتياج الكلّ إلى التوحيد وأنّ به قام الوجود وتعرف بقراءتها /٤٢ أ/ مطابقةَ بعضها لبعض، فتصل إلى المقصود وتعدّ من أهل العرفان ويصدق عليك معنى قوله تعالى[١]: ﴿**اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسيباً**﴾[٢]؛ فإنّ ذلك صادق في هذه الكتب الثلاثة، فافهم تغنَّم.

❋ ❋ ❋

---

١. حج: ـ تعالى.
٢. الإسراء/١٤

[إثبات موجد الممكنات بطريق الإمكان]

قوله: لابدّ لهذه الممكنات الموجودة من موجِد[1]؛ لاستحالة ترجيح وجودها لذاتها وإلّا لكانت واجبة، هذا خلف. فإمكانها أحوجها إلى الموجد، ولايكون موصوفاً بما اتّصفت به وإلّا لاحتاجَ كاحتياجها، فلايحصل وجود ممكن قبل حصول ذلك الموجِد وإلّا يلزم التسلسل.

قال: أشار إلى الاستدلال على إثبات موجد لهذه الممكنات بطريق الإمكان، على ما تقرّر عنده من أنّ علّة الحاجة هي الإمكان. ولمّا كانت هذه الممكنات قد لوحظ وجودها خارجاً طلب العقل لذلك الترجيح سبباً محصّلاً له؛ إذ لو كان ذلك الترجيح حاصلاً لها بلاسبب لكان مبدؤه إمّا ذاتها فلاتكون ممكنة؛ لأنّ ما مبدأ وجودِه ذاتُه يكون واجباً، هذا خلف؛ إذ الفرض إمكانها، فحصول الترجيح لأحد طرفَيها موجب لحصول سبب له.

ولمّا كان المترجّح هو الوجود كان مُحوِجاً إلى حصول علّة الوجود، فلابدّ من تحقّقها وتلك العلّة هي الموجد المحصّل للوجود. فإن كان موصوفاً بما اتّصفت به الممكنات ـ أعني الإمكان ـ احتاج كاحتياجها وهو ظاهر، فيتوقّف حصول جميع الممكنات على حصول ذلك الموجد؛ لما عرفت، وننقل الكلام إليه. فلو كان موصوفاً بما اتّصفت به أيضاً استلزم احتياجه إلى آخر، وحينئذٍ يلزم

---

١. مو: لابدّ من موجد لهذه الممكنات الموجودة.

إمّا التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب، لكن الأوّل باطل؛ لما تقدّم، فيثبت[1] الثاني.

[استدلال على ثبوت الإمكان للممكنات]

أقول: هذا الدليل موقوف على تحقّق الإمكان وثبوته[2] لهذه الأشياء المترجّح وجودها؛ إذ لو منع المانع من إمكانها لَما ثبت الدليل، فلابدّ من الاستدلال على ثبوت الإمكان لها أوّلاً؛ ليستقيم الدليل.

فنقول: ممّا يدلّ على إمكانها ثبوت صفات الإمكان لها، وهي الشرور اللازمة لماهيّاتها التي هي ملزومات العدم؛ لما عرفت أنّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال، وإذا كان العدم لازماً لماهيّاتها تحقّق الإمكان فيها[3]؛ لأنّ الواجب وجود محض، ويلزمه أن يكون خيراً محضاً. فلو كانت هذه الأشياء متّصفة بالوجوب الذاتيّ لَما تحقّق عنها شيء من الأعدام البتّة؛ لما عرفت أنّ الوجود المحض لايتحقّق عنه العدم؛ لأنّ العدم نقيضه والشيء لايتحقّق عن نقيضه. فظهور هذه الأعدام عنها وتحقّقها بها مستلزم لكونها غير وجود محض، فلايتحقّق لها الوجوب الذاتيّ بالضرورة، فيلزمها الإمكان الذاتيّ[4] وهو المطلوب.

* * *

---

١. مر، حج: فثبت.
٢. حج: ـ وثبوته.
٣. مر: تحقّق لها الإمكان.
٤. حج: + بالضرورة.

[إثبات الواجب بطريق لايحوج إلى إبطال التسلسل]

قوله: أو نقول: الممكن ليس له وجود، فلايكون لغيره عنه وجود. فلو فرض خلوّ هذه الممكنات من واجب لم يكن لشيء منها وجود، هذا خلف.

قال: هذا إشارة إلى استدلال آخر على المطلوب بطريق لايُحوِج إلى إبطال التسلسل ولاملاحظته، وتقريره يبتني على مقدّمتين:

إحداهما: أنّ الممكن ليس له وجود من ذاته، وقد ظهرت بما تقدّم.

والثانية: أنّه لايكون موجداً لغيره. وتقريرها أنّ إيجاده لغيره متوقّف على وجوده؛ لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود، ووجوده من غيره؛ لما تقدّم، فإيجاده لغيره من غيره. فثبت[1] أنّه لايكون موجداً لغيره باعتبار ذاته؛ لأنّ إيجاده للغير من لوازم وجوده ووجوده من غيره، فيكون إيجاده للغير حاصلاً من الغير.

وحينئذٍ نقول: هنا ممكنات موجودة قطعاً، فمع تقدير فرض خلوّها من واجب يلزم أن لاتكون موجودة ـ على ما تبيّن في المقدّمتين السابقتين ـ وقد /٤٢ ب/ ثبت وجودها، فيستلزم وجود واجب صدرت عنه وإلّا لم تكن موجودة، هذا خلف.

* * *

---

١. حج: فيثبت.

[إثبات الواجب بتصوّر معنى الموجد الكافي]

قوله: أو نقول: لابدّ لهذه الممكنات من موجدٍ كافٍ، ولاشيء من الممكن بموجدٍ كافٍ، ينتج: لاشيءَ من موجد هذه الممكنات بممكن، فيكون واجباً. والأولى ضروريّة والثانية تقدّم بيانها.

قال: أشار إلى تقرير هذه الطريقة بوجه آخر، تقريره يحتاج[1] إلى تصوّر معنى الموجد الكافي. ونعني به ما لايحتاج الأثر معه إلى غيره، وهو مرادف للعلّة التامّة.

إذا عرفت ذلك فنقول: لابدّ لهذه الممكنات الموجودة من موجد يكون كافياً في تحصيلها، أي علّة تامّة في وجودها لاتتوقّف مع حصوله على شيء آخر غيره، وهذا الموجد لايصحّ أن يكون موصوفاً به الممكن؛ لأنّ الممكن لايصحّ أن يكون كافياً في أثره، فلايكون علّة تامّة فيه؛ لما عرفت أنّ إيجاده لغيره متوقّف[2] على وجوده ووجوده من غيره ـ على ما سبق ـ فلايكون إيجاده لغيره من ذاته؛ لما عرفت. وحينئذٍ يلزم أن لايكون موجد هذه الممكنات ممكناً وإلّا لَما وجدت؛ لاحتياجها إلى السبب التامّ، والممكن ليس كذلك، فيكون واجباً؛ لأنّه لاتتصوّر تماميّة السبب في غيره.

---

١. حج: محتاج.
٢. حج: يتوقّف.

وحاصله يعلم بقياس من الشكل الثاني كما ذكر[1] في الأصل، وينتج هذا الضرب بردّه إلى الأوّل بعكس الكبرى وجعلِه كبرى لصغرى القياس. فنقول: لابدّ لهذه الممكنات من موجدٍ كافٍ، ولاشيء من الموجد الكافي بممكن، ينتج: لاشيء من موجد هذه الممكنات بممكن، وهو المطلوب.

وحينئذٍ نقول: إذا سلب الإمكان عن موجد هذه الممكنات تعيَّن أن يكون واجباً؛ لعدم الواسطة. وادَّعى المصنّف ضروريّة صغرى القياس وهي معلومة كذلك لمن تصوّر حقيقة الممكن واحتياجه في الترجيح إلى موجد يكون علّة في تحصيله. وأمّا الكبرى من القياس فادَّعى تقدّم بيانها، وأشار بذلك إلى ما سبق من [أنّ][2] الممكن لمّا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود، وقد قرّرت في ما سلف، فيثبت المطلوب.

[إثبات الواجب تعالى بطرق عدّة]

أقول: «اعلم أنّ المحقّقين من الأفاضل وأهل العلم من المتقدّمين والمتأخّرين ذكروا على إثبات واجب الوجود براهينَ وهي متفاوتة المعاني.

[مجموع الممكنات ممكن مفتقر إلى علّة واجبة]

البرهان الأوّل: ندّعي أنّه لابدّ وأن يكون في الموجودات موجود واجب الوجود لذاته؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان كلّ واحد من تلك الموجودات ممكناً لذاته؛ لعدم الواسطة. وإذا لم يكن واجباً فهو ممكن، فيكون كلّ واحد من تلك

---

١. حج: ذكره.
٢. مر، حج: + قوله.

الموجودات ممكناً مفتقراً إلى علّـة، /٤٣ أ/ فيكـون مجمـوع الممكنـات ممكنـاً مفتقراً إلى علّة؛ لافتقاره إلى كلّ واحد من أجزائه التي هي غيره. وكلّ مفتقر إلـى الغير ممكن، فهذا المجموع ممكن مفتقر إلى غيره. ولأنّ[١] المجمـوع مفتقـر إلـى كلّ واحد من الأجزاء الممكنة، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان.

فعُلم ممّا ذكرناه أنّ مجموع الممكنات ممكن، وكلّ ممكـن مفتقـر إلـى علّـة تامّة. ينتج من الأوّل أنّ مجموع الممكنات مفتقر إلى علّة تامّة، وتلك العلّة يجب أن تكون خارجة عن ذلك المجموع بجملته وأجزائه، فالعلّة المؤثّرة في المجموع يجب أن تكون مغايرة له وخارجة عنه، فتلك العلّة لاتخلو إمّا أن تكون ممكنة أو واجبة. فإن كانت ممكنة وجب أن تكـون مـن جملـة آحـاد المجمـوع وحينئـذٍ لاتكون خارجة عنها. فتعيّن أن تكون العلّة التامّة للمجموع واجبة الوجود لذاتها، وذلك هو المطلوب. /٤٣ ب/

[تفصيل البرهان السابق]

البرهان الثاني: وهو يرجع إلى البرهان الأوّل، وهو تفصيله. لو لـم تكـن فـي جملة الموجودات علّة واجبة الوجود لذاتها لكان كلّ واحد من تلك الموجودات ممكناً، فيكون المجموع المفتقر إلى كلّ واحد من الممكنات ممكناً. فعلته التامّـة إمّا أن تكون نفسه أو ما يكون داخلاً فيه من الأجزاء ـ إمّا كلّها أو بعضها، معيّنـاً كان أو غيرَ معيّن ـ أو ما يكون خارجاً عنه وعن أجزائه.

لاجائز أن تكون العلّة نفس المجموع، وإلّا يلـزم تقـدّم الشـيء علـى نفسـه

---

١. تعليل ثانٍ لقوله: «فيكون مجموع الممكنات ممكناً...».

وتأثيره فيه، وذلك محال.

ولاجائز أن تكون العلّة جملة أجزاء ذلك المجموع؛ إذ جملة أجزاء الشيء عبارة عن مجموع ذلك الشيء، فيلزم أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه، وذلك محال.

ولاجائز أن تكون العلّة كلّ واحد من الأجزاء، وإلّا لزم أن يكون كلّ واحد من الأجزاء مؤثّراً في نفسه وفي كلّ واحد من الآحاد التي هي علل؛ فإنّ المؤثّر في المجموع يجب أن يكون مؤثّراً في كلّ واحد من أجزائه.

وإن كانت العلّة بعض الأشياء، فسواء كانت معيّنة أو غير معيّنة فهو محال؛ لكون كلّ واحد من الأجزاء ممكناً مفتقراً إلى علّة.

فجميع تلك الأجزاء مفتقرة إلى علّة خارجة عن السلسلة الممكنة، وإلّا لوجب دخولها فيها وليس كذلك. ولأنّ المجموع إذا كان ممكناً فهو مفتقر بالضرورة إلى علّة غير داخلة في المجموع؛ لأنّ العلّة بهذا التفسير هي التي لاتسبقها علّة أخرى، وإلّا لكانت العلّة هي السابقة، لا ما هو داخل في السلسلة الممكنة؛ فإنّ كلّ واحد منها لابدّ وأن تسبقه علّة أخرى، وحينئذٍ لايكون شيءٌ منها علّةً على هذا التفسير. فوجب أن تكون العلّة الخارجة عن المجموع وأجزائه واجبةَ الوجود لذاتها وذلك هو المطلوب.

[كلّ ممكن يفتقر إلى علّة موجودة معه في الزمان]

البرهان الثالث: إن كان في الموجودات ما هو واجب الوجود فقد ثبت المطلوب، وإلّا فكلّ واحد منها ممكن الوجود، وكلّ ممكن الوجود يفتقر إلى علّة تكون موجودة معه في الزمان؛ إذ لو جاز تقدّمها عليه في الزمان لكان

المرجّح حاصلاً بدون الترجيح وذلك محال. فعلّة الممكن لابدّ وأن تكون موجودة معه في الزمان. فإن كانت تلك العلّة واجبة ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة فتفتقر إلى علّة أخرى، ثمّ تلك العلّة إن كانت ممكنة عاد الكلام إليها كما في الأوّل، ويلزم إمّا الدور المستلزم لتقدّم الشيء على نفسه وهو محال، وإمّا التسلسل المقتضي لوجود علل ومعلولات مترتّبة موجودة معاً إلى غير النهاية، وقد عرفت بطلانه. فلابدّ من الانتهاء إلى علّة واجبة الوجود تنقطع بها السلسلة الغير المتناهية الممتنعة الوجود، وذلك هو المطلوب.

[اعتراض الأبهريّ على هذا البرهان]

وأورد أثير الدين الأبهريّ[1] على ما ذكرناه بأنّا لانسلّم أنّ العلّة المؤثّرة في المجموع لابدّ وأن تكون مؤثّرة في كلّ واحد من أجزائه؛ فإنّه يجوز أن تكون العلّة المؤثّرة مؤثّرة في المجموع من حيث هو مجموع، ولاتكون مؤثّرة في كلّ جزء من أجزائه، بأن يكون بعض الأجزاء غنيّاً عن المؤثّر أو محتاجاً، لكن لا إلى هذا المؤثّر المذكور، بل يكون حاصلاً لمؤثّر آخر؛ فإنّ المجموع المركّب من الواجب والممكن ممكن؛ لأنّه مفتقر إلى الممكن والمفتقر إلى الممكن يجب أن يكون ممكناً، فالمجموع المركّب من الواجب والممكن ممكن. ثمّ المؤثّر في المجموع إنّما هو الواجب لذاته، ومع ذلك فليس مؤثّراً في كلّ واحد من أجزائه وإلّا لوجب أن يكون مؤثّراً في نفسه، وذلك محال. فهذا مثال ما يكون بعض أجزاء المجموع مستغنياً عن العلّة.

---

١. راجع: منتهى الأفكار في إبانة الأسرار: ٣٠٦

وأمّا مثال ما يكون بعض الأجزاء حاصلاً بمؤثّر آخَر، فهو كالسرير الذي يكون بعض أجزائه متقدّمة على البعض بالزمان؛ فإنّ علّته التامّة ليست علّة لكلّ واحد من أجزائه، وإلّا لوجبت الأجزاء بموجبها، وليس كذلك؛ فإنّ العلّة التامّة إن كانت موجودة مع الجزء المتقدّم الذي هو الخشب لزم تأخّر المعلول عن العلّة التامّة، وذلك محال. وإن كانت موجودة مع الجزء المتأخّر الذي هو الصورة لزم تقدّم المعلول على علّته التامّة، وذلك محال أيضاً[1].

ثمّ أورد على نفسه سؤالاً وذلك أنّا ما ادّعينا أنّ العلّة المؤثّرة في أيّ مجموع لابدّ وأن تكون مؤثّرة في كلّ واحد من أجزائه مطلقاً، بل مرادنا أنّ العلّة المؤثّرة في جميع الممكنات لابدّ أن تكون مؤثّرة في كلّ واحد من أجزائه. فلايرد علينا المجموع المركّب من الواجب والممكن؛ إذ لايصدق عليه أنّه مجموع الممكنات.

ثمّ إنّه أجاب عن هذا السؤال أنّ قولكم: «نحن ندّعي أنّ المؤثّر في مجموع الممكنات /٤٤أ/ لابدّ وأن يكون مؤثّراً في كلّ واحد من أجزائه» ليس ذلك ببيّن، بل ذلك ممّا يحتاج إلى البيان.

[تقرير الأبهريّ من هذا البرهان]

ثمّ إنّه قرّر البرهان على وجه آخر فقال: المجموع المركّب من آحاد ـ كيف كان ـ لابدّ له من علّة تامّة، فعلّته التامّة لايجوز أن تكون نفس المجموع؛ لامتناع تقدّم الشيء على نفسه، ولاجزءً من الأجزاء الداخلة؛ وإلّا لَما كان المجموع

---

١. حج: أيضاً محال.

متوقّفاً على غير ذلك الجزء من باقي الآحاد، ولاشيء من العلّة التامّة كذلك. فإذا امتنع أن تكون العلّة التامّة للمجموع نفسَه أو جزءً من أجزائه بقي أن تكون العلّة إمّا خارجة عن ذلك المجموع أو مركّبة من الداخل والخارج، وعلى كلّ واحد من التقديرين يلزم ثبوت موجود واجب الوجود لذاته، وذلك هو المطلوب.

[إشكال على معنى العلّة التامّة والجواب عنه]

وأورد على هذا مستفسراً بأنّكم ما تريدون بالعلّة التامّة؟

إن أردتم بها مجموعَ الأمور التي يفتقر المجموع إلى كلّ واحد منها، فلِمَ قلتم: إنّ نفس المجموع ليس بعلّة تامّة بهذا المعنى؟

وإن أردتم بها ما يكون مؤثّراً في وجود المجموع لكن بشرط وجود غيره، فلِمَ قلتم: إنّ العلّة التامّة بهذا المعنى لايكون المعلول متوقّفاً على غيره؟ ألاترى أنّ المجموع المركّب من الواجب والممكن كيف يحتاج إلى علّة؟ وتلك العلّة لايجوز أن تكون المجموع ولاخارجة عنه، بل يجب أن تكون داخلة فيه، ومع ذلك فالمعلول يتوقّف على غيره.

والجواب أنّ المجموع المركّب إذا كان تركيبه عن آحاد ممكنة فلابدّ أن تكون العلّة التامّة لذلك المجموع علّةً مؤثّرةً في كلّ واحد من آحاد ذلك المجموع، وإلّا لزم أن يكون بعضُ الآحاد الذي لاتؤثّر فيه علّةُ المجموع إمّا أن يكون مستغنياً عن العلّة بالكلّيّة، فلايكون ممكناً وقد فرضناه كذلك، هذا خلف. وإمّا أن تكون له علّة مؤثّرة غير علّة المجموع، وتلك العلّة إن كانت واجبة ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة فعند قطع النظر عن تلك العلّة لايكون ذلك البعض من الآحاد حاصلاً، فلايمكن حصول المجموع ويلزم حينئذٍ أن تكون العلّة التامّة

غير تامّة؛ لتخلّف المعلول عنها.

فعُلم أنّ الآحاد إن كان فيها واجب الوجود فثبت المطلوب، وإن كانت الآحاد كلّها ممكنة فعلّة المجموع يلزم أن تكون علّة لكلّ واحد من تلك الآحاد، ولزم على كلّ تقدير إثباتُ موجودٍ واجب الوجود لذاته. ومن هذا يعلم أنّ السرير الذي له أجزاء ممكنة فعلّة المجموع متى كانت تامّة كانت علّة لكلّ واحد، فيجب تقدّم تلك العلّة على كلّ واحد من الأجزاء.

وأمّا المجموع المركّب من الواجب والممكن فليس كلامنا في هذا المجموع الاعتباريّ، وإنّما المقصود إثبات واجب الوجود، فإن كان هناك مجموع /٤٤ ب/ مركّب من الواجب والممكن ثبت مطلوبنا، وإن لم يكن هناك واجباً كان الجميع ممكناً، فيحتاج إلى علّة، وتلك العلّة على ما ذكرنا يجب أن تكون علّة لكلّ واحد من الأجزاء، ويلزم على كلّ تقدير إثبات واجب الوجود على التفصيل المذكور في البرهان.

[إشكال على ما أبدعه الكاتبيّ القزوينيّ في إثبات الواجب]

وأمّا ما ذكره بعض المتأخّرين[١] أنّه يجوز أن يكون في الوجود جُمَل غير متناهية ويكون كلّ واحد منها مشتملة على موجودات ممكنة غير متناهية، فجوابه: أنّا قد أقمنا البرهان قبلَ هذا على أنّ كلّ جملة مؤلّفة من علل ومعلولات ـ كان ترتيبها طبيعيّاً أو وضعيّاً ـ فإنّه تجب فيها النهاية، والجمل التي جوّز أن يكون كلّ واحد منها غير متناهية لابدّ وأن يكون تأليفها من علل ومعلولات على

١. وهو نجم الدين دبيران الكاتبيّ القزوينيّ في حكمة العين: ٤١

الوجه الذي ذكرناه، وإلّا لاستحال وجودها، فيجب لامحالة تناهيها، فتنتهي إلى الواجب لذاته ـ جلّت عظمته وعَزَّت قدرته وعَلَت كلمته رغماً لآناف الجاحدين من المتقدّمين والمذبذبين الحائرين من المتأخّرين ـ

وقد استدلّ الحكماء على إثبات الواجب لذاته بطرق أخرى تتعلّق بالأجسام والحركة.

[إثبات الواجب بطريق أنّ الأجسام منقسمة إلى أجزاء]

الطريق الأوّل: أنّ الأجسام منقسمة إلى أجزاء، وكلّ ما له أجزاء فهو مفتقر إلى كلّ واحد من أجزائه الذي هو غيره، فكلّ جسم فهو مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلى الغير ممكن، فكلّ جسم ممكن.

ولأنّ[١] الأجسام مؤلّفة من الهيولى والصورة، فتفتقر إلى كلّ واحد منهما، وكلّ واحد منهما غيره، وكلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فالجسم ممكن.

وأيضاً الأجسام تفتقر إلى جهات غيرها، وكلّ ما افتقر في وجوده إلى غيره فهو ممكن، فالأجسام ممكنة.

فتفتقر إلى علّة، وتلك العلّة لاتكون جسماً؛ لما سيأتي أنّ الجسم لايكون علّة لجسم آخر، ولاجسمانيّاً؛ وإلّا لزم الدور. فعلّة العالم الجسمانيّ أمر روحانيّ، إن كان واجب الوجود ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود فيفتقر إلى علّة، ويلزم حينئذٍ أحد الأمرين: إمّا أن يدور الافتقار أو يتسلسل، وكلّ واحد منهما باطل، فلابدّ من الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب.

---

١. وجه ثانٍ للطريق الأوّل، وما يليه وجه ثالث.

[إثبات الواجب بطريق اختصاص الصفات بالأجسام]

الطريق الثاني: الأجسام مشتركة في الجسميّة، فالامتياز بينها إنّما هو بالصفات. واختصاص بعضها ببعض الأجسام إن لم يكن لعلّة كان ذلك الاختصاص بالبعض دون البعض ترجيحاً من غير مرجّح وذلك محال. وإن كان الاختصاص لعلّة فإن كانت العلّة نفس الجسميّة فلاتكون تلك الصفة مختصّة بالبعض دون البعض الآخر، بل كانت الصفة التي بها الامتياز لازمة لكلّ جسم، فلاتكون الصفة المميّزة مميّزة، هذا خلف. وإن كانت العلّة خارجة فإن كانت واجبة ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة فلابدّ من الانتهاء إلى علّة واجبة الوجود لذاتها؛ لئلّا يلزم الدور أو التسلسل المحالان، وذلك هو المطلوب.

[إثبات الواجب بطريق النطفة]

الطريق الثالث: النطفة إن كانت متشابهة /٤٥ أ/ الأجزاء فعلّتها إن كانت جسمانيّة لزم أن يكون الحيوان المتولّد من النطفة على شكل الكرة[١]، وإلّا لزم أن تختلف آثار القوّة الواحدة في المادّة الواحدة وذلك محال. وإن كانت العلّة روحانيّة فإن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة الوجود وجب انتهاؤها إلى علّة واجبة الوجود لذاتها؛ لما مرّ من بطلان كلّ واحد من

---

١. هامش تش: لأنّ الشكل الطبيعيّ في الأجسام هذا؛ لأنّ الجسم هو المقدار وهو أمر واحد. فلايصحّ أن يختلف باعتبار ذاته؛ لأنّها شيء واحد بسيط، والشيء الواحد من حيث هو لايقتضي المختلفات، بناءً على أنّ الواحد من حيث هو هو لايقتضي أكثر من واحد. فيجب أن يكون ذلك المقدار متساوياً بالنسبة إلى الجهات باعتبار ذاته، وذلك هو معنى الكرة.

الدور والتسلسل.

وإن لم تكن الأجزاء متشابهة فيكون كلّ واحد من أجزائها متشابهاً، فإن كانت العلّة التي للأجزاء جسمانيّة وجب حصول أنواع الحيوانات على أشكال كرات مضمومة بعضها إلى بعض وذلك مخالف لما عليه الوجود، وإن كانت روحانيّة وجب انتهاؤها إلى موجود واجب الوجود لذاته؛ لبطلان الدور والتسلسل وذلك هو المطلوب.

[إثبات الواجب بطريق الحركة]

الطريق الرابع: يتعلّق بالحركة. اعلم أنّ الحركة ليست علّتها نفس الجسميّة وإلّا لدامت بدوامها وكان كلّ جسم متحرّكاً وليس كذا، ويلزم أن تكون الحركات متّفقة غير مختلفة؛ لاتّفاق الأجسام في الجسميّة وتشابُه العلّة. فيجب أن تكون للحركة علّة غير الجسميّة. فإن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب، وإلّا كانت ممكنة فتنتهي إلى الواجب لذاته ـ على ما مرّ ـ

[إثبات الواجب بطريق النفس]

الطريق الخامس: يتعلّق بالنفس. قد علمت أنّ النفس الناطقة حادثة مع حدوث البدن، فتكون ممكنة محتاجة إلى علّة. ولايجوز أن تكون علّتها الجسم؛ فإنّ الشيء لايفيد وجود ما هو أشرف منه. فعلّتها إن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب وإن كانت ممكنة فتنتهي إلى الواجب لذاته؛ لما عرفت غير مرّة.

فثبت بما ذكرنا من البراهين والأدلّة إثبات موجود واجب الوجود لذاته».[1]

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٤١/٣

[أفضليّة طريقة الحكماء في إثبات الواجب]

خاتمة: «اعلم أنّ المتكلّمين استدلّوا بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الواجب لذاته. وأمّا الحكماء الإلهيّون فقد استدلّوا على وجود الواجب لذاته بالنظر في نفس الوجود من انقسامه إلى الواجب والممكن، فيشهد ذلك بالواجب، فيعترفون بوجوده. ثمّ إنّهم استدلّوا بالنظر في ما يلزم الوجوب والإمكان على ثبوت صفاته واحدة واحدة. ثمّ استدلّوا من صفاته على كيفيّة صدور أفعاله عنه تعالى واحداً بعد واحد، كما استدلّوا من صدور هذا الفعل وأحواله على كيفيّة صدور باقي المعلولات من الموجودات كما هو مسطور في كتب الحكماء ـ رضوان اللّه عليهم ـ

وأمّا الحكماء الطبيعيّون فقد استدلّوا بوجود الحركات الفلكيّة ـ الدالّة على وجود محرّك ـ على وجوده. ثمّ استدلّوا باتّصال الحركات إلى غير النهاية على وجود محرّك غير متحرّك يجب انتهاؤه إلى الواجب لذاته ـ على ما ذكرناه ـ إلّا أنّ الطريق الذي سلكه الحكماء في إثبات الواجب أشرف وأوثق من طريقتَي المتكلّمين والطبيعيّين؛ فإنّ أوثق البراهين /٤٥ ب/ في إعطاء اليقين إنّما هو الاستدلال بالعلّة على المعلول كما هو طريق الحكماء، لا كما هو طريق المتكلّمين والطبيعيّين الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلّة؛ فإنّه قد لايكون مفيداً لليقين عندما يكون للمطلوب علّة غير معروفة.

وقد أشار الوحي الإلهيّ إلى الطريقين بقوله: ﴿**سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[1]، وهذا هو حال المستدلّين بالمصنوع على

---

١. فصّلت/٥٣

الصانع وهو النظر في آيات الآفاق والأنفس الدالّة على وجود الحقّ الأوّل. ﴿**أوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهيدٌ**﴾[1]، وهذا هو حال المستشهدين بالحقّ تعالى على كلّ شيء في الوجود. وهذا الطريق وإن كان أشرف من الوجه المذكور فقد رجّح الشيخ الإلهيّ في *المقاومات*[2] طريقَ الاستدلال بالحركات والنفس على هذه الطريقة من جهة أخرى؛ لظهورها ووضوحها وقُربها من الفطرة البشريّة».[3]



١. نفس المصدر.

٢. ما عثرت على كلامه في المقاومات، بل وجدته في المشارع والمطارحات: ٤٠٣

٣. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٧٨/٣

[ليس الوجوب والوجود زائدين على ذاته تعالى]

قوله: وليس الوجود والوجوب الثابتان زائـدين علـى الماهيّـة، وإلّا لـزم الافتقار إليهما، هذا خلف. ويلزمه الأزليّة والقدم والبقاء والأبديّة، وإلّا لجـاز العدم، فلم يتحقّق الوجوب.

قال: لمّا بيّن وجودَ واجب استندت الممكنات في وجودها إليه، أشار إلى أنّ وجوده الموصوف بالوجود الذاتيّ لاتزيد نسـبته إليـه عليـه، وكـذلك الوجـوب لاتزيد نسبته إليه عليـه، ومعنـاه أن لايكـون الوجـود والوجـوب زائـدين عليـه. واستدلّوا على ذلك بأنّه لو كان كذلك لكان الواجب لذاته ممكناً، والتـالي باطـل؛ لامتناع الانقلاب، فالمقدّم مثله.

وبيان الشرطيّة أنّه لو كان الوجوب أو الوجود زائداً على ذاته لكان عارضاً لها فلايكون معلولاً لذاته؛ فإنّا نعلم بالضرورة أنّ تأثير العلّـة مشـروط بتقـدّمها فـي الوجود والوجوب. والشيء لايكون مشروطاً بنفسه، فإذَن وجـوده ووجوبـه مـن غيره، وكلّ ما هو كذلك فهو ممكن، هذا خلف. ولايجوز أن يكونا داخلين فيـه؛ لامتناع تركيب الواجب، وإذا لم يكونا عارضين ولاداخلين كانا نفس حقيقته.

[الوجود الخاصّ به تعالى في غاية الخفاء]

إن قلت: إنّ وجوده معلوم، فلو كان نفسَ ذاته لكانت معلومـة، هـذا خلـف؛ **قلت**: الوجود المعلوم ليس هو الوجود الذي هـو نفـس ذاتـه، بـل هـو الوجـود المشترك المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيك، أمّا وجـوده الخـاصّ

فلايكون مقولاً على غيره، فلايكون معلوماً. فحقيقته التي لاتدركها العقول هي وجوده الخاصّ المخالف لسائر الوجودات وهويّته الذي هو المبدأ لجميع الموجودات، فتكون حقيقته غير معلومة.

[اختلاف الوجود في العروض وعدمه على أفراده]

إن قلت: طبيعة الوجود واحدة، فإن اقتضت /٤٦ أ/ العروض كان وجود الواجب عارضاً، وإن اقضت اللاعروض كان وجودات الممكنات غير عارضة، وإن لم تقتض أحدهما كان بعلّة خارجة، فيتطرّق الاحتياج إلى الواجب؛ **قلت**: هذا إنّما يتأتّى لو قلنا إنّ الوجود طبيعة نوعيّة، وليس [كذلك]، بل هو مقول بالتشكيك على أفراده، فجاز اختلافه في العروض وعدمه. واعتبر النور المشترك بين الأنوار المقتضي للمختلفات؛ إذ نور الشمس يقتضي إبصار الأعشى دون غيره من الأنوار، وذلك لاختلاف ملزومات النور[١].

---

١. هامش مر: **فإن قلت**: والوجود من حيث هو هو كلّيّ طبيعيّ وكلّ كلّيّ طبيعيّ لايوجد إلّا في ضمن فرد من أفراده، فلايكون الوجود من حيث هو واجباً؛ لاحتياجه في تحقّقه إلى ما هو فرد منه؛ **قلت**: إن أردتم بالكبرى الطبائع الممكنة الوجود فمسلّم ولكن لاينتج المقصود؛ لأنّ الممكنات من شأنها أن يوجد ويعدم، وطبيعة الوجود لايقبل ذلك لما مرّ. وإن أردتم ما هو أعمّ منها فالكبرى ممنوعة.

وليتأمّل في قوله: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى/١١]، بل لانسلّم أنّ الكلّيّ الطبيعيّ في تحقّقه متوقّف على ما يعرض عليه ـ ممكناً كان أو واجباً ـ إذ لو كان كذلك لزم الدور، سواء كان العارض منوّعاً أو مشخّصاً؛ لأنّ العارض لايتحقّق إلّا بمعروضه، فلو توقّف معروضه عليه في تحقّقه لزم الدور. والحقّ أنّ كلّ كلّيّ طبيعيّ في ظهوره مشخّصاً في عالم الشهادة يحتاج إلى تعيّنات مشخّصة له فائضة عليه من موجده، وفي ظهوره في عالم المعاني منوّعاً يحتاج إلى تعيّنات كلّيّة منوّعة له في تحقّقه في نفسه. وأيضاً كلّ ما ينوّع ويشخّص ←

[كلام الشيخ الرئيس في كون ماهيّته تعالى نفس إنّيّته]

أقول: «الذي يليق بجلال الواجب لذاته وعظمته بعد إثبات وجوب وجوده أن لايكون وجوده زائداً على ماهيّته بحيث يكون له ماهيّة ووجود، بل ماهيّته هي نفس الوجود المجرّد الذي لايكون عارضاً للماهيّات، والحكماء يعبّرون عن هذا المعنى أنّ ماهيّته نفس إنّيّته.

والذي ذكره الشيخ أبو عليّ[1] في تقريره أنّ وجوده لو كان زائداً على ماهيّته لزم أن يكون محتاجاً إلى تلك الماهيّة، والمحتاج إلى الشيء يكون لامحالة ممكناً لذاته، فيكون الوجود الواجبيّ ممكناً محتاجاً إلى علّة. وتلك العلّة المؤثّرة في ذلك الوجود إمّا أن تكون نفس تلك الماهيّة أو غيرها. فإن كان الأوّل لزم أن تكون الماهيّة متقدّمة على وجود نفسها بالوجود، فتكون الماهيّة قبل الوجود موجودة، فالوجود المتقدّم إمّا أن يكون نفس الوجود الذي فرضناه زائداً على ماهيّة الواجب أو غيره. فإن كان نفسه لزم أن يكون الشيء متقدّماً على نفسه وذلك محال. وإن كان غيره فيعود الكلام إليه غير واقف عند بعضها، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، فيلزم أن يكون للشيء وجودات مترتّبة غير متناهية موجودة معاً، وذلك محال. ولاينتقض هذا بالماهيّة الممكنة القابلة للوجود؛ فإنّها وإن كان لها وجود فهي غير متقدّمة على ذلك الوجود بالوجود؛ لكونها غير مؤثّرة فيه. فأمّا العلّة المؤثّرة في الوجود فيجب تقدّمها على الوجود بالوجود.

فهو متأخّر عن الطبيعة الجنسيّة والنوعيّة بالذات والمتأخّر لايكون علّة لتحقّق المتقدّم، بل الأمر بالعكس، وجميع التعيّنات الوجوديّة راجعة إلى غير الوجود.

١. الشفاء، الإلهيّات: ٣٤٣

فعُلم من هذا أنّ الماهيّة لايجوز أن تكون علّة لوجود نفسها، وإن كان يجوز أن تكون علّة لبعض صفاتها وعوارضها؛ فإنّ ماهيّة المثلّث علّة لزواياه الثلاثة ـ كما مرّ تقريره ـ وأمّا إذا كانت العلّة المؤثّرة في ذلك الوجود غير تلك الماهيّة لزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً في وجوده إلى الغير، فلايكون الواجب لذاته واجباً لذاته، هذا خلف. ثمّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيّة يكون صفة لتلك الماهيّة عرضيّاً لها، فلايكون ذلك الوجود واجباً؛ فإنّك قد عرفت أنّ كلّ عرضيّ ممكن. فقد تبيّن أنّ ما وجوده زائد على ماهيّته مغاير لها، ممكن.

[إشكالان للسهرورديّ على البرهان السابق]

وأمّا الشيخ الإلهيّ[١] فقد أورد على قولهم: لو كان وجود الواجب /٤٦ ب/ زائداً على ماهيّته وكانت الماهيّة علّة للوجود لزم تقدّم الماهيّة بالوجود على الوجود، وذلك محال بوجهين:

الأوّل: أنّ وجود الممكنات زائد على ماهيّاتها عندكم، فيكون وجودها محمولاً عليها عرضيّاً لها، وكلّ عرضيّ لابدّ وأن يتأخّر وجوده عن وجود الماهيّة، فيكون للوجود في الأعيان هويّة مغايرة لهويّة الماهيّة حالّة فيها، وهويّة الحالّ الذي هو الوجود محتاج إلى هويّة المحلّ الذي هو الماهيّة، فيجب تقدّم الماهيّة بالوجود على الوجود، فيكون للماهيّة وجود غير الوجود الذي كان حالّاً فيها، ويلزم من ذلك أن تكون الماهيّة موجودة قبل وجودها، وذلك محال. فلافرق في لزوم هذا المحال بين الوجود الواجب والوجود الممكن.

---

١. راجع: التلويحات: ٣٤

الثاني: أنّك قد عرفت في مباحث الاعتبارات الذهنيّة أنّ الوجود لايزيد على الماهيّات في الأعيان، وإنّما يزيد عليها في الأذهان فقط. وإذا كان كذلك فلاتكون للوجود هويّة في الأعيان تغاير الماهيّات[1] العينيّة في الخارج، فلايحتاج إلى علّة مؤثّرة فيه، فلايكون الوجود في الماهيّات الممكنة متقدّماً عليها في الأعيان. فالحقّ أنّ الذي من العلّة الفاعليّة إنّما هو نفس الماهيّات لاوجوداتها العينيّة ـ على ما يقولون ـ

فبطلت الحجّتان المذكورتان في الوجود الواجب والوجود الممكن إذا كان الوجود أمراً اعتباريّاً. فالوجود لايزيد في الأعيان على ماهيّات الممكنات، وإن جاز أن يكون زائداً عليها في الأذهان.

[كلام السهرورديّ في استحالة تفصيل الوجود الواجبيّ ذهناً]

وأمّا الوجود الواجبيّ فقد تبيّن أنّه لايجوز أن يزيد على ماهيّته في الأعيان، وأمّا في الأذهان فإنّ الشيخ الإلهيّ[2] استخرج طريقة حسنة لطيفة في أنّ الوجود الواجبيّ لايجوز أن يفصّله الذهن إلى ماهيّة ووجود، ويجوز ذلك في الماهيّة الممكنة.

فللعقل أن يفصّلها إلى ماهيّة ووجود عامّ اعتباريّ بحسب اعتبار العقل لها. وأمّا الواجب لذاته فلايمكن اعتبار ذلك فيه، فماهيّته في العقل ليس إلّا الوجود الخاصّ المشخّص.

---

١. حج: الماهيّة.
٢. التلويحات: ٣٤

[تقرير البرهان على الوجه الإجماليّ]

وبرهان ذلك على الوجه الإجماليّ أنّ الواجب لذاته لو جاز أن ينقسم في الذهن إلى ماهيّة ووجود لوجب أن تكون له ماهيّة كلّيّة، والماهيّة الكلّيّة ـ على ما عرفت ـ لاتمنع لذاتها أن تكون لها جزئيّات كثيرة غير متناهية، وإن جاز أن تمنع تكثرها بسبب من خارج. فتلك الجزئيّات الغير المتناهية لايجب وجود شيء منها لنفس الماهيّة الكلّيّة؛ لأنّ نسبة جميع الجزئيّات إليها نسبة واحدة على السواء، فلو وجب وجود شيء منها دون ما عداه لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجّح، وذلك محال. وإذا لم يجب وجود شيء من جزئيّات ماهيّة الواجب لذاتها لنفس الماهيّة /٤٧ أ/ يلزم أن لايكون الواجب لذاته واجباً لنفس ماهيّته، وذلك محال.

[تقرير البرهان على الوجه التفصيليّ]

وأمّا تقرير البرهان على الوجه التفصيليّ فهو أن يقال: الذي فصّل الذهن وجوده عن ماهيّته لاتخلو تلك الماهيّة إمّا أن تكون ممتنعة أو ممكنة أو واجبة. فإن كانت ممتنعة الوجود لذاتها وجب أن يمتنع وجود شيء من جزئيّاتها، وإن فِرض وجود بعضها فلايمتنع وجود الباقي ممّا لم يقع في الجزئيّات المعقولة لذلك الكلّيّ لنفس ماهيّته، وإلّا لَما أمكن وجود ذلك البعض المساوي لها في تمام الماهيّة. فإذا امتنع بعض الجزئيّات لماهيّته وجب امتناع الباقي منها، وحينئذٍ لايمكن وجود شيء من تلك الجزئيّات، والمفروض وقوع شيء منها. فإذا لم تمتنع تلك الجزئيّات على تقدير وقوع بعضها وجب أن يكون كلّ واحد من الجزئيّات الغير المتناهية التي لم تقع ممكنةً بحسب ماهيّتها. فإذا كان الواقع من

جزئيّات ذلك الكلّيّ واجبَ الوجود وكان له ماهيّة مغايرة للوجود فيمكننا أن نأخذ تلك الماهيّة كلّيّة، وحينئذٍ يمكن أن يوجد لها جزء آخر لذاتها؛ فإنّه لو لم يمكن وجود ذلك الجزئيّ لكان إمّا ممتنعاً أو واجباً.

لاجائز أن يكون وجوده ممتنعاً وإلّا لَما أمكن وجود شيء من تلك الجزئيّات المشاركة له في تمام الماهيّة، فلايمكن وجود الجزئيّ الواجب لذاته، وقد فرضناه واقعاً، هذا خلف، فوجود ذلك الجزئيّ غير ممتنع.

ولاجائز أن يكون وجود ذلك الجزئيّ واجباً بحسب الماهيّة؛ فإنّ جزئيّات الماهيّة الكلّيّة الغير الواقعة تكون ممكنة بحسب ذاتها، وإلّا لكانت إمّا واجبة أو ممتنعة. لاجائز أن تكون واجبة لذاتها، وإلّا لوجب وقوعها بالكلّيّة. ولاجائز أن تكون ممتنعة لذاتها، وإلّا لما وقع ما شاركها في تمام الماهيّة.

فعلم أنّ كلّ كلّيّ كان بعض جزئيّاته [موجوداً، كان ذلك الكلّيّ وكلّ واحد من جزئيّاته ـ سواء كانت واقعة أو غير واقعة ـ ممكنة. وإذا صار بعض جزئيّات][1] الماهيّة الكلّيّة ممكناً يكون باقي الأفراد أيضاً ممكنة، فلزم أن يصير الواجب لذاته ممكناً لذاته، وذلك محال. فقد صحّ من هذا أنّ الواجب لذاته يستحيل أن تكون له ماهيّة وراء الوجود، فلايمكن أن يفصّلها الذهن إلى ماهيّة ووجود، فواجب الوجود هو الوجود المحض المجرّد الغير المضاف إلى ماهيّة.

[اعتراض الأبهريّ على قول الشيخ والجواب عنه]

واعترض أثير الدين الأبهريّ على قول الشيخ بأنّ[2] وجود الواجب لو كان

---

١. تش، مر، حج: ـ موجوداً ... جزئيّات؛ وأضفناه من رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٥٣/٣

٢. ما يأتي بعده هو نقل كلام الشيخ.

مغايراً لماهيّته فإذا أخذنا الماهيّة كلّيّة كان لها جزئيّات عقليّة، وتكون نسبتها إلى تلك الجزئيّات واحدة، وحينئذٍ لايكون الواجب لذاته واجباً لذاته، هذا خلف.

قال[١]: ونحن نمنع أن تكون النسبة المذكورة واحدة، وإنّما يلزم ذلك إن لو كان نسبة الماهيّة إلى الشخص الخارجيّ كنسبته إلى الجزئيّات العقليّة، فلِمَ قلتم إنّ الأمر كذلك؟ لابدّ له من برهان.

والجواب[٢]: أنّ البرهان هو أنّ الحقيقة الكلّيّة ـ نوعيّة كانت أو غير ذلك ـ إذا صدق عليها حدّ أو رسم أو اسم أو غير ذلك من المعاني فإنّه يصدق على كلّ واحد من جزئيّاتها، سواء كانت خارجيّة أو عقليّة، ولو لم تكن الحقيقة واحدة لَما كان يصحّ كذلك. /٤٧ ب/ غاية ما في الباب أنّ الجزئيّ يزيد على الكلّيّ بعوارض غير داخلة في حقيقة الذات، فيساوي جميع الجزئيّات الخارجيّة والعقليّة في الحقيقة النوعيّة أو غيرها، دالّ على أنّ نسبة جميع الجزئيّات ـ كيف كانت ـ إلى ذلك الكلّيّ نسبة واحدة، فاندفع إشكاله.

[الوجود الواجبيّ لشدّة كماله يستغني عن الماهيّة]

فواجب الوجود الصرف الذي لايشوبه شيء من خصوص وعموم، وما عداه فبه وجوده، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. وكلّما تكثّرت مراتب الموجودات بالنزول ضعف وجودها كالشمس التي يحصل منها في ما يقابلها نور قويّ، ثمّ يضعف بعد ذلك بحسب تكثّر مراتب العكوس حتّى ينتهي إلى مرتبة ليس فيها

---

١. هذا الكلام اعتراض الأبهريّ على قول الشيخ.
٢. أي الجواب عن اعتراض الأبهريّ.

شيء من النور أصلاً، كما انتهت مراتب الوجود النازل من الواجب إلى مرتبة لايمكن أن يحصل منها شيء من الوجود.

فالوجود الواجبيّ لغاية كماله وشدّة نوريّته وقوّة لَمَعَانه يمتاز عن باقي الموجودات الممكنة بالكمال والنقص، فالكمال في ذاته والنقصان في غيره. فوجوده لكماله يستغني عن ماهيّة يقوم بها، والماهيّات الممكنة لنقصها لايستغني وجودها عن ماهيّة يقوم بها.

ولأنّ الوجود الواجبيّ لشدّة كماله كان عين ذاته، ولذلك امتنع أن يكون أمراً اعتباريّاً، والماهيّات الممكنة لنقصها وضعفها كان وجودها أمراً اعتباريّاً لاوجود له في الأعيان. فلذلك كان الوجود الواجبيّ كلّ الوجود، بخلاف الماهيّات الممكنة التي يفصّلها العقل إلى ماهيّة ووجود، فلاتكون كلَّ الوجود، بل هي غير الوجود. والوجود الذي يضاف إليها ليس هو نفس ذاتها كما كان في الواجب، ولاهو داخل فيها، بل هو أمر عارض لها بحسب اعتبار الذهن. فليس الوجود الكامل إلّا هو ـ عزّ شأنه وتقدّست أسماؤه ـ وسائر الموجودات الممكنة الموجودة عن فيضان وجوده وكماله ناقصةٌ في مرتبة الوجود.

[لايكون للوجود الواجب جزئيّ آخر من نوعه]

فإن قلت: المحذور الذي يلزم من جواز تفصيل الذهن للواجب لذاته إلى أمرين: ماهيّة ووجود، يلزم من أخذ الماهيّة كلّيّةً لها أفراد غير متناهية؛ لأنّه لايجوز أن يكون بعضها واجباً وبعضها ممتنعاً بالتقرير الذي مرّ، فيجب أن يكون ممكناً. وإذا كان الجزئيّ ممكناً لذاته كان كلّيّه ممكناً أيضاً لذاته، وحينئذٍ يلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً ـ على ما عرفت ـ وهربتم من ذلك خوفاً من أن

يصير الواجب ممكناً عند تفصيله إلى ماهيّة ووجود، فلاجرم حكمتم أنّه الوجود المحض المجرّد. ويلزمكم مثل ذلك المحذور في نفس الوجود الذي التجأتم إليه وقلتم إنّه ذات الواجب لذاته.

وتقرير ذلك أنّ الوجود الذي هو ذات الواجب كلّيّ، فلابدّ له من جزئيّات عقليّة غير متناهية، ولايجوز /٤٨ أ/ أن يكون بعض جزئيّاته[١] الواقعة واجبة، وإلّا[٢] لأمكنت الجزئيّات التي ما تقع، ولزم أن يكون الواجب لذاته الواقع ممكناً لذاته؛ لكون الواجب الواقع ممكناً لذاته؛ لكون الواجب الواقع مشاركاً للجزئيّات الغير الواقعة في تمام الماهيّة. فعُلم أنّ المحذور اللازم في الماهيّة لازم في نفس الوجود.

والجواب: هو بإبداء الفرق بين الماهيّة والوجود؛ فإنّ الوجود الواجب لمّا لم يكن أتمّ منه ولاأكمل ـ ولذلك لم يكن عارضاً لشيء من الماهيّات، بل كان ذلك الوجود المجرّد نفس ذات الواجب لذاته ـ لم يمكن أن يكون له في الذهن جزئيّات؛ فإنّه ليس سبب تكثّر جزئيّات الماهيّة إلّا انضمام أعراض توجب التكثّر أو لكونها مختلفة بالكمال والنقص وإن كان امتيازه عن جميع الممكنات بالكمال والنقص؛ فإنّ الوجود الواجب لما كان نفس الذات كان في أعلى مراتب الكماليّة ونهاية درجات الأتمّيّة، وما عداه من سائر الممكنات فوجودها بالنسبة إلى وجوده في غاية النقص ونهاية الضعف؛ لكونها وجوداً ممكناً لاواجباً، فلابدّ وأن يكون مضافاً إلى الغير ومخالطاً له.

---

١. حج: الجزئيّات.

٢. حج: + لزم امتناع بعض جزئيّاته الواقعة أيضاً. فثبت أنّ بعض جزئيّاته الواقعة لو كان واجباً.

فالوجود الواجب لايتصوّر بوجه من الوجوه أن يكون له جزئيّ آخر من نوعه. ولو فرضنا وقوعَ هذا الجزئيّ ذهناً المستحيل وقوعه عيناً فإذا نظرنا إلى ذلك الجزئيّ لم نجده مغايراً للأوّل، بل إذا حقّقنا النظر إليه كان هو الأوّل بعينه من غير أن يكون بينهما تفاوت أصلاً؛ لامتناع الامتياز في صرف الوجود الواجب الذي لايتصوّر أن يكون أتمّ منه ولاأكمل منه. وكذلك لايمكن الاختلاف بالشدّة والضعف في صرف كلّ شيء من حيث الصرفيّة للعلّة المذكورة.

وأمّا الماهيّة المعروضة للوجود في الذهن فإنّه يتصوّر أن تكون لها جزئيّات؛ لأنّها بسبب قبولها للعرضيّ الذي هو الوجود وكونها غير مانعة للشركة بحسب وقوعها تحت مقولة من المقولات العشرة[1] وكلّ واحد من تلك المقولات فلها جزئيّات معلومة بالمشاهدة أو بالاستدلال، وجميعها على ما عرفته تقبل الأشدّيّة والأضعفيّة، فلابدّ وأن تكون مخالطة لغيرها كما في المقولات العرضيّة، ومفتقرة إلى غيرها من المخصّصات كما في مقولة الجوهر.

فالمقولات وما هو داخل فيها لابدّ له من كثرة، بخلاف الوجود الواجب الغير المخالط لشيء من الماهيّات؛ فإنّه لكماله وتمامه لايتصوّر فيه تكثّر ولايمكن أن يكون له جزئيّ من نوعه لاذهناً ولاخارجاً، فلايكون في الوجود واجبان.

فواجب الوجود هو الوجود المحض المجرّد، ووجوبه كماليّة وجوده، وليس له معنى آخر مغاير للوجود المحض. /٤٨ ب/ ولو كان كذلك للزم أن يكون

---

١. تش، مر، مص: الخمسة. ثمّ لايخفى عليك أن هذا الكلام منقول من الشهرزوريّ وهو ينحصر عدد المقولات في خمسة: الجوهر والكمّ والكيف والإضافة والحركة (راجع نفس المصدر: ١٦٧/٢). لكن المؤلّف يعدّها عشرة كما مرّ في البحث عن المقولات.

مركّباً وكان متكثّراً، وقد بيّنّا امتناع ذلك. فالوجود المجرّد الذي هو عين ذاته بسيط واحد، ولايتصوّر فيه تركيب بوجه من الوجوه، فلااسم له عندنا يليق بكماله وبساطته، وله أسماء كثيرة بالنسبة إلى ما يليق بعقولنا أو أذهاننا، وردت بها الشرائع الإلهيّة.

[كلام السهرورديّ في امتناع كون واجب الوجود نفس الوجود]

دقيقة ذكرها الشيخ الإلهيّ في كتاب *المقاومات* وهي من النفائس، وهي:

أنّه لمّا قام البرهان على كون الوجود أمراً اعتباريّاً فلايمكن أن يقال: إنّ واجب الوجود هو نفس الوجود؛ فإنّه أمر اعتباريّ، وكيف يتصوّر أن يكون ذات الذوات وأصل الوجود أمراً اعتباريّاً؟[1]

ثمّ قال:

إنّ مرادنا بالوجود هو الموجود عند نفسه وهو الحيّ؛ فإنّ غير الحيّ لايمكن أن يوجد عنده شيء لانفسه ولاغيره، ولولا الحيّ ما تحقّق مفهوم الوجود نفسه، ومفهوم الحياة غير مفهوم الوجود الذي هو اعتباريّ. فيجب أن يكون جوهر المدرِك هو الحياة لاغير؛ فإنّ ما وراء الحيّ يمكن أن يغفل عنه مع إدراك الأنانيّة، فامتنع من هذه الجهة أن يكون الوجود ماهيّة عينيّة. ولو كان الواجب لذاته هو نفس الوجود فنحن نفهم ما عين ماهيّته الوجود ونشكّ في أنّه هل له تحقّق وجود في الأعيان أم لا، فيلزم أن يكون له وجود زائد وكذلك للوجود ووجود إلى غير النهاية، وذلك محال.

ولايقال: إنّ الواجب لذاته إذا كان له مفهوم غير الوجود يكون واقعاً تحت مقولة الجوهر، ويلزم أن تكون له جزئيّات ويقتضي إمكانه على ما عرفت؛ **لأنّا نقول**: إنّ الجوهريّة معناها كماليّة قِوام الماهيّة، وهي اعتباريّة أيضاً، والشركة في الأمور الاعتباريّة لاتخلّ بمفهوم الوحدة؛ فإنّ الشركة في أمثال هذه الأمور

---

١. المقاومات: ١٨٧

ضروريّة. ولمّا كان سلب الجماديّة لازماً للحيوانيّة لانفس مفهومها فكذلك يكون سلب المادّة لازماً للحيّ المدرك لذاته، لانفس مفهومه. فالحيّ المدرِك هو الظاهر لنفسه، وهو النوريّة المجرّدة المقدّسة، ثمّ يلزمها سلب القيام بالغير بخلاف نوريّة الأجسام؛ فإنّها غير ظاهرة لنفسها، بل لغيرها. والنور القائم في الأجسام مثال النور القائم بذاته وظلّ له، الضعيف للضعيف والقويّ للقويّ. ونور الشمس القاهر للأبصار لمّا كان أشدّ الأنوار الجرميّة وأقواها فهو مثال النور الأعلى الواجبيّ القاهر لجميع الأنوار العقليّة وظلّ له، فافهم.[١]

[أسئلة على كون ماهيّة الواجب عين ذاته والجواب عنها]

وقد أورد جماعة من المتأخّرين على قول الحكماء: إنّ ماهيّة الواجب لذاته هي الوجود المجرّد، أسئلةً:

الأوّل: أنّ الوجود من حيث هو وجود إمّا أن يكون مقتضياً لمقارنة ماهيّة أو لايكون. فإن كان /٤٩ أ/ الأوّل لزم أن يكون وجود الواجب لذاته مقارناً لماهيّته[٢] وقد مرّ بطلانه. وإن كان الثاني لزم أن يكون وجود الممكن غير مقارن لماهيّته وهو محال. وإن لم يكن الوجود مقتضياً لأحدهما فيكون كلّ واحد منهما محتاجاً إلى سبب، فيحتاج تجرّد الوجود الواجب إلى سبب، وكلّ محتاج إلى سبب ممكن، فالوجود الواجب لذاته ممكن لذاته، هذا خلف.

والجواب: أنّ التجرّد ليس أمراً وجوديّاً ليحتاج إلى سبب، بل هو أمر سلبيّ معناه عدم سبب المقارنة، فلايحتاج إلى علّة.

الثاني: أنّ الوجود الواجب لو كان هو الوجود المقيّد بالسلب لزم أن يكون

---

١. نفس المصدر.

٢. مر، حج: لماهيّة (وكذا ما يليه).

المؤثّر في وجود العالَم إمّا نفس الوجود من حيث هو وجود، فكان كلّ وجود مؤثّراً في العالم وليس كذا. وإن كان المؤثّر فيه هو القيد السلبيّ فقط، وجب أن يكون العدم مؤثّراً في وجود العالم، وذلك محال.

والجواب: أنّ المؤثّر في العالم ليس واحداً منهما على الانفراد، بل المؤثّر هو الوجود مع القيد السلبيّ ويكون العدم جزءً من العلّة التامّة، كما عرفت جواز ذلك في مباحث العلل.

الثالث: أنّ الوجود من حيث هو وجود إن اقتضت طبيعته الاحتياج إلى الغير لزم أن يكون واجب الوجود محتاجاً إلى الغير، وذلك محال. وإن كانت طبيعته مقتضيةً للاستغناء كان كلّ وجود مستغنياً، سواء كان واجباً أو ممكناً، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خلف.

والجواب: أنّ الوجود من حيث هو وجود لايعرض له الاحتياج، وإنّما يكون الاحتياج عارضاً للوجود بحسب اعتبار الوجودات الخاصّة.

وهذه الأسئلة وما شاكلها مبنيّة على أنّ الوجود زائد في الخارج على ماهيّات الممكنات وكونه مشتركاً بين جميع الموجودات. وأنت إذا فهمت ما ذكرناه في تحقيق الأمور الاعتباريّة حقَّ الفهم لايكاد يخفى عليك أجوبة هذه وأمثالها؛ فإنّ معرفة ذلك الفصل واستحضاره من المهمّات».[١]

[مفهوم الوجود عين التحقّق]

قال: وأقول: هذا كلّه على تقدير أن يكون الوجود مشتركاً اشتراكاً معنويّاً

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٤٩/٣

مشكّكاً حتّى يكون صادقاً على وجوده الخاصّ صدقَ العارض على معروضاته، وأنّ مطلق الوجود من المعقولات العارضة لسائر الماهيّات، وحينئذٍ تكون هناك بالنسبة إلى وجود الحقّ حصّة عقليّة صادقة على وجوده الخاصّ.

ولايخفى على عاقل ما في ذلك من الشناعات الغير اللائقة بجناب القدس، بل الحقّ الارتقاء عن هذا المقام بأن يقال: كلّ مفهوم مغاير للوجود فهو يحتاج في تحقّقه إلى الوجود، فكلّ ما هو ليس بوجوده فهو محتاج إلى الوجود، وأمّا نفس مفهوم الوجود فلايحتاج في تحقّقه إلى الوجود؛ لأنّه عين التحقّق، فلايحتاج إلى تحقُّق به يتحقّق. فهو لايكون ممكناً؛ لعدم احتياجه /٤٩ ب/ إلى غيره في تحقّقه، ولانعني بالواجب إلّا هذا المعنى. فكلّ ما هو مغاير للوجود ممكن، ولاشيء من الممكن بواجب، فلاشيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب. وقد ثبت بالأدلّة السابقة أنّ الواجب موجود، فهو عين الوجود الموجود بذاته لا لأمر مغاير لذاته، فهو في حدّ[١] ذاته فرد واحد ليس فيه إمكان ولاتعدّد ولاانقسام، قائم بذاته، منزّه عن كونه عارضاً لغيره، معرّى عن التقييد بغيره.

[مفهوم الوجود لايعرض على شيء من الماهيّات]

فإن قلت: لايتصوّر على هذا عروضُه لشيء من الماهيّات؛ **قلت**: نعم! ليس عارضاً لشيء منها، بل معنى أنّها موجودة أنّ لها نسباً مخصوصة إلى تلك الحضرة المنزّهة القائمة بالذات، وتلك النسب على أنحاء مختلفة وجهات شتّى، يتعذّر الاطّلاع على كيفيّاتها، بل على ماهيّاتها، وهذا دقيق لايفهمه إلّا الراسخون.

---

١. مر: ــ حدّ.

أقول: هذا هو معنى التوحيد الوجوديّ الذي أشار إليه الكُمَّل من أهل الولاية. وهذا مقام عزيز المنال، لايدرك بالبحث الصرف، بل يحتاج معه إلى تحدّس عقليّ وتجريد روحانيّ تطّلع به على حقيقة أحوال الموجودات وتعرف به أنّ الوجود الفائض عليها لاتبقى لها عند قهره العليّ هويّة كما تعرف انطواء النور الضعيف تحت الأشدّ وانطماسه فيه. فإذا تعمّقت في النظر إلى الوجود المحض متعمّقاً في أحوال التوحيد عرفت وحدته وأنّ النسب التي للماهيّات إليه نسب عقليّة غير معلومة الحقيقة، ولايكشف عنها المقال ولاتعرف إلّا بالحال. وأهل هذه الطريقة يدّعون المشاهدة وذلك طور وراء طور العقل و«كلّ ميسّر لما خلِق له»[1]. وقد يمثّلون تلك النسب بمثالات متعدّدة مثل قولهم: إنّها كموج البحر، وقول الآخر: خال الخدّ وآخر قال: كالماء الجاري، إلى غير ذلك من العبارات.

[الوجود المطلق هو الواجب لذاته]

واعلم أنّ من جملة ما استدلّ به أهل هذه الطريقة على أنّ الوجود المطلق هو الواجب لذاته أن يقال: كلّ ممكن قابل للعدم، ولاشيء من الوجود المطلق بقابل للعدم، ينتج: لاشيء من الممكن بوجود مطلق. وينعكس إلى: لاشيء من الوجود المطلق بممكن، فيكون واجباً لذاته.

وليس وجود الممكن هو القابل للعدم؛ لأنّ القابل يبقى مع المقبول، والوجود لايبقى مع العدم، فالقابل له هو الماهيّة لاوجودها. وزوال الوجود في نفسه

---

١. مرويّ عن النبيّ ﷺ في بحار الأنوار: ٢٨٢/٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١٧/٦، ٨٢/١١

وارتفاعه ليس بممكن؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتّى يعرض للوجود، وإلّا لزم انقلاب الوجود إلى العدم وهو محال، بل القابل له هو الماهيّة ويكون قبولها له هو زوال الوجود عنها. والمطلق لايحتاج إلى ماهيّة يقوم بها ليمكن زواله عنها.

[الممكن لاينعدم]

وفي التحقيق الممكن لاينعدم، وإنّما يختفي فيدخل في الباطن الذي ظهر منه، والمحجوب يتوهّم أنّه ينعدم.

وهذا الوهم إنّما نشأ من فرض الأفراد الخارجيّة للوجود، وليس /٥٠ أ/ [كذلك]؛ فإنّ حقيقته[١] واحدة لاتكثّر فيها، وأفرادها موجودة باعتبار إضافتها إلى الماهيّات، والإضافة أمر اعتباريّ، فلاأفراد لها موجودة لتنعدم وتزول، بل الزائل إضافتها إليها. ولايلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله، وإلّا لزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم، هذا خلف.

[الوجود لايكون حقيقة مشكّكة]

وإذا لم تكن للوجود أفراد حقيقيّة لايكون عرضاً عامّاً. وما يقال: «إنّه يقع على أفراده لا على التساوي، فيكون مشكّكاً» باطل؛ لأنّ ذلك إنّما هو باعتبار الكلّيّة والعموم، وهو من حيث هو لاعامّ ولاخاصّ ولاكلّيّ ولاجزئيّ، بل التحقيق في اختلافه أنّه باعتبار تنزّله في مراتب الأكوان وحضوره في حظائر الإمكان وباعتبار كثرة الوسائط تشتدّ ظلمته ويضعف ظهوره وكمالاته، وباعتبار قلّتها تشتدّ نوريّته ويقوى ظهوره، فتظهر كمالاته وصفاته. فيصير إطلاقه على القويّ

---

١. حج: الوجود حقيقة.

أولى من إطلاقه على الضعيف؛ لأنّ له مظاهر في العقل كما أنّ له مظاهر في الخارج كالأمور العامّة والكلّيّات التي لاوجود لها إلّا في الذهن[1]، فتفاوته إنّما هو باعتبار ذلك الظهور العقليّ. فالتفاوت لا في نفس الوجود، بل في ظهور خواصّه من العلّيّة والمعلوليّة وكونه قائماً بنفسه وبغيره وشدّة الظهور وعدمه.

[لاثبوت خارجيّ للماهيّات منفكّة عن الوجود]

إذا عرفت ذلك، فالماهيّات كلّها وجودات خاصّة علميّة ليست ثابتة خارجاً منفكّة عن الوجود ـ كما توهّمه المعتزليّ ـ بل ثبوتها منفكّاً عن الوجود الخارجيّ في العقل، وكلّ ما في العقل من الصور فائضة من الحقّ، وفيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه، فهي ثابتة في علمه تعالى، وعلمه وجوده؛ لأنّه عين ذاته، فلاتكون الماهيّات شيئاً غير الوجودات المتعيّنة في العلم، وإلّا كانت ذاته محلّاً للأمور المتكثّرة المغايرة لذاته ـ تعالى اللّه عنه ـ

بل الحقّ أنّ الوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة أخرى، فيصير حقيقةً ما من الحقائق. وصورة تلك الحقيقة في علم الحقّ هي المسمّاة بالماهيّة والعين الثابتة، بل هي الماهيّة. ولها وجود في عالم الأرواح وهو حصولها فيه، ووجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدانيّة، ووجود في الحقّ وهو تحقّقها فيه، ووجود علميّ في أذهاننا وهو ثبوتها فيه. وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيّات ولوازمها، تارةً في الذهن وأخرى في الخارج، فيقوى الظهور ويضعف بسبب القرب من الحقّ

---

١. حج: العقل.

والبعد عنه وقلّة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره، فيظهر للبعض /٥٠ ب/ جميع الكمالات اللازمة لها وللبعض دون ذلك. وصورها في أذهاننا ظلالات تلك الصور العلميّة حاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية أو لظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة الإلهيّة. ولهذا صعب إدراك الحقائق على ما هي عليه إلّا على من تنوّر بنور الحقّ وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض؛ فإنّه يدرك بالحقّ الصور العلميّة على ما هي عليه في أنفسها وينحجب عنها بقدر إنّيّته، فيحصل التميّز بين علم الحقّ بها وبين علم هذا الكامل بها[١]، فغاية عرفانه إقراره بالعجز والقصور وعلمه برجوع الكلّ إليه.

[المراد من الأعدام الثابتة في العدم]

واعلم أنّ الأعيان الثابتة من حيث امتيازها من الوجود المطلق راجعة إلى العدم من حيث تعيّناتها العدميّة، والتعيّنات الوجوديّة الحاصل لها هي عين الوجود.

فإذا قرع سمعك من كلام أهل العرفان أنّ عين المخلوق عدم والوجود كلّه للّه أو أنّه لاموجود إلّا اللّه، تلقّ بالقبول؛ فإنّهم يقولون ذلك من هذه الجهة، كما

---

١. هامش تش: يريد أنّ التمييز بين العلمين أنّ علم الحقّ لاينحجب بشيء، وأمّا هذا الكامل ينحجب بقدر ما له من الإنّيّة، فكلّما قويت قوي الحجاب وكلّما ضعفت ضعف، حتّى ينتهي الكمال إلى رفع الإنّيّة بالكلّيّة، فيبقى الحجاب ويرتفع التمييز، وذلك هو مقام الاتّحاد. وفيه يقول بعضهم:

بيني وبينك إنّيّ ينازعني ... فارفع بفضلك إنّيي من البين

[منسوب إلى الحلّاج كما في: شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ١٥٣؛ جامع الأسرار: ٣٦٤].
«منه قدّس سرّه».

قال عليّ عليه السلام: «صحو المعلوم مع محو الموهوم»[1]. ويريدون بقولهم: «الأعيان الثابتة في العدم أو الموجود من العدم» ليس أنّ العدم ظرفاً لها؛ إذ العدم لاشيء، بل المراد أنّها حالَ كونها حاضرةً في الحضرة العلميّة متلبّسةٌ بالعدم الخارجيّ موصوفةٌ به، فكأنّها كانت ثابتة في عدمها الخارجيّ، ثمّ ألبسها اللّه تعالى خلعة الوجود الخارجيّ وصارت متعيّنة فيه بما لها من الوجود المطلق. ومَن نوّر الحقّ عين بصيرته وفهم ما مرّ وأمعن النظر فيه لايعجز عن رفع الشبه البحثيّة والأنظار الكلاميّة، وإن علمت قدرَ ما سمعت فقد أوتيت الحكمة، واللّه أعلم.

❊ ❊ ❊

---

١. نور البراهين: ٢٢١/١

[معنى كونه تعالى قادراً]

قوله: ولمّا ثبت حدوث جميع الممكنات ثبت كونه قادراً؛ لاستحالة الانفكاك في الموجَب، فلايتحقّق الحدوث، هذا خلف.

قال: أشار إلى بيان صفاته تعالى وابتدأ منها بكونه قادراً؛ لكونها أصلاً لجميعها.

والقادر قيل: هو الذي إن شاء فعَل وإن شاء لم يفعل.

وقيل: هو الذي إن شاء فعَل وإن لم يشأ لم يفعل.

وكلاهما مدخول.

[الفرق بين التعريفين]

أقول: الفرق بين التعريفين أنّه في الأوّل علّق المشيّة بعدم الفعل، فيكون الترك عنده متعلّق المشيّة، بناءً على أنّه وجوديّ، وأمّا الثاني فلأنّه مبنيّ على أنّ علّة العدم عدم العلّة، فجعل عدم المشيّة علّة في عدم الفعل، كما أنّ وجودها علّة في وجوده.

[وجه الدخل في التعريفين]

ووجه الدخل أمّا في الأوّل فظاهر؛ من حيث إنّ للمانع أن يمنع من كون الترك /٥١ أ/ أمراً وجوديّاً، ومن أنّ تعلّق المشيّة الوجوديّة بالأمر العدميّ محال. وأمّا في الثاني فلمنع المتكلّمين من كون العدم يعلّل أو يعلّل به ـ كما مرّ ـ نعم!

هو على رأي الفلاسفة سديد.

[مختار المصنّف في تعريف القدرة]

قال: والقادر هو المتمكّن من الفعل والترك.

[هل انضمام شرائط التأثير داخل في مفهوم القدرة؟]

وهل انضمام شرائط التأثير داخل في مفهوم القدرة؟

قيل: نعم! حتّى زوال المانع، فالممنوع غير قادر.

وقيل: لا؛ لأنّ القادر مَن له الصفة التي يصحّ وجود الفعل عنه بها عند انضمام شرائط التأثير إليها.

والمدّعى أنّه تعالى مختار وهو مذهب المحقّقين. والنقل عن الفلاسفة بالقول بالإيجاب ـ إن صحّ ـ فليس هو مذهب المحقّقين منهم أو نزاعاً في اللفظ؛ فإنّ الفاعل ما لم يستجمع شرائط التأثير لم يجب عنه الفعل. فإن عني بالإيجاب هذا المعنى فلامُشاحّة في الاصطلاح؛ إذ الكلّ يساعد عليه، ولايخرج الفاعل به عن كونه قادراً؛ لأنّا لانعني بالقادر إلّا من صدر عنه الفعل بواسطة القدرة المنضمّ إليها شرائطُ التأثير التي من جملتها الشعور به.

[اختلاف الفيلسوف والمتكلّم في كيفيّة صدور الأثر]

أقول: الذي عُلم من مقالات الفريقين اتّفاقهما على القول بالاختيار؛ لأنّ كلّاً منهما يقول: إنّه فاعل مع الشعور بما يصدر عنه، والفاعل بالشعور لايكون فاعلاً بالطبيعة. والفلاسفة لايقولون: إنّه فاعل بالطبيعة ـ على ما نقله عنهم أكثر محقّقي المتكلّمين ـ بل الظاهر أنّ اختلافهم إنّما هو في كيفيّة صدور الأثر عنه تعالى.

فعند الفلاسفة إنّما هو على سبيل المقارنة وعدم جواز التأخير؛ لكونه فاعلاً بالاستقلال، فلايتوقّف صدور الفعل عنه على شيء مغاير لذاته سوى القابل، وهو متحقّق دائماً وأزلاً؛ إذ الإمكان متحقّق دائماً، وإلّا لزم الانقلاب، هذا خلف. فالفعل حينئذٍ غير مسبوق بشيء سوى العلّة؛ لعدم تصوّرنا هناك شيئاً غيرها؛ إذ لاوقت ولاشرط ولاحال دون حال؛ إذ العدم المحض لايوصف بشيء من ذلك. فلاشيء سوى العلّة والذات القابلة للفيض عنها وهي متحقّقة في علمه تعالى، غير مباينة له من كلّ وجه، فلاعدم سابق هناك. فتعيُّن الوجود الخاصّ بفيضان الوجود المطلق عليه.

وعند المتكلّمين أنّ الداعي شرط موجود به يتحقّق التأثير، فيتوقّف تأثير المؤثّر عليه، فعند وجوده يتعيّن الوجود وقبل وجوده لايتعيّن. فالداعي لايكون متوجّهاً إلى موجود، بل إلى معدوم يتجدّد بتجدّد[1] بالداعي، فيجب أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم.

وهذا الكلام ظاهر، لكنّه إنّما يتمّ على تقدير تجدّد الداعي كما هو مذهب جماعة من المتكلّمين. فأمّا على القول بقدمه فمشكل، خصوصاً على /٥١ ب/ القول بأنّ الفاعل التامّ لايتخلّف عنه أثره، كما هو المشهور من مذهب المحقّقين منهم كأبي الحسين وأتباعه؛ فإنّهم لايفرّقون في ذلك بين العلل الإيجابيّة وبين الفاعل المختار. وحينئذٍ على هذا التقدير لايتحقّق العدم بين الفاعل والفعل؛ لوجوب الملازمة الذاتيّة كما في الحال الأوّل الذي قرّرته الفلاسفة من غير فرق. نعم! على القول بعدم وجوب الأثر عند وجود المؤثّر التامّ ـ كما هو مذهب فريق

١. مر، حج: ـ بتجدّد.

من المتكلّمين ـ يتحقّق الفرق ويتمّ القول بسبق العدم على التأثير، فتدبّر. وهذه المسألة يُعلم تحقيقها ممّا سبق؛ فإنّه هناك مستوفى.

[إثبات قادريّته تعالى بطريق حدوث الممكنات]

قال: ولمّا أثبت المصنّف أنّ الممكنات حادثة بالمعنى المذكور آنفاً، ثبت أنّ فاعلها قادر؛ لأنّ إيجاب صدورها عنه يقتضي المقارنة؛ لاستحالة تخلّف المعلول عن العلّة الذاتيّة، ومعها لايكون الفعل حادثاً، هذا خلف، فيكون قادراً[١].

فإن قلت: إنّ القادر المستجمِع لجميع ما لابدّ منه في المؤثّريّه يكون الفعل واجب الصدور عنه، فيمتنع تخلّفه، فلايكون قادراً، ويلزم عروض الوجوب والإمكان للفعل وهو محال؛ **قلت**: أمّا الأوّل فقد أشرنا إلى أنّه لايخرج عن كونه قادراً بذلك، وقلنا: إنّ ذلك هو مرادنا بالقادر. وأمّا الثاني فجائز عروضهما للأثر باعتبارين؛ إذ عروض الوجوب للأثر باعتبار اختيار القادر وقصده، وعروض الإمكان باعتبار ذات الأثر، فلايتنافيان.

* * *

١. هامش تش: واستدلال المصنّف هذا إنّما يتمّ على تقدير أن يريد بالحدوث الحدوثَ الزمانيّ الذي أثبته المتكلّمون، حتّى لايتحقّق بين الأثر والمؤثّر سبق العدم على الأثر حينئذٍ، فيتحقّق ثبوت القدرة بالمعنى المذكور للمتكلّمين. وأمّا إذا أريد بالحدوث الحدوثَ الذاتيّ الذي هو السبق بالغير على ما هو المقرّر في الأصل لم يتمّ هذا الاستدلال؛ لحصول المقارنة وتحقّق الحدوث، فيتحقّق الإيجاب عند المصنّف على ما اختاره من معنى الحدوث أنّه الفاعل بالطبيعة لاغير. فكان إثبات الحدوث الذاتيّ مستلزماً لثبوت القدرة بالمعنى الذي أراده وهو كون الفعل واقعاً مع الشعور وإن تحقّقت فيه المقارنة، لكن يحتاج في تتميم هذا الدليل على هذه الطريقة إلى إثبات العلم أوّلاً؛ لكون القدرة حينئذٍ فرعاً عليه.

[عموم قدرته تعالى بالنسبة إلى جميع الممكنات]

قوله: وتساوي الممكنات في علّة الحاجة موجب لعموم القدرة؛ لاستحالة الترجيح. فهو قادر على الكلّ.

قال: لمّا تساوت علّة المقدوريّة ـ أعني الإمكان المشترك ـ بين جميع الممكنات؛ إذ الوجوب والامتناع ينافيان المقدوريّة، استلزم ذلك التساوي عموم مقدوريّته[1] تعالى بالنسبة إلى جميع الممكنات؛ إذ المقتضي لكونه قادراً هو ذاته، ونسبتها في اقتضاء القادريّة إلى كلّ المقدورات نسبة واحدة، فلاترجيح.

وأيضاً فالمقدورات لمّا تساوت في المقدوريّة واقتضت ذاته القادريّة، فلو اختصّت قادريّته بالبعض لافتقرت إلى مخصّص؛ لاستحالة الترجيح بلامرجّح، فيكون الواجب لذاته في كماله مفتقراً إلى ذلك الغير، فيكون ناقصاً بذاته، هذا خلف، فيكون قادراً على الكلّ. ولايقتضي ذلك وقوع سائر المقدورات بمجرّد التعلّق[2]، إلّا بانضمام شرائط التأثير التي من جملتها الداعية، فما لايتعلّق به الداعي لايوجد.

[المذاهب الشاذّة في نفي عموم قدرته تعالى]

فظهر من ذلك بطلان قول من نفي تعلّق قدرته بالشرّ والقبيح ومثلِ فعلِ العبد

---

١. حج (خ ل): قدرته.
٢. هامش حج: ردّ على الأشعريّ. «منه قدّس سرّه».

وعينِه[١] كما ذهب /٥٢ أ/ إليه بعض من لاتحقيق له، إلّا أن يقال: إنّ استجماع شرائط التأثير داخل في مفهوم القادر[٢]. وحينئذٍ يرجع حاصل النزاع إلى تصوّر مفهوم حقيقة القادر، وقد تقدّم.

* * *

١. هامش تش، حج: الأوّل مذهب للثنويّة، والثاني للنظّام، والثالث للكعبيّ، والرابع للجُبّائيّين.

٢. هامش تش: ويمكن حمل كلام المانعين بمنع [تعلّق قدرته تعالى] بهذه المذكورات على أنّهم أرادوا أنّ القدرة هي جملة ما يتوقّف عليه التأثير، وحينئذٍ لو كان قادراً بهذا المعنى لوجب وقوعها منه، وذلك ممنوع عند كلّ العدليّة. فأمّا إذا أُريد بالقدرة مطلق الصفة فلايلزم الوقوع، فلامانع حينئذٍ. ولعلّهم لايخالفون في ذلك، فيكون ما ذكرناه صلحاً بين الفريقين. «منه قدّس سرّه».

[الواجب لذاته عالم بالكلّ]

قوله: وإحكام هذه المصنوعات وإتقانها دليل علمه. وتجرّد ذاته عن المادّيّات وتساوي الكلّ في المعلوميّة يقتضيان تعلّق علمه بالكلّ، وكيف لا؟ والكلّ بتقديره، فكيف يجهله؟

قال: شرع في بيان كونه عالماً. وليس معناه حصول صورة مساوية للمعلوم في ذاته، ولاأنّه إضافة بينه وبين المعلوم كما ذهب إليه بعض من لاذوق له.

[علمه تعالى ليس بالصور]

أقول: أمّا الصورة فلأنّها لو كانت هي العلم أو شرطاً فيه للزم أوّلاً زيادتها عليه ومغايرتها له؛ للعلم الضروريّ أنّها صورة المعلوم، وصورة المعلوم ليس هي ذات العالم بالضرورة، فلايستقيم على مذهب من ينفي الزيادة. نعم! هو موافق لمذهب القائلين بزيادة العلم. نعم[1]! لنا أن نقول: تلك الصورة إمّا جوهر أو عرض، وعلى التقديرين يمتنع قيامها بذاته، خصوصاً إذا تعلّقت بالأمور المتغيّرة على القول بعموم علمه للجزئيّات الزمانيّة كما هو مذهب المحقّقين.

وأيضاً[2] يمتنع تعلّق علمه بذاته على تقدير الصورة، وإلّا لزم اجتماع الأمثال.

---

١. مر: ـ نعم.

٢. هامش تش: أشار بهذا الكلام إلى ما استدلّ به القائلون بأنّه تعالى عالم بذاته على تقدير كون العلم إضافة؛ فإنّهم قالوا: إنّ الذات من حيث إنّها عالمة مغايرة لها من حيث إنّها ←

والاعتذار بأنّه يعلم ذاته بصورة هي ذاته لابصورة حالّة في ذاته، لايجدي نفعاً؛ لوجوب المغايرة بين الصورة وذي الصورة قطعاً، فلابدّ من المغايرة. وأمّا الإضافة فإنّها إن كانت خارجيّة لزم فيها ما ذكرناه في الصورة، وإن كانت ذهنيّة فلاعلم خارجاً، وذلك خلاف المطلوب.

وأيضاً يمتنع تعلّق علمه بذاته؛ لوجوب المغايرة بين المضافين، ولامغايرة بين الشيء ونفسه. ولايكفي مطلق المغايرة كما قاله بعضهم؛ لأنّ العلم مشروط بالمغايرة، فلايكون شرطها، وإلّا دار. والاعتذار بصحّة التعلّق حتّى تختلف الجهة لايجدي نفعاً؛ لامتناع كون شيء من كمالاته حاصلاً له بالقوّة.

قال: بل معناه انكشاف الأشياء وظهورها له؛ لأنّ علمه كشفيّ إشراقيّ حضوريّ لابتوسّط أمر آخر. ودليل ثبوته له أنّ أفعاله المحكمة المشتملة على الترتيب العجيب والمنافع الجمّة دليل على أنّه عالم بها، وهو ظاهر.

[عجز البشر عن إدراك حقائق العالم]

«**أقول**: اعلم أنّ أفاضل البشر قاصرون عن إدراك كنه العالم الجسمانيّ وكيفيّة

معلومة، ومطلق المغايرة كافية في تحقّق الإضافة.

اعترضهم الشيخ الرئيس بأنّ العلم في أصله مشروط بالمغايرة التي جعلتموها سبباً في تحقّق الإضافة، فلو جعلتموها شرطاً للعلم لزم الدور.

أجابه المحقّق بأنّ الذات من حيث يصحّ أنّها عالمة مغايرة لها من حيث يصحّ أنّها معلومة، فلادور. وحاصله أنّ المغايرة التي هي شرط في العلم فهي المغايرة بالقوّة حتّى يتحقّق اختلاف جهتَي المغايرة.

واعترض عليه المتأخّرون بلزوم كون بعض شيء من كمالاته حاصلاً له بالقوّة، وحينئذٍ فلاخلاص من الدور، فلايصحّ أن يكون العلم بالإضافة. «منه قدس سره».

تناسب أجزائه ووضع بعضها مع بعض وما في كلّ واحد من تلك الأجزاء وأعراضها من الحِكَم والفوائد، فكيف بإدراك العالم الروحانيّ وما فيه من الحِكَم والفوائد وكيفيّة تناسب أجزائه؟

بل أقول: إنّ الحكماء /٥٢ ب/ الذين هم أفاضل الخلق يعجز أكثرهم عن إدراك حقيقة نفسه وتفاصيل أحوال بدنه وجميع منافع كلّ واحد من أعضائه وتناسب وضعها وترتيبها وما في كلّ واحد من تلك الأعضاء من القوى الجسمانيّة المدرِكة والمحرّكة والقوى النباتيّة والطبيعيّة وسريان آثارها في جميع البدن وحفظ الأنواع والأشخاص بها، بل الذي أدركوا من ذلك شيء يسير. وإذا كانت معرفة الإنسان بنفسه وببدنه على ما ينبغي متعذّرةً، فكيف تكون الإحاطة بما في العالم الجسمانيّ والروحانيّ؟ وأكثره لايمكننا الاطّلاع على حقيقة وجوده، فضلاً عن إدراك حقائق جميع الموجودات وما فيها من لطائف الحكمة ودقائق الصنعة وعجائب آثار العناية الإلهيّة».[1]

[كلام أمير المؤمنين في بيان هذا العجز]

ويدلّ على ما ذكرناه ما أشار إليه رئيس الحكماء وسيّد الأولياء وقطب الفضلاء أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليه الصلاة والسلام[2] ـ من ذلك ما ذكره في خطبة له في *نهج البلاغة* في قوله:

> وما الذي نرى من خلقك ونعجب له من قدرتك ونَصِفُه من عظيم سلطانك، ممّا تغيب عنّا منه وقصرت أبصارنا عنه وانتهت عقولنا دونَه وحالَت

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٢١/٣

٢. مر، حج: عليه السلام

سواتر[١] الغيوب بيننا وبينه أعظم. فمَن فرغ قلبه وأعمل فكره ليعلمَ كيف أقمتَ عرشَك وكيف ذرأتَ خلقَك وكيف علّقتَ في الهواء سماواتِك وكيف مددتَ على مَور الماء أرضَك، رجع طرفُه حسيراً وعقلُه مبهوراً وسمعُه والهاً وفكرُه حائراً.[٢]

وإذا كان الأمر كذلك في كلام وليّ اللّه المشاهدِ لمفاتح الغيب والمطّلعِ على حقائق الأشياء بالاطّلاع الربانيّ والكشف الإشراقيّ، فكيف يكون حالنا نحن أيّها الضعفاء القاصرون المقصّرون؟ «فنحن عنه في غاية البعد وعن الاطّلاع على بعض البعض في أنهى درجات العجز، إلّا أنّا مع هذا العجز والتقصير الموجود في الطبع والعجز الحاصل في النفس نذكر أنموذجاً من الحكمة الموجودة في العالم الجسمانيّ وتناسب أوضاعه ونظمه؛ ليستدلّ به المستبصر على عظمة الصنع وفخامة الإبداع الدالّين على عظمة الصانع ـ جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه ـ وإن كان ما لم ندركه من الموجودات أكثر ممّا أدركناه.

[سريان الحكمة الإلهيّة في العالم الجسمانيّ]

فنقول: إنّ الرحمة الإلهيّة لمّا لم يجُز وقوفها عند حدّ ـ لأنّ الواجب لذاته لمّا كانت قوّته غيرَ متناهية وجُوده وكرمه غيرَ واقف عند حدّ ليحصل منه قدر متناه من الموجودات ـ فلاجرم وجدت هيولى لها قوّة القبول إلى غير النهاية، كما أنّ المبادئ العقليّة لها قوّة /٥٣ أ/ الإفاضة إلى غير النهاية. ولمّا كانت الإفاضة تحتاج إلى تجدّد أمر يكون هو السبب فيها، وجب وجود أجرام فلكيّة دائمة الدوَران

---

١. مص: ستور.

٢. نهج البلاغة: ٢٢٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٢/٩

لأغراض علويّة هي السبب في تجدّد استعدادات الهيولى إلى غير النهاية؛ لأنّ كلّ حادث لابدّ له من علّة حادثة، وعلّة جميع الحوادث هي الحركات الفلكيّة، فتتبع حركاتها الدائمة استعدادات غير متناهية تنضمّ إلى فاعل غير متناهي القوّة وقابل يقبل الصور والأعراض من الفاعل إلى غير النهاية، وذلك هو الموجب لانفتاح أبواب البركات ورشح الخير الدائم. وإذا لم يكن الفاعل على الفيض بضنين حصل الفيض على كلّ قابل مستعدّ بحسب استعداده، حتّى أنّ النملة مع حقارتها لو استعدّت لقبول نفس ناطقة وجب أن يفاضَ عليها.

وأشرف ما يتعلّق بالهيولى والأجسام إنّما هي النفوس الناطقة التي لايمكن خروج جميع ما يمكن لها إلى الفعل دفعةً، لا مع الأبدان ولابدونها. فبحسب استعداد الهيولى الاستعداداتُ الغير المتناهية تقبل الفيض للنفوس الناطقة من المفارقات، ثمّ يرجع منها ما كمل إلى العالم العقليّ والوطن الأصليّ، وما لم يكمل يرجع إمّا إلى الأجرام الفلكيّة أو إلى[1] الأجسام بعد أن تلبث في البرازخ زماناً طويلاً وأحقاباً كثيرة.

ثمّ كانت من عجائب الحكمة وغرائب الرحمة جعلَ الأرض في مركز العالم ووسط الكلّ؛ لأنّها لو كانت مجاورة للأجرام العلويّة لاحترقت بشدّة تسخّن الحركة الدائمة، فلايبقى عليها حيوان ولاينبت فيها نبات وذلك من الرحمة الإلهيّة. وجعِلت النار مجاورة للفلك؛ إذ لو جاورت من العناصر غيرها تسخّنت بدوام حركته فصارت ناراً، وانضمّ إليها تسخين البارد[2] وأحرقت باقي العناصر

---

١. مر: ـ إلى.

٢. حج: النار.

وصار الكلّ ناراً فانفسدت العناصر.

ولمّا كانت العناية تقتضي وجود نفوس غير متناهية ولم يمكن ذلك بدون أبدان حيوانيّة ونباتيّة يغلب على أكثرها العنصر اليابس ليحفظ الصور والأشكال، وجب أن تكون الأرض باردة يابسة متماسكة الأجزاء؛ ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها، ووجب أن لايكون الماء محيطاً بها؛ لاحتياج أكثر الحيوان والنبات إلى استنشاق الهواء وجذبه. ثمّ جعِل الهواء مجاوراً للنار؛ لمناسبته لها في الحَرّ والميعان، وجعِل الماء مجاوراً للهواء والأرض؛ لمناسبة الهواء في الميعان ومناسبة الأرض في البَرد؛ لئلّا يبطل العدل المشار إليه في قوله صلى الله عليه وآله: /٥٣ ب/ «بالعدل قامت السماوات والأرض»[١].

[أنموذج من قيام السماوات والأرض بالعدل]

ولو كانت الأجسام العلويّة الفلكيّة كلّها نوريّة لأحرقت[٢] بقوّة الشعاع ما دونها من عالم الكون والفساد. ولو كانت عريّة عن النور لبقيت الهيولى في ظلمة شديدة لاأوحش منها، مع أنّه لو عدم ضياء الكواكب ما أمكن وجود حيوان ولانبات. فجعِلت الكواكب مضيئة والأفلاك شفّافة؛ إذ لو كانت ملوّنة لوقف الضوء على سطوحها، كما يقف على الأجسام الكثيفة الملوّنة، واشتدّ الحَرّ جدّاً وقوي إلى حدّ يؤدّي إلى إحراق العناصر.

ولو كانت الكواكب ثابتة غير متحرّكة لأحرقت ما قابلها من العناصر ولم

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٢/٤

٢. مر: لاحترقت.

يلحق أثرها ما غاب عنها، فيؤدّي إلى شدّة البَرد وجمود المياه والرطوبات الموجب لهلاك الحيوان والنبات. ولو كانت الكواكب متحرّكة بالحركة اليوميّة الواحدة للازمت دائرة واحدة وأحرقت ما قابلها من تلك الدائرة ولم يصل أثر الشعاع إلى باقي النواحي والأقطار. فجعلت للكواكب مع حركة الكلّ السريعة حركات أخرى بطيئة تميل بها شمالاً وجنوباً، فيحصل من ذلك الفصول الأربعة التي بها يتمّ الكون والفساد وباختلافها تصلح أمزجة البلاد ويتكوّن الحيوان والنبات.

وإلى هذا أشار الكتاب الإلهيّ بقوله: ﴿**قُلْ أرَأيْتُمْ إنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَيْكُمُ اللَيْلَ سَرْمَداً إلى يَوْمِ الْقِيامَة مَنْ إلهٌ غَيْرُ اللّهِ يَأتيكُمْ بضِياءٍ أفَلاتَسْمَعُونَ * قُلْ أرَأيْتُمْ إنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَيكُمُ النَّهارَ سَرْمَداً إلى يَوْمِ الْقِيامَة مَنْ إلهٌ غَيْرُ اللّهِ يَأتيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فيهِ أفَلاتُبْصِرُونَ**﴾[١]. ولأجل أنّ مدارها لم يدُم على سمت واحد قال: ﴿**وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّراتٌ بِأمْرِه**﴾[٢]، أي بالحركة طالعة تارةً وغاربة أخرى وشماليّة مرّةً وجنوبيّة أخرى وكذلك أوجيّة أو حضيضيّة، وموازنة طبيعة كلّ برج من الثابتة والمنقلبة وذات الجسدين وغير ذلك من الرجوع والاستقامة وكونها في البيوت التي لها وشرفها وهبوطها وأمثالها ممّا هو مذكور في كتب النجوم. بل لايحيط بتفاصيلها إلّا البارئ تعالى وخواصّ عبيده الذين هم أنواره العقليّة وأشعّته الروحانيّة. وبذلك كلّه يحصل النظام في العالم كلّه ويدوم الكون والفساد الذي هو أصل النعمة وتمام الرحمة.

---

١. القصص/٧٢ـ٧١

٢. النحل/١٢

والعجائب المودَّعة في السماوات والأرض وغيرهما مـن أنـواع المخلوقـات وأصناف المبدَعات لايمكن أن /٥٤ أ/ يحيط بها البشـر وهـم فـي عـالم الغربـة وحُجُب الظلمة. والأجرام العلويّة والسفليّة منطوية تحت قهر النفوس، والنفـوس تحت قهر العقول، والعقول كلّها مقهورة تحت قهـر العقـل الأوّل، وهـو مقهـور للمبدأ الأوّل المحيط بالكلّ والقاهر للكلّ، كما قال تعالى: ﴿**وَهُـوَ الْقَـاهِرُ فَـوْقَ عِبادِهِ**﴾[1] وقال[2]: ﴿**وَاللّهُ مِنْ وَرائِهِمْ مُحيطٌ**﴾[3]».[4]

[سريان الحكمة الإلهيّة في العالم الروحانيّ]

«ولمّا كانت عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسمانيّ من الأفلاك والعناصر ومركّباتها وما فيها من العجائب والغرائـب، فكـذلك فـي عـالم النفوس من العجائب الروحانيّة والغرائب الجسمانيّة من أحوال فوائـدها وكيفيّـة تعلّقها بالأبدان ما تعجز العقول عن إدراكها. ولاشكّ أنّ عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقليّ النوريّ أشـرف وأفضـل مـن الواقـع فـي العالم الجسمانيّ الظلمانيّ والروحانيّ أيضـاً. وكيـف يصـحّ أن تكـون عجائـب الترتيب وغرائب النسب في الجسمانيّ أكثر ممّا فـي العـالم الروحـانيّ؟ والعـالم الجسمانيّ وما فيه من النسب واللطائف ظلّ لما فـي العـالم الروحـانيّ والعقلـيّ ورسوم حاصلة منها وهي الحقائق الأصليّة النوريّـة وجميـع الأنـواع الجسـمانيّة

---

١. الأنعام/١٨و ٦١

٢. حج: + تعالى.

٣. البروج/٢٠

٤. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٢٢/٣

فروع لها وحاصلة منها. وجميع أرباب الشرائع الإلهيّة والكاملين من إخوان التجريد يدّعون وجودها ويجزمون بثبوتها لابطريق البراهين والإقناعيّات، بل اعتمادهم في ذلك على المشاهدات والمكاشفات. سبحانك يا مبدعَ العجائب وصانعَ الغرائب ومفيضَ الجود وواهبَ الوجود! تلاشى الكلّ في أنوار جبروتك واضمحلّ في أضواء ملكوتك، لاإله إلّا أنت، إليك المصير».[1]

[عموم علمه تعالى بالكلّ]

قال: وتجرُّد ذاته بمعنى أنّه ليس بجسم ولاجسمانيّ حتّى يكون متعلّقاً بالمادّيّات، وأنّ جميع الأشياء مستندة إليه؛ لأنّه مبدأ المبادئ. فالكلّ بتقديره قاضٍ بكونه عالماً؛ إذ بداهة العقل حاكمة بأنّ صدور الأفعال المتقنة مستحيل عن الجاهل وأنّ التجرّد مستلزم للتعقّل وأنّ المختار يفعل بالقصد المسبوق بالعلم. ويستلزم ذلك عمومَ علمه بالكلّ؛ لأنّه يعقل ذاته بذاته؛ لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لها؛ إذ التجرّد والتعقّل متلازمان. فإذَن تعقّل ذاته مستلزم لتعقّل ما ورائه؛ من حيث إنّه علّة الكلّ، والعلم بالعلّة يقتضي العلم بالمعلول. وإلى هذا أشار بقوله: «والكلّ بتقديره، فكيف يجهله؟».

[علمه تعالى بذاته عين ذاته]

فإن قلت: إذا كان عالماً بذاته كانت هناك نسبة بينه وبين نفسه، والنسبة لاتقع إلّا /٥٤ ب/ بين متغايرين، فيلزم تكثّر ذاته المقدّسة؛ **قلت**: ليس التغاير حقيقيّاً حتّى ينافي الوحدة الحقيقيّة، بل التغاير اعتباريّ. فعلمه بذاته عين ذاته والتغاير

---

١. نفس المصدر: ٤٣٨/٣

بنوع من الاعتبار، وهو كافٍ في تحقّق النسبة، مع أنّه لازم على تقدير الصورة والإضافة. أمّا على ما حقّقناه من أنّ علمه كشفيّ حضوريّ لايحتاج إلى هذه التكلّفات؛ لأنّ علمه بذاته هو انكشاف ذاته لذاته، فلايحتاج إلى تغاير النسبة كانكشاف المشرقات بذاتها.

[مذهب المعلّم الأوّل في علمه تعالى]

أقول: «هذا إشارة إلى ما ذكره المعلّم الأوّل وأتباعه في بيان علم الواجب تعالى بذاته وبغيره. فقالوا: إنّ كلّ مجرّد قائم بذاته، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره. والواجب لذاته مجرّد عن المادّة، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره.

أمّا أنّ كلّ مجرّد قائم بذاته يجب أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره؛ فلأنّه ممكن أن يعقل سائر المعقولات، وكلّ ما أمكن أن يعقل سائر المعقولات أمكن أن تقارنه صور المعقولات، وكلّ ما كان كذلك فإمكان مقارنة المعقولات له لازم، وإلّا لزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع، وهو محال. وإذا كان كلّ مجرّد يمكن أن تقارنه صور المعقولات، وكلّ ما أمكن للمجرّد كان واجب الثبوت له وإلّا لكان موقوفاً على استعداد المادّة، فلايكون المجرّد مجرّداً، هذا خلف.

والتعقّل لمّا كان عبارة عن مقارنة صور المعقولات للعاقل، وكانت هذه المقارنة واجبة الوجود لكلّ مجرّد عن المادّة، كان كلّ مجرّد عاقلاً لغيره. وكلّ ما يعقل غيره فإنّه يعقل بالفعل متى شاء أنّ ذاته عاقلة لذلك الغير؛ لأنّ تعقّله لذلك الغير عبارة عن حصول ذلك الغير له وكونه متعقّلاً لذلك الحصول هو حصول الحصول له، ولامحالة أنّ حصول ذلك الغير له لاينفكّ من حصول ذلك الحصول له. وتعقّله أنّ ذاته عاقلة لذلك الغير عقل منه لذاته؛ لأنّ العلم بالتصديق علم بكلّ

واحد من الطرفين، وكلّ ما يعقل غيره يجب أن يعقل ذاته وكلّ مجرّد عن المادّة بالكلّيّة عاقل لذاته. وأنت قد عرفت أنّ الواجب لذاته مجرّد عن المادّة بالكلّيّة، قائم بذاته، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته ولما عداه من سائر المعقولات.

وهذه الحجّة إذا لوحظَت عُلم منها أنّها إنّما[١] تنتج أنّ الواجب لذاته إنّما يعقل الأشياء بحصول صورها في ذاته، فيلزم أن يكون محلّاً للصور العقليّة المقارنة له، وواجب الوجود لاتصحّ عليه مقارنة صورة أصلاً».[٢]

[مذهب آخر في كيفيّة علمه تعالى]

«ولهذا سلك آخرون منهم مسلكاً آخر، فقالوا: الواجب[٣] لذاته مجرّد عن المادّة قائم بذاته، فهو غير غائب عن ذاته، وكلّ ما كان كذلك فهو معقول لذاته من غير افتقار[٤] إلى أمر زائد يجعله معقولاً، بل هو معقول لذاته بذاته. ويلزم من كونه معقولاً لذاته أن يكون عاقلاً لذاته؛ إذ كلّ معقوليّة يستدعي عاقليّة. فيرجع حاصل عاقليّته ومعقوليّته إلى تجرّد ذاته عن المادّة وعدم غيبته عنها. ويلزم من ذلك /٥٥ أ/ أن يكون الواجب عاقليّته نفس معقوليّته، فهو لامحالة عقل وعاقل ومعقول باعتبارات ثلاثة. وهو ـ سبحانه ـ بسيط واحد غير متعدّد ولامتكثّر في الأعيان بوجه من الوجوه، وأمّا في الأذهان فيمكن التفصيل المذكور، وأنت تعرف أنّ عدم الغيبة والتجرّد عن المادّة أمر سلبيّ.

---

١. مر: ـ إنّما.
٢. نفس المصدر: ٤٧٦/٣
٣. حج: + الوجود.
٤. حج: افتقاره.

ثمّ قالوا: الواجب تعالى يعقل جميع الأشياء؛ لأنّه إذا عقل ذاته المقدّسة يلـزم أن يكون عاقلاً للوازم ذاته؛ لأنّ العلم بلوازم ذاته منطوٍ في تعقّله لذاته؛ فإنّ تعقّل الإنسانيّة مستلزم لتعقّل لوازمها على سبيل الانطواء في تعقّـل الـذات. فالواجـب لذاته يعلم ذاته ويعلم ما عداه من الأشـياء اللازمـة لذاتـه بانطوائهـا فـي علمـه بذاته».[1]

[وجه فساد هذا المذهب]

«وهذه الطريقة إنّما تدلّ على أنّه عالم بلوازم ذاته على سبيل الإجمال، مع أنّ هذه اللوازم كثيرة، وعلمه بذاته غير علمه بها وبكلّ واحد منها، ويكون علمه بها تبعاً لعلمه بذاته. ويلزم أن يكون فـي ذاتـه تعـدّد وكثـرة بحسـب تلـك اللـوازم المتكثّرة وذلك محال؛ لمخالفته للوحدة الذاتيّة».[2]

[طريقة أخرى في كيفيّة علمه تعالى]

«وسلك ثالث منهم مسلكاً آخر فقال: الواجب لذاته يعلم ذاتـه بذاتـه، ويعلـم سائر المعلومات بحصول صورها في ذاته اللازمة لها، وهي خارجة عـن حقيقـة ذاته تابعة لها لاداخلة فيها. ولمّا كانت ذاته علّة للكثرة لزم تعقّـل الكثـرة بسـبب تعقّله لذاته؛ لأنّها معلول لازم لذاته. فصورها المعقولة معلولاته ولوازمـه متـأخّرة عن ذاته تأخّرَ المعلول عن العلّة، فلاتتقوّم ذاته بتلك اللوازم، بل هي واحدة فـي ذاتها. وتكثّر هذه اللوازم لايقدح في وحدة علّتها، فلاتزول وحدة الواجب بكثـرة

---

١. نفس المصدر: ٤٧٩/٣

٢. نفس المصدر: ٤٨٢/٣

الصور المتقرّرة في ذاته».[١]

[وجه فساد هذه الطريقة]

وهذه ـ كما تراه ـ أسخف من الأوّلَين ولزوم التعدّد والتكثّر فيه ظاهر، بل ويلزم منه أن يكون واجب الوجود تعالى محلّاً للأعراض المتكثّرة؛ لأنّ تلك اللوازم أعراض؛ لأنّها صور قائمة بغيرها. ويلزم منه كونه فاعلاً وقابلاً وذلك هو عين التعدّد والتكثّر. فهذه طرق القوم وحاصل أفكارهم وهي كما ترى لاتسمن ولاتغني من جوع[٢].

[مسلك شيخ الإشراق في كيفيّة علمه تعالى]

ولبعض أهل الإشراق من المتأخّرين[٣] طريقة حسنة لطيفة هي محض الحقّ[٤] ونفس الصدق، بل هي من العلم المخزون والسرّ المصون الذي لايطّلع عليه إلّا الأقلّون. حصلها هذا الشيخ بطريق الإشراق والكشف الذوقيّ، ثمّ أفادها من تأخّر عنه[٥] ـ جزاه اللّه خيراً ـ وهي:

أنّ العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود، وكلّ ما هو كمال

---

١. نفس المصدر: ٤٨٣/٣

٢. مقتبس من: الغاشية/٧

٣. وهو الشيخ شهاب الدين السهرورديّ، كما في: رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٨٨/٣

٤. هامش حج: فيض الحقّ من علم الواجب تعالى، اللّهمّ إلّا أن أراد بكونه محض الحقّ كونه فيض الحقّ عند القائل به لا في نفس الأمر. كيف لا؟ وفيض الحقّ في علمه تعالى بالأشياء هو القول بكون بسيط الحقيقة كلّ الأشياء بوجه أشرف وبضرب أعلى، وأنّى هذا من ذاك؟ هذا ليس بشيء وفيه أشياء. «نوريّ قدّس سرّه».

٥. وهو الشيخ شمس الدين الشهرزوريّ، كما في: نفس المصدر: ٤٨٨/٣

مطلق للموجود لايمتنع على الواجب لذاته، ينتج من الأوّل: العلم لايمتنع على الواجب لذاته. وكلّ ما لايمتنع عليه يجب له؛ إذ لاقوّة إمكانيّة فيه، فالواجب لمّا كان أولى بكلّ كمال ـ لأنّه التمام وفوق التمام ـ فهو يدرك ذاته بذاته، لابأمر زائد على ذاته، ويدرك جميع الأشياء بالإشراق الحضوريّ. والعلم الإشراقيّ يكفي فيه مجرّد الإضافة /٥٥ ب/ أعني حضور المدرَك حضوراً إشراقيّاً. فالواجب ـ تقدّست أسماؤه ـ يدرك ذاته بذاته؛ لتجرّده عن المادّة؛ لأنّه الوجود البحت، ويدرك غيره بحضوره له؛ لأنّ الإدراك بقدر التجرّد والحضور والتسلّط، والواجب لذاته أشدّ تجرّداً من كلّ مجرّد عن المادّة وتسلّطه على الأشياء وقهره لها أعظم من كلّ تسلّط، فهو أشدّ الأشياء إدراكاً لذاته ولغيره، والأشياء حاضرة له أعظم وأقوى من كلّ حضور؛ لأنّه مبدأ الكلّ ومتسلّط[1] عليه لقوّته الغير المتناهية أشدَّ تسلّط.

فمبدئيّته للأشياء التسلّطيّة بالقوّة النوريّة هي الموجبة لحضور الأشياء له، وليس في الوجود إلّا ذاته ولوازم ذاته، فلايكون غائباً عنها ولا عن لوازمها، وذلك هو عين إدراكه لها. فهو محيط بجميع الأشياء على اختلاف مراتبها وأحوالها على سبيل الحضور، سواء كان الحاضر مادّيّاً أو مجرّداً عنها، ثابتاً أو غير ثابت. وكذلك جميع الحادثات الماضية والمستقبلة؛ لأنّ الإحاطة الإشراقيّة غير مختصّة بشيء دون شيء، بل هي عامّة للكلّ من المبادئ وما فيها من الصور، فإدراكه وإحاطته أشدّ وأقوى من كلّ إدراك وإحاطة، ﴿**وَما يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّماءِ**﴾[2].

ولمّا كان ذلك الإدراك لابصورة بل بالحضور الإشراقيّ وكانت السلوب والإضافات المحضة جائزين في حقّه، فإذا عَلم شيئاً بذلك الحضور كان له إضافة مبدئيّة إليه. فإذا بطلت صورته بطلت تلك الإضافة إليه، ولايلزم من بطلانها تغيّره[3]؛ إذ لايلزم من تغيّر الإضافات المحضة تغيّر المضاف إليه،

١. حج (خ ل): مسلّط.
٢. يونس عليه السلام/٦١
٣. مر: تغيّر.

كانتقال ما على اليمين إلى اليسار[١].

وكذا الكلام في العلم بالأشياء الزمانيّة، لايلزم من تغيّرها تغيّر علمه ولاتبدّل صور في ذاته؛ لأنّ علمه بها لابالصورة والمثال، بل كما عرفت أنّه بالإشراق الحضوريّ التسلّطيّ على ذوات الأشياء. فبطلان بعضها إنّما يتبدّل به الإضافة التي إليه، ولايتغيّر الشيء بتغيّر الإضافات المحضة.

فتحقّق[٢] أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته ظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء هو كونها ظاهرة له بذواتها ومتعلّقاتها؛ لعدم الحجاب وهو أمر سلبيّ. فنور الأنوار بقوّة تسلّطه على الأشياء وشدّة قهره لها بالقوّة النوريّة تكون ظاهرة وحاضرة له ظهوراً وحضوراً لاأتمَّ ولاأعلى ولاأكملَ منه، ولايحجبه شيء عن شيء. فعلمه وبصره واحد، وعلمه بذاته هو حياته ولاتزيد حياته على ذاته النوريّة. ونوريّته هي نفس قدرته؛ لأنّ النور فيّاض لذاته، وجميع صفات الكمال والمجد والمدح كالعلم والقدرة والحياة والإرادة وغيرها هي نفس ذاته؛ لما يأتي.

وهذه الطريقة اللطيفة ما سبقه إليها أحد، وهي طريقة لامزيد عليها في هذه المسألة[٣]، /٥٦ أ/ لكنّها لاتتمّ معرفتها إلّا بعد معرفة الإنسان نفسه. ثمّ يترقّى من علم النفس إلى كيفيّة علم الواجب ومعرفة المبادئ العقليّة. وذلك

---

١. هامش حج: كلّ ذلك كفر وزندقة وإن كان مسلّماً عند أفاضل من الناس، ولكن أنت يا طالب الحقيقة! انظر إلى ما قال، لا إلى من قال. ألاترى أنّ تغيّر الإضافات لايتصوّر إلّا بتغيّر أحد طرفَي الإضافة؟ ويلزم على ما توهّمه تغيّر الصور العلميّة التي هي أعيان ذوات الأشياء. فبفناء الأشياء يزول علمه ويصير حاملاً للجهل البسيط، وهو كما ترى.

اللّهمّ إلّا أن يؤول عن ظاهره إلى ما حقّقه أصحاب التحقيق في العلم الحضوريّ، ومع هذا لايسمن ولايغني من جوع في العلم الكماليّ الذي يجب أن يتحقّق في مرتبة ذاته ـ سبحانه ـ قبل مرتبة وجودات الأشياء، فافهم. «نوريّ قدّس سرّه».

٢. حج: فيتحقّق.

٣. هامش حج: بل الطريقة كفر وزندقة. «اي مگس عرصه ي سيمرغ نه جولانگه توست». «نوريّ قدّس سرّه».

يحتاج إلى خلوات ورياضات يتجلّى بها النور النفسيّ لذاته، فيظهر ظهوراً أتمّ من ظهور الشمس، فيظهر بظهوره أمور أخرى غير هذه المسألة من المهمّات.[١]

[مذهب الشيخ الرئيس في كيفيّة علمه تعالى]

«وأمّا الشيخ ابن سينا فإنّه لمّا لم يصل إلى هذه الدرجة كاع[٢] في كيفيّة علم الواجب؛ لأنّه كان عنده بالصور. فتحيّر فتارةً قال: إنّ تلك الصور لايجوز أن تكون في ذاته؛ لئلّا تتكثّر ذاته الوحدانيّة، وتارةً يجعلها في بعض الموجودات، وتارةً قال: إنّها في صُقع من الربوبيّة[٣ و٤] ولاأفهم هذا الصقع، وتارةً يلتزم أنّها في ذات الحقّ[٥] ولايلزم تكثّره[٦]؛ لأنّها خارجة عنه لاحقة له[٧].

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٩٨/٣

٢. هامش حج: أي انحرف.

٣. هامش حج: لذلك الصقع مراتب مترتّبة. أوّلاً في عالم الواحديّة وصُقعها الذي هو بعد مرتبة حضرة الأحديّة التي هي صقع حضرة الذات الأقدس تعالى، وصقع الواحديّة صقع عالم الأسماء المصقولة، وصقع الأعيان أيضاً تبعاً لتلك الأسماء، ثمّ صقع العقل الكلّ الكلّيّ المحمّديّ المسمّى بالدرّة البيضاء، ثمّ صقع اللوح المحفوظ من التغيّرات والتصرّفات، ثمّ صقع لوح القدر المتعيّن في وجه من الاعتبار، ثمّ صقع القضاء بعد القدر، ثمّ الإمضاء، كلّ ذلك من مراتب الربوبيّة. «نوريّ قدّس سرّه».

٤. الشفاء، الإلهيّات: ٣٦٥

٥. هامش حج: هذا الالتزام منه لو كان قائلاً بكون بسيط الحقيقة كلّ الأشياء بوجه أعلى ـ وعليه يدور فلك العلم الكماليّ بالأشياء وقبل إيجادها ـ لكان مستقيماً؛ فإنّه يتضمّن الإجمال في عين التفصيل. ومرتبة هذا النحو من العلم وهو العلم الكماليّ الذاتيّ إنّما هي مرتبة حضرة الأحديّة المسمّاة بأزل الآزال، فأحسن التأمّل. «نوريّ قدّس سرّه».

٦. حج: تكثّر.

٧. شرح الإشارات والتنبيهات: ٢٩٨/٣

وكلّ هذا خبط لاحاصل له[١]».[٢]

[مذهب الخواجه نصير الدين في كيفيّة علمه تعالى]

«ولهذا أنّ الإمام نصير الدين في *شرحه للإشارات* عدل عن هذا الطريق واختار فيه طريقاً مناسباً للطريقة الإشراقيّة، إلّا أنّه أثبت الصور في الجواهر العقليّة وخصوصاً في العقل الأوّل. وحاصل ما ذكره أنّه قال:

[مقدّمة في بيان كيفيّة علمنا]

إنّ كلّ عاقل لايفتقر في إدراكه لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو، وكذلك لايفتقر في إدراكه إلى ما يصدر عن ذاته إلى غير صورة ذلك الصادر الذي هو بها هو؛ فإنّك تعرف أنّ الأمور الغائبة عنّا إنّما ندركها ونستحضرها بصورها. فتلك الصور صادرة عنّا بمشاركة الذي هو المفارق غيرنا[٣]، ومع ذلك فإنّا نعقلها بذاتها لابصورة أخرى؛ لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهاية.

فإذا كنّا ندرك تلك الصور بذاتها كما ندرك غيرها مع أنّها لم تصدر عنّا إلّا بمشاركة الغير، فالواجب لذاته ـ وهو الذي صدر عنه جميع الموجودات من غير مشاركة الغير ـ أولى أن لايفتقر في إدراكها إلى غير ذاته المعيّنة. فليس من شرط كلّ تعقّل أن يكون المدرِك محلّاً للصور المتعقّلة. فقد عرفت أنّ كلّ واحد منّا يدرك ذاته والأشياء الحاضرة له لابصورة ومثال حالّة فينا، بل كوننا محلّاً لتلك الصور هو شرط في حصول تلك الصور.

---

١. هامش حج: هذه الكلّيّة خبط لاحاصل له. كيف لا؟ وهو لايمكنه أن يتصوّر ويصوّر مراد الشيخ الرئيس من هذه الوجوه التي نقلها عنه. ومثَل التصديق من دون التصوّر مشهور وفي ألسنة طلّاب العلوم مذكور.

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٠٠/٣

٣. مر، حج: لمشاركة غيرنا.

وأمّا بطريق آخر غير الحلول فينا أوجب حصول التعقّل، ولاشكّ في أنّ حصول الشيء لعلّته الفاعليّة ليس بدون حصوله لعلّته القابليّة في كونه حاصلاً لغيره. فإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الذات العاقلة لذاتها عاقلة لجميع معلولاتها الذاتيّة وحاصلة لها من غير أن تحلّ فيه.

[كيفيّة علمه تعالى]

وإذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم أنّ الواجب لذاته لمّا لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته تغاير، بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته في الوجود، فكذلك لاتغاير بين وجود المعقول[1] الأوّل وبين تعقّل الواجب له؛ لأنّ ذاته لمّا كانت علّة لذات المعلول الأوّل فتعقّله لذاته علّة لتعقّل معلوله الأوّل، وكان اتّحاد العلّتين في الوجود ـ أعني ذات الواجب لذاته وعقله لذاته ـ شيئاً واحداً /٥٦ ب/ في الوجود، مع أنّ تغايرهما الاعتباريّ علّة لاتّحاد معلولهما في الوجود ـ أعني المعلول الأوّل وتعقّل الواجب له ـ اللذين هما شيء واحد في الوجود مع تغايرهما الاعتباريّ أيضاً. وحينئذٍ يكون تعقّل الواجب لذاته لمعلوله الأوّل نفسَ وجوده، من غير أن يحتاج إلى حصول صورة مستأنفة تحلّ في[2] ذاته تعالى.

وقد عرفت أنّ كلّ مجرّد يعقل ذاته وغيره من المجرّدات، والجواهر العقليّة تعقل ما ليست معلولات لها؛ لحصول صورها فيها وتعقل الواجب لذاته أيضاً. فجميع صور الموجودات الكلّيّة والجزئيّة حاصلة فيها والواجب لذاته علّة لجميعها. فهو يعقل جميع تلك الجواهر العقليّة مع الصور التي فيها لابصور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر والصور. وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة، فإذَن ﴿**لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَلا فِي الأرْضِ**﴾[3].[4]

---

١. حج (خ ل): المعلول.

٢. حج: ـ في.

٣. سبأ/٣

٤. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣٠٤/٣

ثمّ قال:

وإذا حقّقت هذا الأصل وبسطته ظهرت لك كيفيّة إحاطتـه تعـالى بجميـع الموجودات الكلّيّة والجزئيّة. و﴿**ذلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ**﴾[1].[2]

فهذا حاصل ما ذكره هذا الرجل.

[مذهب الكنديّ في علمه تعالى بالجزئيّات]

وقد أشار إلى هذا يعقوب بن اسحاق الكنديّ بقوله:

إذا كانت العلّة الأولى متّصلة بنا لفيضه علينا وكنّا غير متّصلين بـه إلّا مـن جهة الإفاضة، فقد يمكن فينا ملاحظتنا على قدر ما يمكـن المفـاض عليـه أن يلحظ الفائض. فيجب أن لاينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له؛ لأنّهـا أعزز وأوفر وأشدّ استغراقاً لنا. وإذا كان الأمر كذلك فقد بعد عـن الحـقّ بعـداً كثيراً من ظنّ أنّ العلّة الأولى لاتعلم الجزئيّات.

[الموافقة والمخالفة بين مذهبَي شيخ الإشراق والخواجة]

وأنت إذا تأمّلت الطريقة التي نقلناها عن الشيخ الإلهيّ[3] عرفت أنّهـا الطريقـة

---

١. المائدة/٥٤؛ الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

٢. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣٠٧/٣

٣. هامش حج: لعَمر الحبيب أنّ هذه الطريقة لهي طريقة أجلّة الســلّاك مـن أربـاب الكشـف والشهود عمّن سبقه في الوصول إلى القول بهذه الطريقة. وهذه الطريقة وإن كانـت بأبعـد عندهم غاية درجة التحقيق ولايتصوّر زعمهم في هذه المسـألة الصـعبة المستصـعبة جـدّاً تحقيقاً أتمّ وأكمل، لكنّها درجة في غاية الكمال مع بلوغها في باب علم اللّه الغير الكماليّ المسمّى بالعلم الفعليّ الذي مرتبته مرتبة الصنع، بـل مرتبـة المصـنوعات التـي وجوداتهـا فائضة عن ذات الحقّ تعالى، مرتّبة على إيجاده تعالى إيّاها غير بالغـة ذُروة حـقّ التحقيـق بالإيمان والتصديق به في باب العلم الكماليّ الذاتيّ الذي هو عين مرتبة كنه ذاته الأحـديّ قبل الصنع والإبداع، فضلاً عن قبليّته وتقدّمه عن وجودات المصنوعات.

←

التي ليس وراءها طريقة أخرى، وهي التي يقول بصحّتها كلّ من سلك سبيل اللّه

والحقّ كون ذلك العلم الكماليّ الذي هو عين مرتبة حضرة ذاته الأقدس قبل إيجاد الأشياء هو الصعب المستصعب الذي لايحتمله إلّا ملَك مقرّب أو نبيّ مرسل أو مؤمن امتحن اللّه قلبه للإيمان [مقبس ممّا روي عن أمير المؤمنين وعن الصادقين عليهما السلام في بحار الأنوار: ١٩١/٢، ١٠٢/٦٤؛ بصائر الدرجات:٢٢؛ روضة الواعظين: ٢١١/١؛ غرر الحكم: ١١٥]، وهو الحريّ بالتحقيق عند أساطين الحكمة وسلاطين مُلك المعرفة بأن يسمّى بالتحقيق الأتمّ والمشرب الأصفى الذي هو مشرب آل الخاتم صلى الله عليه وآله ومشرب شيعتهم الذي هم أشعّتهم من أولياء الحكمة.

وحلّ عقدة حصول ذلك العلم الكماليّ في مرتبة أزل الآزال قبل مرتبة صبح الأزل المسمّى بالأزل الثاني وبمرتبة «فأحببتُ أن أعرف» وهو مرتبة قوله ﴿**كُنْ**﴾ قبل كون منحصر بدرك أمّ المعارف الإلهيّة والمسائل الولويّة المعروفة بالكثرة في الوحدة والمسمّاة بكون بسيط الحقيقة كلّ الأشياء بوجه أشرف وضرب أعلى قبل إيجاد الأشياء وبدون الوصول إلى حقّ تحقيق هذه المسألة المسمّاة بأمّ المسائل كلّها لايتيسّر لأحد ـ كائناً من كان ـ القول بذلك العلم الكماليّ الذي هو قطب فلك الإيجاد، وذلك العلم هو العلم الإجماليّ البسيط المحيط في عين كشف تفاصيل الأشياء على وجه آكد وأقوى من باب الكشف التفصيليّ من الكشف التفصيليّ الذي قال به شيخ الإشراق في مرتبة وجود الأشياء وسمّاه وتبعه كلّ من تبعه في التسمية، والقول بها بالعلم الحضوريّ الإشراقيّ ومبناه على شهود الوحدة في الكثرة وهو التوحيد الوجوديّ الذي قال به المحقّقون من العرفاء.

ومسألة الوحدة عند أساطين الحكمة من فروع مسألة الكثرة في الوحدة المسمّاة بأمّ المعارف والمسائل كلّها أصولها وفروعها. وكلّ من لم يبالي حقّ حقيقة هذه المسألة الأتمّيّة التي هي أمّ الأمّهات وأسطقس الأسطقسات في الدين المبين لم يمكن أن يكون على بصيرة في أصول الدين. وبالجملة أنّ القول بالعلم الحضوريّ الإشراقيّ وباب العلم الفعليّ العينيّ الكماليّ حقّاً بحتاً في مقامه ومحلّه، ولكنّه غير مفيد في أصل الأصول وأسطقس الأسطقسات وعنصر العناصر في علم الدين. «يك نكته از اين دفتر، گفتيم وهمين باشد». «نوريّ قدس سره».

وكوشف ببعض الأنوار الإلهيّـة. وهـذه الطريقـة الأخـرى التـي ذكرهـا الشـارح المذكور أجود من سائر الطرق التـي ذكرهـا المشّـاؤون، إلّا أنّـا إذا قابلنـا هـذه الطريقة بالطريقة الصحيحة التي للشيخ الإلهيّ وافقها في شيء وخالفها في شيء.

أمّا الموافقة فتعرفها من معرفتك لتلك الطريقة.

وأمّا المخالفة فإثباته لجميع صور الموجودات في الجواهر العقليّة. وأنت قـد عرفت من تلك الطريقة أنّ الجواهر العقليّة يعرف كلّ واحـد منهـا ذاتهـا بـذاتها وتدرك جميع الموجودات الباقية بالإشراق الحضوريّ من غير أن يكون في شيء منها صورة أو أثر. ثمّ إنّك قد عرفت أنّ الواجب لذاته والمبادئ العقليّة كما تدرك المجرّدات العقليّة بالإشراق الحضوريّ تدرك الأمور المادّيّة بالإشراق الحضـوريّ أيضاً، من غير أن تدركها بالصور الحاصلة في المبادئ العقليّـة. وبالجملـة فهـذه الطريقة أصلح الطرق المذكورة في كيفيّة علم الواجب».[1]

[المفاسد اللازمة من إثبات الصور في ذاته تعالى]

«واعلم أنّ الإمام /٥٧ أ/ نصير الدين ـ قدّست نفسه ـ لمّا تفطّـن فـي *شـرحه للإشارات*[2] بأنّ إثبات الصور في ذاته تعالى قول فاسد ومعتقَد رديء يلزم منه أن يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً، وكونه موصوفاً بصفات حقيقيّـة غيـر إضـافيّة ولاسلبيّة، وأن يكون محـلّاً لمعلوماته الكثيرة الممكنة الوجود، وأن يكون معلوله الأوّل غير مباين لذاته، وأن لايوجد شيئاً ممّا يباينه إلّا بتوسّط الصور الحالّـة فـي

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٠٤/٣

٢. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣٠٤/٣

ذاته، وكلّ هذه ممّا يخالف مذاهب الحكماء الأقدمين ممّن يقول بنفي العلم عنه حذراً من التكثّر، ويخالف أيضاً مذهب أفلاطون الإلهيّ في قوله بقيام الصور المعقولة بذاتها حذراً من ارتكاب أمثال هذا، ويخالف ظواهر مذاهب المشّائيّين القائلين باتّحاد العاقل بالمعقول، فهؤلاء كلّهم إنّما ارتكبوا هذه المحالات هرباً من القول بحلول الصور في ذات الواجب الحقّ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.[1]

[تدقيق في موضعين من كلام الخواجة]

فهذا حاصل ما ذكره الإمام في شرحه. وجميع ما ذكره صحيح إلّا موضعين؛ فإنّ فيهما نظر.

أحدهما: قوله: «إنّه يلزم من حلول الصور في ذاته أن يكون المعلول الأوّل غير مباين لذاته»؛ فإنّ القائلين بأنّ العلم الربّانيّ بالصور يقولون بأنّ صور جميع الموجودات في ذاته، مع مباينة ذواتها لذاته المقدّسة، وإن كان الحقّ أنّ جميع الموجودات الممكنة غير داخلة في ذاته ولامباينة لذاته، كما قال الصوفيّ: لابون ولاصلة.[2]

وثانيهما: قوله: «إنّ أفلاطون الإلهيّ العظيم القدر يقول بقيام الصور المعقولة بذاتها»، فمراد أفلاطون من ذلك إثبات أرباب الأصنام[3] النوعيّة؛ فإنّه يقول: إنّ كلّ

---

١. مقتبس من: الإسراء/٤٣

٢. شعر منقول عن الحلّاج:

الحمد للّه لابون ولاصلة   هذا مقام لنا معنى معاينة

راجع: الألواح العماديّة: ٨٥

٣. تش (خ ل): الأجسام.

نوع من الأنواع الجرميّة ـ بسائطها ومركّباتها ـ له ربّ نوع هو عقل مجرّد قائم لذاته. فالمعقول من كلّ نوع هو ذلك العقل القائم بذاته، لا أنّ للعقول صورة عرضيّة ومثال قائم بذاته. ولهذا تحقيق وسرّ أكثر من هذا، لعلّ البارئ ـ جلّ وعلا ـ يوفّق لإتمامه بكرمه وحسن عنايته، إنّه على ما يشاء قدير».[1]

❊ ❊ ❊

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٠٢/٣

[علمه تعالى بالجزئيّات الزمانيّة]

قوله: والقول باستحالة التعلّق بالجزئيّات الزمانيّة ـ لتغيّرها، فيستلزم تغيّر العلم؛ لأنّه صورة، فتغيّر الذات؛ لأنّها نفسها ـ جهل نشأ من عدم الاطّلاع على حقيقة علمه؛ إذ هو انكشاف الأشياء. والتغيّر والتبدّل فيها باعتبار وقوعها تحت حيطة الزمان، ومن لاحظها واقعة فيه، والحقّ تعالى وتقدّس عن الزمان، فلاتغيّر ولاتبدّل عنده، بل جميعها عنده كالشيء الواحد، فلاتغيّر ولاتبدّل بالنسبة إلى حيطته.

[إنكار تعلّق علمه تعالى بالجزئيّات الزمانيّة]

قال: أشار بهذا إلى جواب ما ذكر عن بعض الفلاسفة من إنكار تعلّق علمه بالجزئيّات الزمانيّة، نظراً إلى أنّ العلم صورة مساوية للمعلوم في العالِم، وحينئذٍ متى تعلّق بالمتغيّرات تغيّرت الصورة بتغيّرها؛ لوجوب المطابقة فيه، وإلّا لم يكن علماً. ومتى تغيّرت الصورة تغيّرت الذات؛ لأنّ علمه عين ذاته، وذلك مستلزم للإمكان أو تكثّر الصور وتبدّلها.

و[1] هذه الشبهة تحيَّر كثير /٥٧ ب/ من المتكلّمين في ردّها حتّى التزم بعضهم بأنّ العلم في الحال علم بالاستقبال، وقال: إنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد هو العلم به إذا وجد.

---

١. مر، حج: + في.

[جواب المحقّقين عن الإشكال]

وأجاب أكثر المحقّقين بأنّ التغيّر والتبدّل إنّما هو في الإضافات العارضة بواسطة تغيّر المعلومات إذا كان ذلك العلم يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات؛ لأنّ هذا التغيّر لايوجب التغيّر في ذات العاقل، كما أنّ تغيّر المقدور لايوجب تغيّر القدرة. نعم! العلم المتجدّد الذي هو صورة متقرّرة في العالِم يكون مقتضياً لإضافته إلى معلومه المعيّن، ويتغيّر بتغيّره، ولايلزم من ذلك تغيّر مَن له الصورة.

[مفاسد هذا الجواب]

وأنت إذا حقّقت ذلك عرفت ما فيه من شوب الكثرة والتزام الصور المتعاقبة والإضافات المتعدّدة وزيادة العلم، وكلّ ذلك لايرضى به من له ذوق سليم.

[تصحيح هذا الجواب المشهور]

أقول: وإن شئت تصحيح هذا الجواب المشهور على ما يوافق قواعد القائلين بعدم زيادة الصفات فقل: إنّه لمّا لم يكن عند أهل التحقيق ثَمَّ إلّا الوجود المطلق العريّ عن القيود، البريّ عن الأمثال والأضداد والإضافات، وأن لاوجود في الحقيقة غيره وأنّ الماهيّات الخارجيّة لم تشمّ رائحة الوجود فضلاً عن الوجود وإنّما لها نسب إلى الوجود المطلق، فتلك النسب غير معلومة الحقائق ـ على ما تقدّمت الإشارة إليه في بحث الوجود ـ فلاحِظ ما قرّرناه هناك. واعرف أنّه لاشيء غير ذات الوجود وحقيقته التي جميع الأشياء تحت قهره العليّ، فكلّها منكشفة له وبه؛ لأنّها إنّما ظهرت به، فكيف تخفى عنه؟ وهي الظاهرة به، الخفيّة في نفسها لولا فيض نوره وإشراقه عليها. فكلّها ظاهرة له بلاقيام صورة ولاحلول إضافة ولاصفة هي علم قائم بعالِم، بل لها بذلك الانكشاف نسب إلى تلك

الحقيقة غير معلومة بكنهها. ومتى تغيّر شيء من تلك الأشياء تغيّرت نسبته إلى الذات[١]، بل عدمت وحصلت نسبة أخرى. والذات الحقيقيّة قائمة غير متغيّرة ولامتبدّلة، بل هي على الوحدة الصرفة والقيام الدائم التامّ الذي لايتغيّر بشيء من الأحوال، كما أنّ الشيء الذي له نسبة الظهور إلى الوجود المطلق إذا عدم أو تغيّر لايستلزم تغيّر الوجود بتغيّر الشيء وبعدم نسبته. وذلك لايضرّ بالنسبة إلى الوجود في شيء البتّة، كما يتغيّر ما على يمينك إلى يسارك؛ فإنّ التغيير بالنسبة إلى الشيء الذي على اليمين واليسار لابالنسبة إليك ولا إلى ذاتك. فافهم ذلك[٢] وتحقّقه؛ فإنّه بحث دقيق به تعرف قوّة الجواب المذكور، إلّا أنّه إنّما يتكرّر بالعبارات.

[العلم الكشفيّ الإلهيّ محيط بجميع العلل والمعلولات]

قال: فاعرج عن هذه المرتبة واعتبِر العلمَ الذي تقدّم عندك معناه والامتدادَ الزمانيّ الذي هو شأن واحد من الأزل إلى الأبد مع ما ينطبق عليه من الحوادث /٥٨ أ/ المتجدّدة، فهو عندك بمنزلة الخطّ الواحد الذي لاقسمة فيه. واعتبِر العلمَ الكشفيّ المتعلّق بتلك الجملة تجده محيطاً بجميع العلل والمعلولات الواقعة في سلسلة الزمان. فإن لاحظت التعاقب فأمعنت النظر تجد التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الخطّ وامتداده، وغيبوبتها إنّما هو باعتبار الزمانيّات الواقعة تحت حيطته. فأمّا من تعالى عنه فلاتعاقب بالنسبة إليه؛ لكونه متعالياً عن حيطة الزمان.

---

١. هامش حج: فيه ما فيه من الكفر والزندقة الظاهرة.
٢. حج: + لجميعه.

فجميع الأشياء متساوية بالنسبة إليه متحاذية في الحضور لديه. جلّ ربّنا عن الصباح والمساء وتعالى عن الإحاطة بالأشياء من تحت الأشياء.

فإذا جعلت ذلك سُلّماً لك، تحقّقت أنّ ما قاله أهل هذه الجهالة في غاية السقوط. شبّه ذلك بامتداد مختلفة[١] أجزاؤه في اللون أمررته بمحاذاة حدقة سليمة محيطة بجميعه. أليس تبدّله وتغيّره لايوجب تغيّراً وتبدّلاً بالنسبة إلى تلك الحدقة لقوّة إحاطتها؟ فلو أمررته بمحاذاة حدقة صغيرة تضيق عن إدراك جميعه وجدته متعاقبَ الحضور لديها متغيّراً متبدّلاً بالنسبة إليها؛ لضيق حدقتها عن إدراكه إلّا على ذلك الوجه، فاعتبروا يا أولي الأبصار[٢]!

❊ ❊ ❊

١. مر: تختلف.
٢. مر، حج: الألباب.

[معنى كونه تعالى مريداً]

قوله: وباعتبار تحقّق اتّصافه بهما عُلم أنّه حيّ بهذا المعنى؛ لاستحالة اتّصاف غير الحيّ بهما. ولمّا اقتضت عنايته ربطَ المسبّبات بأسبابها كان إيجاد بعض[1] الأشياء في بعض الأوقات مستلزماً لوجود تلك العناية. وإيجاد الآثار على مقتضى كمالها اللائق بها بحسب تلك العناية، ويعبّر عنها بالإرادة. وأمّا الكراهة فلِوُرودها من النقل متعلّقة بأفعال غيره، فمعناها إذَن وقوع تلك الأفعال لا على ما يلائم العناية.

قال: إشارة إلى إثبات كونه تعالى مريداً. ولمّا كان إثبات الإرادة ـ على ما هو المشهور بين القوم ـ من أنّ الأشياء تخصّصت بالإيجاد في الأوقات المعيّنة، وكان ذلك التخصيص مُحوِجاً إلى مخصّص؛ لاستحالته بدونه؛ لتساويها بالنسبة إلى قدرته، وكان ذلك المخصّص ليس هو القدرة ولاالعلم المطلق؛ لتساويهما، وجب أن يكون علماً خاصّاً متعلّقاً بمصلحة الإيجاد والترك، هو الإرادة والكراهة. فهما علم خاصّ متعلّق بتلك المصلحة بالوقت المعيّن ـ على ما قرّره محقّقوهم ـ

[مذاهب أخر في معنى كونه تعالى مريداً]

والتزم آخَرون بإثبات معنىً قديم زائد على العلم به يحصل التخصيص.

---

١. مو: ـ بعض.

وآخَرون قالوا بحدوثه حذراً عن قِدم المراد، وإنّه لامحلّ له. وارتكبوا[١] تكلّفاتٍ خارجةً عن سُنَنِ التحقيق؛ لاشتمالها على شوب[٢] الكثرة الغير اللائقة للواحد الحقيقيّ المتنزّه[٣] عن تبدّل الحالات، المتعالي عن الاتّصاف بها. وأنت خبير بأنّ إثبات الإرادة بهذا النوع مستلزم لتبدّل حالات متغايرة متغيّرة بسبب تعلّقها بمقتضياتها، فوجب العدول عن هذه المزالق.

[رأي المصنّف في معنى إرادته تعالى]

ولهذا أثبتهما على ما ظهر له في لوح العقل المنتقش[٤] بقلم الأفكار المتعالية عن اختلاط الأوهام، بأنّه قد ثبت أنّ جميع الأشياء منكشفة لذاته بذاته لابشيء قائم /٥٨ ب/ بذاته، وأنّها في ذلك الانكشاف متساوية في الحضور لديه بالكشف الواحد، وأنّ ذاته علّة لجميع الأشياء. واقتضت عنايته الأزليّة ـ التي هي إيجاد الأشياء على ما هي عليه على أتمّ ما ينبغي لها من الكمال اللائق بذواتها ـ ارتباطَ جميع المنكشفات بعضها ببعض بالمسبّبيّة والسببيّة، بحيث يكون فيضه عليها باعتبار تهيّئ تلك الأسباب لاقتضاء المسبّبات بواسطة تلك العناية التي هي مع كلّ ذرّة من ذرّاتها كان فيض وجود بعض الأشياء في بعض الأوقات الملاحظة للمخاطبين بها مستلزماً لتحقّق تلك العناية عند تلك الملاحظة لذلك الفيض. فإيجاد تلك الآثار الحاصلة عن الأسباب بسبب العناية على مقتضى الكمال اللائق

---

١. تش، مر: ـ وارتكبوا.
٢. حج: ثبوت.
٣. حج: المنزّه.
٤. حج: المنقّش.

لها بمقتضى العناية مستلزم لملاحظتها عندها[1]، ويعبّر عنها بلسان الشرع بالإرادة. فهو تعالى مريد لابتجدّد أمر ولابتعلّق علم هو صورة بذي صورة متجدّد في وقت؛ إذ لاوقت هناك. فالكلّ على الترتيب النظميّ والتأليف الحقيقيّ كالشيء الواحد الحاضر في الكشف الذاتيّ الأزليّ الذي لايتغيّر ولايتبدّل.

[رأي المصنّف في معنى كراهته تعالى]

ولمّا أثبت الإرادةَ على هذا النوع أشار إلى الكراهة، ولمّا لم يكن للعقل مجال في تحقّق معناها له تعالى؛ لما فيه من تغيّر حال وتبدّل تصرّف وتكثّر صور وتغاير اعتبارات لايليق بجناب القدس، وورد في الشرع المطهّر النهي عن إيقاع بعض الأفعال كانت تلك المنهيّات في وقوعها عن أسبابها غير ملائمة لمقتضى العناية[2]، فيتعلّق النهي بها. والشرع سمّى ذلك كراهة؛ إذ النهي مستلزم لها بحسب الدلالة العقليّة، فيصحّ أن يقال كارهاً بذلك الاعتبار، لا أنّ هناك حالاً أوجبت تغيّراً أو تبدّلاً.

[تنزُّه إرادته وكراهته تعالى عن تغيّر الإضافات]

وحينئذٍ جاز أن يقال: إنّ ورودَ الأمر بإيجاد بعض الأفعال دالٌّ على أنّها ملائمة لمقتضى العناية؛ لاشتمالها على نوع كمال لائق للإيجاد الأكمليّ، فتعلّقت

---

١. هامش حج: فإنّ الفيض الجوديّ الحاصل عنه الأسباب المهيّئة لمسبّباتها ليس حاصلاً في وقت بل عند وقت؛ لأنّ الوقت حاصل عند الملاحظة لا عنده تعالى؛ لتنزّهه عن كونه زمانيّاً أو وقتيّاً، فتدبّر. «منه قدّس سرّه».

٢. هامش حج: ولهذا لم يأت اسم الكراهة في الشرع إلّا مقروناً بأفعال غيره، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَكِنْ كَرِهَ اللّه انْبِعاثَهُمْ**﴾ [التوبة/٤٦]. «منه قدّس سرّه».

به العناية موقوفاً على أسبابه. فورد الأمر بـه؛ ليحصـل السـبب الموجـب لتعلّـق العناية به على ذلك الوجه، وسمّاه الشرع إرادة، فسمّي مريـداً بـذلك أيضـاً. فهـو تعالى مريد وكاره على وجه متعال عن تغيّر التعلّقات وتبدّل الحالات وهـو مـن الأسرار الكِبار.

[الفرق بين العشق والشوق]

أقول: قال بعض أهل الحكمة:

واعلم أنّ لكلّ واحد من الموجودات العقليّة والنفسيّة والحسّيّة والطبيعيّـة كمالاً، وله عشق وشوق إلى ذلك الكمال. فالعشـق يخـتصّ بـالجواهر العقليّـة التي هي بالفعل من جميع الوجوه دون الشوق. ولغيرها من أعيان الموجودات التي يتصوّر فيها الفقد لما فيها من القوّة عشقٌ وشوقٌ الإراديّ بحسَبه والطبيعيّ بحسَبه؛ فإنّ كلّ واحد من الموجودات لمّا كان له كمـال مـن الواجـب لذاتـه بحسَب مرتبته في الوجود، فكلّما كان الموجود أقرب منه تعـالى كـان كمالـه أتمّ، وكلّما كان أبعد كان كماله أنقص؛ فإنّ جميع الموجودات /٥٩ أ/ لمّـا لـم يخل من عناية الواجب فظلّه؛ إذ لو خلا شيء عن ذلك لانطمس ولـم يمكـن وجوده.

وتلك العناية والظلّ يتفاوت بالنسبة إلـى شـدّة القـرب والبعـد. وإذا كـان كذلك فكلّ موجود له كمال فهو لذاته وطبيعته نازع[1] إلـى ظـلّ ذلـك الكمـال المقدّر له، فيكون لامحالة عاشقاً في حال وجوده لذلك الكمـال ومشـتاقاً إليـه عند فقده له. فالعشق حاصل للشيء في حالة وجوده لكماله وفي حالة عدمـه عنه. وأمّا الشوق فلايكون حاصلاً إلّا فـي حـال فقـده فحسـب. ولـذلك كـان العشق سارياً في جميع الموجودات والشوق غير سارٍ، بل يختصّ بما يتصـوّر في حقّه الفقد.

---

١. حج: فارع؛ هامش حج: أي مايل.

[العشق والشوق في أقسام الموجودات]

فإنّك إذا نظرت في الموجودات وتأمّلت أحوالها وجدتها تنقسم إلى ما له حياة وإدراك وإلى ما ليس له ذلك.

والقسم الأوّل هو الواجب لذاته والعقول المجرّدة، وهي غير منفكّة عن العشق. أمّا الواجب لذاته فهو عاشق لذاته معشوق لذاته، والجواهر العقليّة المجرّدة فعاشقة له. وأمّا النفوس المجرّدة الفلكيّة والإنسانيّة فلها العشق والشوق.

وأمّا القسم الثاني وهو ما لاحياةَ له ولاإدراكَ فهو إمّا نبات أو غيره. فالنبات له بحسب كلّ قوّة من قواه شوق، فله بالنسبة إلى القوّة الغاذية شوق إلى حضور الغذاء عند احتياجه إليه، وله شوق عند استحالة الغذاء إلى جوهره أن تنميه وتجعله جزءً من جوهره وتزيده في الأقطار الثلاثة. وكذلك له بحسب القوّة المولّدة شوق إلى اختزال قدر من خلاصة الغذاء تجعله مبدأ لآخر من نوعه، وكذا باقي القوى النباتيّة، فمن لوازم جميعها حضور الشوق والعشق.

وأمّا غير النبات ممّا لاحياة له فلايخلو إمّا أن تكون هيولى أو تكون صورة أو عرضاً. فالهيولى عشقها للصور ظاهر؛ فإنّها إذا فارقت صورة من الصور استبدلت بدلها صورة أخرى على الفور، إشفاقاً من ملازمة العدم المحض. وكذلك الحال في الصورة الملازمة لمحالّها الغير المنتقلة عنها إلى محلّ آخر، وكذلك الأعراض الملازمة لموضوعاتها ومحالّها. وذلك كلّه لشوق وعشق لكلّ واحد منها في طبيعته.

[العشق سار في جميع الموجودات وأجزائها]

وذكر الحكماء وجهاً لَمّيّاً عامّاً في أنّ كلّ واحد من الموجودات لايخلو عن العشق، فقالوا: إنّ جميع هويّات الموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها، بل من عللها الفيّاضة، فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل التي لها. ولمّا لم تكن العلل قاصدة لإيجاد شيء من الموجودات ولاالشيء من الكمالات وجب في الحكمة الإلهيّة والعناية الربّانيّة وحسن التدبير وجودة النظام أن يكون في كلّ موجود عشق كلّي؛ ليكون بذلك حافظاً لما حصل له من الكمالات اللائقة به ومشتاق إلى تحصيلها عند فقدانها، فيكون بذلك سبباً للنظام الكلّيّ وحسن الترتيب الجزئيّ. وهذا العشق الموجود في كلّ واحد من

أعيان الموجودات غير /٥٩ ب/ مفارق لها؛ إذ لو جاز مفارقتها لافتقرت إلى عشق آخر يكون حافظاً للعشق الأوّل عند وجوده ويستردّه عند عدمه[١] ويصير أحد العشقين معطّلاً، وذلك محال.

فعُلم أنّ العشق سارٍ في جميع الموجودات وأجزائها، لايجوز خلوّ شيء منها عنه. فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة بها طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته، متشبّهة[٢] به في تحصيل كمالاتها، طالبة لذلك الكمال. فالبارئ ـ جلّ شأنه وتقدّست أسماؤه ـ هو غاية جميع الموجودات ونهاية مرامها[٣]. فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات[٤] على كمالاتها الممكنة لها، وسبب دوامها وثباتها. ولولا العشق والشوق ما أمكن حدوث حادث في العالم الجسمانيّ ولاتكوّن متكوّن في عالم الكون والفساد[٥].

وللشيخ الرئيس ابن سينا رسالة لطيفة في العشق وفي كيفيّة سريانه في جميع أنواع الموجودات وأشخاصها، خلاصتها ما ذكرناه.[٦]

[التدبير إنّما هو لأنواع أرباب الأصنام المثاليّة وأشخاصها]

قال بعض المتأخّرين من الحكماء الإسلاميّين:

وأنت إذا تأمّلت ما ذكرناه من أنّ التدبير إنّما هو لأنواع أرباب الأصنام المثاليّة[٧] وأشخاصها، وأنّ لكلّ نوع منها مثلاً قائماً[٨] هو ربّ ذلك النوع، معين

---

١. حج (خ ل): فقده.
٢. حج (خ ل): فتشبه.
٣. حج (خ ل): مراتبها.
٤. حج (خ ل): الممكنات.
٥. حج (خ ل): ولا في العالم الجسمانيّ متكوّن.
٦. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٢٦/٣؛ رسالة في العشق: ٣٧٤
٧. هامش تش، حج: يشير بذلك إلى المُثُل الأفلاطونيّة التي تفرّد بإثباتها وتابعه أكثر السلّاك من المتأخّرين. «منه ﷺ».
٨. هامش تش: أي بذاته، مجرّد عن المادّة والصورة.

به ومدبّر له، بل لكلّ شخص من أشخاصها والاعتناء بها من مدبّراتها يدبّرونها بأحسن تدبير يليق باستعداداتها على وجه الحكمة والمصلحة. فبهذا وبتحقيقه والعلم بكيفيّة أحوال تلك التدابير المُشار إليها في قوله ـ عزّ من قائل ـ: ﴿**فَالْمُدَبِّراتِ أمْراً**﴾[١] تسقط مباحث سريان العشق في جميع الموجودات العقليّة والحسّيّة. وما ذكروه من عشق القوى النباتيّة لما هي بصدده من الأعمال والأفعال وعشق الهيولى للصورة والصورة للهيولى والأعراض لموضوعاتها وأمثال ذلك كلّه من آثار العناية وحسن التدبير، فافهم.[٢]



---

١. النازعات/٥

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٢٩/٣

[إثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً بنوع من المجاز]

قوله: وكونه سميعاً بصيراً مدرِكاً وردت من النقل التسمية بها، ولولاه لما حال العقل حول هذا الحماء، فيجب الحمل على المجاز توفيقاً، فكلّها بمعنى العلم.

قال: لمّا دلّ النقل صريحاً[1] على وصفه تعالى بكونه سميعاً بصيراً مدرِكاً في الآيات الكريمة، وكان الإدراك الحسّيّ إنّما هو بالآلة الجسمانيّة كالسامعة والباصرة، ودلّ العقل بضرورته على استحالة تلك الآلات عليه تعالى ـ لكونه ليس بجسم ولاجسمانيّ ـ لم يصحّ أن يكون سميعاً بصيراً مدرِكاً بالآلات الجسمانيّة، ولهذا لم يكن للعقل في إثبات شيء من ذلك مجال لولا ورود السمع[2]. فلمّا ورد من السمع[3] ولم يمتنع ذلك عند العقل بسبيل التأويل وجب القول بثبوتها له بنوع منه.

[إثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً بنوع من الحقيقة]

وبيانه أنّ إدراك نفس الجزئيّ لايكون المدرَك فيه غائباً عن المدرِك، بل يكون مشاهداً حاضراً، ولأجله سمّي الإحساسُ مشاهدة. فإذا وقع إدراك المدرك من

---

١. مر، حج (خ ل): بصريحه.
٢. مر: لولا ورد من الشرع.
٣. مر، حج (خ ل): الشرع.

غير توسّط الآلات لم يخرج الإدراك عن كونه مشاهدة؛ إذ معنى المشاهدة إدراك عين الحاضر في الخارج، بل يكون ذلك الإدراك والمشاهدة رؤيةً إن كان المدرَك من المبصَرات، وسمعاً إن كان من المسموعات. نعم! يمتنع اللمس والشمّ والذوق عليه تعالى؛ لتوقّفها على ملاقاة الحسّ للمحسوس قطعاً، ولذلك لم يجئ وصفه في الكتاب الإلهيّ بخلاف /٦٠ أ/ الإبصار؛ فإنّه لايتوقّف على الملاقاة والسمع؛ فإنّه جاز مع عدمها كما جاز معها. وهذا طريق آخر في إثباتهما على نوع من الحقيقة مستشهداً عليه النقل، وما ذكر في الأصل هو الطريق المشهور؛ فإنّه إثبات لها بنوع من المجاز؛ إذ العلم لمّا كان مسبّباً عنها جاز تسميته بها من باب إطلاق اسم السبب على المسبّب وهو من أحسن وجوه المجاز.

[جواز توقّف السمع على الملاقاة وعدمها]

أقول: ما ذكره من أنّ السمع جاز توقّفه على الملاقاة وجاز مع عدمها مبنيّ على أنّ الهواء ليس بشرط في وصول الصوت إلى القوّة السامعة، كما اختاره بعض أهل التحقيق مستدِلّاً بأنّه لو كان وصول الهواء شرطاً لَما أدرِك الصوت من وراء الجدار؛ إذ من المستبعَد نفوذ الهواء في مسامّه ووصوله إلى القوّة السامعة مع بقاء الصوت على شكله مع صدم الجدار له في أقلّ وقت.

هذا مع أنّ المكاشفين على كثرتهم أخبروا بأنّ للأفلاك أصواتاً حاصلةً عن حركاتها في تداويرها وعن مصاكّات بعضها لبعض. وقالوا: إنّها أصوات لذيذة ونغمات مبهجة، كما قال بعض المتأخّرين: حكى فيثاغورس أنّه قال: إنّي صعدت بنفسي حتّى سمعت الأفلاك، فلم أجد ألذّ من صورها ولاأحسن من أصواتها ولاأطيب من نغماتها ولاأبهج من رؤيتها، حتّى أنّه رتّب على ذلك علم

الموسيقي، مع أنّه من المعلوم بالضرورة أنّه لاهواء هناك؛ لتنزّهها عن العنصريّات. وسيأتي لهذا بحث مستقصى ـ إن شاء اللّه تعالى ـ

❊ ❊ ❊

[إثبات كونه تعالى متكلّماً]

قوله: وكذا كونه متكلّماً ـ بمعنى خلق الحروف والأصوات وإيجادها ـ تطلق التسمية باعتباره إمّا حقيقةً أو مجازاً، فهو فرع القدرة. والسمع[1] ورد به، فوجب الحمل عليه.

قال: أراد أنّ إثبات كونه تعالى متكلّماً من الأمور الموقوفة على السمع، وأنّ العقل لامجال له في إثباته مجرّداً عن السمع؛ لما تقرّر لغةً وعُرفاً أنّ الكلام إنّما يطلق على الحروف والأصوات؛ لتبادر أفهام العقلاء بأسرهم عند إطلاقه إلى هذا المعنى. ولمّا كان ذلك مستحيلاً في حقّه تعالى ـ لتوقّفه على الآلات أو لأنّه عرض لايقوم إلّا بالموضوع وهو تعالى لايصحّ أن يكون كذلك ـ فلم يكن للعقل ثَمَّ[2] طريق إلى إثباته.

فلمّا ورد من النقل الشريف وصفه به وجب القول به والحمل على أنّ المراد إيجاد الحروف والأصوات في أجسام معبّرة بها؛ ليكون دالّةً على المعاني المطلوبة له؛ لما عرفت من أنّه عرض يحتاج إلى موضوع يقوم به. وذلك الإيجاد أمر ممكن يجزم العقل بإمكانه، وقد سبق ثبوت تعلّق قدرته بجميع الممكنات[3]،

---

١. مر (خ ل): الشرع.
٢. مر: ـ ثمّ.
٣. حج: المقدورات.

فوجب تعلّق قدرته بذلك الإيجاد.

[معنى كونه تعالى متكلّماً حقيقةً ومجازاً]

فمعنى أنّه متكلّم ليس إلّا ذلك، فإطلاق تسميته به باعتبار ذلك إمّا بنوع من الحقيقة إن قلنا بجواز ثبوت المشتقّ للذات مع عدم /٦٠ ب/ قيام المشتقّ منه بها، أو مجازاً إن قلنا: إنّه لابدّ في الوصف بالمشتقّ من ثبوت المعنى المشتقّ منه لها. وذلك ما وقع النزاع فيه.

فقيل: لايشترط كما جاز إطلاق الخالق والرازق والخلق والرزق قائم بغيره.

وقيل: لايجوز إلّا مع قيام الوصف. ونقِض بالضارب؛ فإنّه يوصَف به فاعله، مع أنّ الضرب قائم بالمضروب لا به.

ولمّا لم يتحقّق عند المصنّف دلائل الفريقين قال: إنّ التسمية لابدّ منها باعتبار ذلك الإيجاد، سواء كان بطريق المجاز أو الحقيقة.

فعُلم ممّا قرّره أنّ هذه الصفة من فروع القدرة المتعلّقة بمقدور معيّن، فهي مخصّصة بإيجاد الحروف والأصوات. وأنّ إطلاق التسمية بها ـ سواء كان بنوع من الحقيقة أو المجاز ـ متوقّف على السمع، ولولاه لَما صحّ بطريق العقل إطلاقها. ومن رام إثباتها عقلاً بناءً على أنّ الكلام معنىً كسائر الصفات، يحتاج أوّلاً إلى إثبات المعاني في أنفسها، ثمّ إلى وجوب إثباتها له ببرهان قاطع ثانياً، ثمّ إثبات كون الكلام معنىً ثالثاً، ودون ذلك خَرطُ القَتاد.

[شبهة في الاستدلال على كونه تعالى متكلّماً بالقرآن]

إن قلت: إنّ إثباتها بالقرآن يستلزم الدور؛ لأنّا لانعلم كونه متكلّماً إلّا بعد كون القرآن كلامه، ولانعلم أنّ القرآن كلامه إلّا بعد إثبات كونه تعالى متكلّماً؛

قلت: إنّا لانستدلّ بالقرآن على كونه متكلّماً من حيث هو كلامه، بل مـن حيـث إنّه إخبار النبيّ الصادق، فلادور.

* * *

[نفي الكلام النفسانيّ]

قوله: والقول بالمعنى بعيد.

قال: هذا إشارة إلى مذهب الأشعريّ؛ فإنّه قال بإثبات معنىً قديم قائم بذاته تعالى ليس بحرف ولاصوت ولاخبر، يسمّى الكلام النفسانيّ، فهو تعالى متكلّم باعتبار قيام ذلك المعنى به.

ووجه بُعده **أمّا أوّلاً**: فلما يأتي من نفي المعاني.

وأمّا ثانياً: فلمنع إطلاق اسم الكلام على ذلك المعنى لغةً حقيقةً؛ لأنّ الذهن لايتبادر إليه عند إطلاقه، وذلك من علامات الحقيقة. وإن ورد في بعض اللغات استعماله فهو بنوع من التجوّز ولاحتياجه إلى القرينة.

وأيضاً فإنّ ذلك المعنى لانعقل منه إلّا العلم أو الإرادة أو القصد إلى التلفّظ المقارن له. فإن أرادوا واحداً منها فلامُشاحّة في الاصطلاح، وإن أرادوا غيرها فلابدّ من الإفصاح عنه.

❊ ❊ ❊

[نفي الكذب عنه تعالى]

قوله: ولمّا كان من أنواع الكلام الخبر وصحّ الوصف به، صحّ كونه مُخبِراً، فلاكذب في خبره، فهو صادق؛ لأنّه نوع كمال لائق بالذات المقدّسة. ولقبح[1] الكذب المستلزم لانتفاء الحكمة.

قال: لمّا كان الكذب والصدق من صفات الخبر وكان الخبر من أنواع الكلام، كان إثبات كونه تعالى صادقاً من فروع كونه متكلّماً.

[معاني الصدق]

والصدق قيل: هو الخبر المطابق للواقع.

وقيل: هو الخبر المطابق لما في نفس الأمر.

وقيل: هو الخبر المطابق /٦١ أ/ لاعتقاد المخبِر، كقوله[2] تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ**﴾[3]. سمّى شهادتهم كذباً؛ لعدم مطابقتها لاعتقادهم، مع أنّه مطابق لنفس[4] الأمر. ورُدّ بأنّ المعنى بأنّهم كاذبون في الشهادة، لا في المشهود به أو في تسميتها.

---

١. تعليل ثان لكونه تعالى مخبراً صادقاً.

٢. تش: لقولِه.

٣. المنافقون/١

٤. حج (خ ل): لما في نفس.

[الاستدلال على كونه تعالى صادقاً على طريقتَي الأشعريّ والمعتزليّ]

واستدِلّ على إثبات كونه صادقاً بوجهين:

الأوّل: على طريق الأشعريّ. وهو أنّ الصدق كمال وكلّ كمال ثابت للحقّ؛ لوجوب اتّصافه بسائر الكمالات، فوجب أن يكون صادقاً. والصغرى ظاهرة، والكبرى ثابتة من وجوب وجوده المستلزم لسائر الكمالات.

الثاني: بطريق المعتزليّ. وهو أنّ الكذب قبيح عقلاً والقبيح مستحيل عليه تعالى. والصغرى ضروريّة، والكبرى يأتي بيانها.

واستدلّ بعضهم بأنّ الخبر كلام الملِك الخبير وكلام الملِك ملِك الكلام، فلايصحّ أن يوصَف بالكذب، وهو ظاهر وإلّا لم يكن ملِكاً.

❊ ❊ ❊

[الصفات السلبيّة]

قوله: فصل: ومن الصفات[1] الجلاليّة كونه لاجزء له، فلاتركيب فيه ذهناً ولاخارجاً؛ لأنّ كلّ مركّب مفتقر والواجب ليس بمفتقر، فلاجنس له، فلافصل له، فلاحدّ له، فلايمكن الاطّلاع على حقيقته؛ لأنّه إنّما يكون بالتحديد.

قال: فرغ من صفاته الثبوتيّة وأشار إلى السلبيّة ووسمهما[2] بالجلاليّة، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالإكْرامِ**﴾[3]؛ فإنّه إشارة إلى ما يسلَب عنه من الصفات التي تعالى وجلّ عنها.

[نفي الجزء عنه تعالى ذهناً وخارجاً]

وابتدأ منها بكونه تعالى لاجزء له، ومعناه نفي التركيب بمعنَيَيه؛ فإنّ ماهيّته لاتكون موقوفة على تصوّر ذاتيّات تلتئم منها الحقيقة عند العقل، ولاأجزاء تلتئم منها الماهيّة المشخّصة خارجاً. واستدلّ ببرهان من الشكل الثاني هكذا: كلّ مركّب مفتقر، والواجب ليس بمفتقر.

والصغرى ظاهرة لمن تصوَّر حقيقة المركّب؛ فإنّه يجزم بافتقارها إلى الأجزاء الملتئمة؛ لتوقّف المركّب ذهناً وخارجاً عليها، وهي مغايرة له قطعاً.

---

١. مو، مر: صفاته.

٢. حج (خ ل): سمّاها.

٣. الرحمن/٧٨

وأمّا الكبرى فضروريّة.

وتبيّنت نتيجة هذا الضرب بعكس كبراه ليرتدّ إلى الأوّل هكذا: كلّ مركّب مفتقر، ولاشيء من المفتقر بواجب، وينتج النتيجة المطلوبة وهي قولنا: لاشيء من المركّب بواجب.

وإذا ثبت أنّ الواجب لاجزء له، وجب أن لايكون له جنس؛ لأنّه يصدق قياس هكذا: الواجب لاجزء له، وكلّ ما لاجزء له لاجنس له، ينتج: الواجب لاجنس له.

والصغرى ثبت بيانها.

والكبرى ظاهرة؛ لأنّ الجنس هو الجزء المشترك بين الماهيّة وغيرها، بل يجب أن يكون تمام الجزء المشترك بينهما ـ كما هو مقرّر ـ فإذا لم يتحقّق الجزء للماهيّة لم يتحقّق الجنس لها.

وإذا ثبت أنّه لاجنس له، لزم أنّه لافصل له؛ لصدق قولنا: الواجب لاجنس له، وكلّ ما لاجنس له لافصل له، ينتج: الواجب لافصل له.

والصغرى تقدّمت، والكبرى مرّ بيانها في ما سلف[١].

وإذا ثبت أنّه لاجنس له ولافصل له، وجب أن لايكون محدوداً؛ لصدق قولنا: الواجب لاجنس له ولافصل له، وكلّ ما لاجنس له ولافصل له لاحدّ له، ينتج: أنّه لاحدّ له.

والصغرى ثبت بيانها.

وأمّا الكبرى فظاهرة؛ لوجوب تركّب الحدّ من الجنس والفصل.

---

١. حج: سبق.

وإذا ثبت أنّه لاحدّ له، لم يمكن الاطّلاع على حقيقته /٦١ ب/ ولاتصوّرها على ما هي عليه؛ لصدق قولنا: الواجب لاحدّ له، وكلّ ما لاحدّ له لاتمكن معرفته بكنه الحقيقة، ينتج: الواجب لاتمكن معرفته بكنه الحقيقة.

والصغرى مرّ بيانها. والكبرى ظاهرة؛ فإنّ الاطّلاع على الحقيقة بالكنه إنّما يكون بالحدّ التامّ، فإذا امتنع امتنع. والرسم لايفيدها أيضاً؛ إذ التميّز بالعارض الخارجيّ لايستلزم الاطّلاع على الكنه. ثمّ إنّا نمنعه أيضاً؛ إذ التميّز موقوف على معرفة الخواصّ المميّزة ولايمكن ذلك في حقّه تعالى؛ لتوقّفه على المعرفة بالحقيقة التابعة لمعرفة خواصّها، هذا خلف.

[نفي الحدّ عنه تعالى]

أقول: «لمّا ثبت أنّ الواجب لاجنس له ولافصل له ولاجزء له في الأعيان ولا في الأذهان، وجب أن يكون لاحدّ له؛ لأنّ المحدود يجب أن يكون مركّباً من جنس وفصل؛ لما تقرّر في المنطق. ولمّا كان الواجب لذاته منفصل الحقيقة عمّا عداه، فلايكون له لازم يوصل تصوّرُه العقلَ إلى حقيقته، فلاوصول للعقل إلى حقيقته من هذا الطريق، فلاتعريف له يقوم مقامه الحدّ؛ لأنّ كلّ معرِّف فهو قول، وكلّ قول مركّب، فكلّ معرِّف مركّب من جهة المعنى[1].

[نفي الضدّ والندّ والإشارة الحسّيّة عنه تعالى]

ولمّا لم يكن في الوجود إلّا واجب واحد، فلاندّ له؛ إذ الندّ هو المثل،

---

١. هامش تش، حج: ويكون التقدير أنّ كلّ معرِّف مركّب؛ لأنّ المعرِّف مَن صدّق المعرَّف، وإذا كان المعرَّف مركّباً من جهة المعنى كان المعرِّف كذلك. «منه ﷺ».

ولاواجب لذاته غيره وهو أتمّ الموجودات وأكملها، فلاندّ له ولاضدّ له على الاصطلاحين العامّيّ والخاصّيّ؛ لأنّ الضدّ عند العامّة هو المساوي في القوّة الممانع في الوجود. ولمّا كان جميع ما في الوجود معلوله، منه مبدؤه وإليه معاده، فلاضدّ له بهذا المعنى. وفي الاصطلاح هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد. والواجب لاموضوع له، فلاضدّ له أيضاً على الاصطلاح.

ولمّا كان منزّهاً عن الأجرام والأبعاد المقتضية للجهة فلاجهة له، فلاإشارة حسّيّة إليه، بل إنّما يشار إليه بصريح العقل والعرفان.

[الواجب لذاته موجود لذاته وبذاته]

وواجب الوجود هو الوجود البحت، فلاذات في نفسه موجودة إلّا هو؛ فإنّ الواجب لذاته موجود لذاته وبذاته. أمّا بذاته فلأنّه لاسبب له كما للجواهر[١و٢]. وأمّا لذاته فلأنّ وجوده ليس لغيره كالأعراض التي ليست موجودة بذاتها؛ لاحتياجها إلى سبب آخر، ولالذاتها؛ لاحتياجها إلى القيام بغيرها. فوجود جميع الممكنات من الجواهر والأعراض إنّما هو من غيرها لا من ذاتها، مع افتقار الأعراض إلى الغير. فصحّ أنّه لاذات في نفسه غيره، بل ذلك له من الواجب لذاته.

[الواجب لذاته هو الواحد المطلق]

ولمّا كان جميع الممكنات أنوارها الجوهريّة والعرضيّة وأجسامها وما قام بها

---

١. هامش حج: فإنّ تشخّصها لايحتاج إلى سبب تقوم به، بل هي محتاجة إلى السبب في وجودها. «منه قدّس سرّه».

٢. مثال للمنفيّ لاللنفي، كما لايخفى، وكذا قوله: «كالأعراض».

إنّما هي حاصلة من فيضان نور ذاته ولمعان شعاع شمسه، فكانت نسبتها إليه كنسبة شعاع الشمس وعكوسها إلى نفس قرصها. فلاذات على الحقيقة إلّا هو، ولاهو على الإطلاق إلّا هو، وليس لأحد من نفسه هويّة مستقلّة. ولمّا كانت القسمة التقديريّة والحدّيّة والوهميّة ممتنعة على الواجب، فهو الواحد المطلق من جميع الوجوه.

[الواجب لذاته هو الحقّ المطلق]

ولمّا كانت حقيقة كلّ شيء إنّما هو عبارة عن خصوصيّة وجوده الثابت له، فلاأحقّ باسم الحقيقة ممّن يكون نفس وجوده خصوصيّته، وهو الواجب لذاته، فهو الحقّ الصرف المطلق.

وقد يطلقون اسم الحقّ على ما يكون /٦٢ أ/ الاعتقاد بوجوده صادقاً دائماً ولاأحقّ بذلك ممّن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقاً أبداً، وهو الواجب لذاته وبذاته الذي هو وجود محض وهو الخير المحض؛ فإنّه قدير.

أو بالخير النافعَ ولاأنفع من الواجب لذاته؛ فإنّه الذي أبدع الماهيّات وأفادها الكمالات التي تستحقّها كما جاء في الوحي الإلهيّ: ﴿**أعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**﴾[1]، وهو الخير باعتبار أنّه معشوق يتشوّقه كلّ شيء، ومنه منبع وجوده وإليه مرجع معاده.

[الواجب لذاته هو التامّ وفوق التامّ وأجمل الأشياء وأكملها]

والواجب لذاته الذي هو الخير المطلق، هو التامّ وفوق التامّ لم يفضل من

---

١. طه/٥٠

وجوده مَن[١] يليق أن يكون ذاتاً أخرى. وهو أجمل الأشياء وأكملها؛ لأنّ كلّ جمال وكمال في الوجود فإنّه رشح وفيض وظلّ من جماله وكماله، فله الجمال الأبهى والكمال الأقصى والجلال الأرفع والنور الأقهر، تعالى وتقدّس عمّا يقول الجاهلون علوّاً كبيراً، فهو محتجب بكمال نوريّته وشدّة ظهوره.

[استحالة مشاهدته تعالى بالكنه]

فالحكماء المتألّهون العارفون به يشاهدونه لابالكنه؛ لأنّ شدّة ظهوره وقوّة لمعانه[٢] وضعف ذواتنا المجرّدة النوريّة يمنعنا عن مشاهدته بالكنه، كما منع شدّة ظهور نور الشمس وقوّة نوريّتها أبصارَنا عن اكتناهها؛ لأنّ شدّة نوريّتها حجابها. فنحن نعرف الحقّ الأوّل ونشاهده، لكن لانحيط به علماً كما ورد في الوحي الإلهيّ: ﴿**وَلايُحيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾[٣] وقوله: ﴿**لاتُدْرِكُهُ الأبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبْصارَ**﴾[٤].

وإثبات الوحدانيّة وإن كان أهمّ المطالب وكذلك وجوب وجوده إلّا أنّ العلم بوجوده تشهده الفطرة الأصليّة وهو ممّا يكاد يكفي فيه التنبيه فحسب، كما هو دأب الأنبياء والرسل والمتألّهين من الأولياء والحكماء ـ قدّست أرواحُهم أجمعين ـ».[٥]

---

١. مر: ما.
٢. حج: لمعاته.
٣. طه/١١٠
٤. الأنعام/١٠٣
٥. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٧٠/٣

[خواصّ الواجب والممكن]

«فواجب الوجود واحد بالكلّيّة، ليس كأنواع تحت جنس، وواحد بالعدد، ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى شرح اسمه [له] فقط، ووجوده غير مشترك فيه. فهذه هي الخواصّ التي يختصّ بها الواجب بخلاف الممكن؛ فإنّه يحتاج إلى شيء يجعله بالفعل موجوداً، وكلّ ما هو ممكن الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، إلّا أنّه يعرض له أن يجب وجوده بغيره، وهنا يجب أن يكون له مادّة تتقدّم وجودَه بالزمان وهو الجسمانيّ. وكذلك غير الجسمانيّ أيضاً غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، وهو حاصل الهويّة منهما جميعاً في الوجود. فلذلك لاشيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان باعتبار نفسه، فهو الفرد وغيره زوج تركيبيّ فافهم».[1]

فهذه مباحث شريفة مهمّة لايتفطّن بها إلّا مَن عرَفها حقَّ المعرفة. وفي الزوايا خبايا؛ فإنّا أودعنا اللطائف التي هي لبّ هذه العلوم الحقيقيّة في كلّ زاوية من هذا الكتاب. فإن ساعدتك العناية الأزليّة والرحمة الربّانيّة حتّى ظفرتَ بها فيا لَها من نعمة وإلّا فيا لَها من نقمة، ﴿**وَاللّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ**﴾[2].

❊ ❊ ❊

---

١. نفس المصدر: ٢٧٦/٣

٢. البقرة/٢١٢؛ النور/٣٨

[سلب مماثلته تعالى لغيره]

قوله: ولايماثله غيره؛ لأنّ الحكم بالمماثلة تصديق مسبوق بمعرفة كلّ من المتماثلين.

قال: يراد بالتماثل الاتّحاد في الحقائق، بمعنى أن يكون المفهوم من حقيقة أحد الشيئين هو عين المفهوم من الآخر، بحيث يكون كلّ منهما سادّاً مسدَّ صاحبه على ما هو المصطلح عليه، وإن اختلفا في المشخّصات وإن أطلق في العرف على الاتّحاد في /٦٢ ب/ أغلب الصفات. والمدّعى سلب مماثلته تعالى لغيره، ومعنى سلب المماثلة هنا بنوع من المقايسة؛ لأنّه ليست هناك حقيقة كلّيّة لها أفراد ذهنيّة يسلب الوجود عنها إلّا واحداً منها؛ إذ لو كان سلب المِثل بهذا النوع لاستلزم ثبوته ويظهر بتأمّله.

أقول: إنّ مَن تصوَّر الحقيقةَ الكلّيّة وصِدقَها على الأفراد الشخصيّة يحكم جزماً بوجود تلك الحقيقة في ضمن كلّ واحد من أشخاصها؛ لما تقرّر أنّ الكلّيّ الطبيعيّ موجود في الخارج في ضمن جزئيّاته، فمتى عدم واحد من تلك الجزئيّات لزم من عدمه عدمُ تلك الحقيقة الكلّيّة الصادقة في ذلك الجزئيّ؛ ضرورةَ عدم الكلّيّ الطبيعيّ الموجود في ضمن ذلك الشخص، فيتطرّق العدم إلى حقيقة واجب الوجود، هذا خلف. فلايجوز أن يتّصف واحد من تلك الجزئيّات بالعدم، فيجب وجودها، فيستحقّ ثبوت المِثل.

[السلب وارد على مفهوم المثل، لا على وجوده فقط]

قال: بل المراد به السلب البسيط الذي لايفتقر إلى تحقّق موضوع يثبت[١] له المحمول في حدّ ذاته، بناءً على أنّ مفهوم الواجب مفهوم جزئيّ حقيقيّ لاتعدّد فيه ذهناً ولاخارجاً، فيكون التقدير أنّه ليس هناك مثل. فالسلب وارد على مفهوم المثل، لا على وجوده فقط؛ لأنّ مفهوم الواجب مفهوم شخصيّ وتشخّصه عين حقيقته ويكون سلب المثل عنه بنوع من المجاز بأن يقال: ليس هناك ما نسبته إليه كنسبة زيد إلى عمرو بالإنسانيّة.

أقول: في هذا البحث سرّان لابدّ من كشفهما:

[المراد من كون مفهوم الواجب جزئيّاً حقيقيّاً]

أحدهما: أنّه ليس المراد من الجزئيّ الحقيقيّ هنا[٢] المفهوم الشخصيّ الداخل تحت النوع الحقيقيّ حتّى يصدق عليه أنّه جزئيّ إضافيّ أيضاً، كما يزعم بعض المنطقيّين من أنّ كلّ جزئيّ حقيقيّ جزئيّ إضافيّ ولاعكس، بل نمنع هذه الكلّيّة ونقول: إنّ الجزئيّ الحقيقيّ قد يكون إضافيّاً وقد لايكون. ويكون المراد به الجزئيّ المطلق الشامل لهما الذي عرّفه المنطقيّون بأنّه الذي يمنع نفس تصوّره عن الشركة فيه، سواء كان داخلاً تحت كلّيّ أو لا؛ إذ لايجب في كلّ جزئيّ دخوله تحت كلّيّ. ويكون معنى قولنا: «الواجب جزئيّ حقيقيّ» من هذا القبيل؛ فإنّه من المعلوم بالضرورة أنّ نفس تصوّره مانع من الشركة فيه، لا كما توهّمه

---

١. حج: ثبت.
٢. حج (خ ل): هاهنا.

بعض المنطقيّين من أنّ مفهوم الواجب مفهوم كلّيّ يمكن صدقه على كثيرين؛ لأنّ في اعتقاد ذلك خروجاً عن التوحيد، فافهمه موفّقاً.

[تشخّصه تعالى عين حقيقته]

والثاني: أنّ في قوله: «وتشخّصه عين حقيقته» إشارة إلى إيهام ما تقرّر في الحكمة الرسميّة أنّ التشخّص أمر زائد على الشخص؛ لافتقاره إلى المشخّصات التي هي أسباب التشخّص، فالمشخّص غيرها. ورفع هذا الإيهام بأنّ التشخّص هنا لايصحّ أن يكون زائداً عليه كسائر المشخّصات، بل تشخّصه عين حقيقته؛ لأنّه ليس بمتشخّص[1] بمشخّص زائد عليه؛ لما عرفت أنّه عبارة عن الوجود المطلق العريّ عن القيود التي عجزت العقول عن إدراك كنهه، فليس هناك غيره كما ورد في الحديث: «كان اللّه ولاشيء معه»[2] وكذلك يكون[3].

[عدم لحوق أحكام المفهومات به تعالى]

قال: وهذا البحث إنّما هو على طريقة أهله المقصور بحثهم على المفهومات الحقيقيّة، وأمّا /٦٣ أ/ إذا ترفّعتَ عن هذا المقام وانقدح زِناد[4] التحقيق في بداهة فطرتك، فالحظ ما حقّقناه في ما سلف من حقيقة الوجود المحض الذي لايوصف بالكلّيّة ولابالجزئيّة ولاالنوعيّة ولاالجنسيّة ولاالمماثلة ولاالضدّيّة؛ لأنّ

---

١. مر: ــ بمتشخّص.
٢. مرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام في بحار الأنوار: ٢٧/١٥، ٦٦/٥٤، ١٩٨؛ التوحيد: ٦٦
٣. إشارة إلى ما روي عن موسى بن جعفر عليه السلام أنّه قال: «هو الآن كما كان» (بحار الأنوار: ٣٢٧/٣، ٢٨٤/٥٤؛ التوحيد: ١٧٨).
٤. جمع الزند، وهو العود الأعلى الذي يقتدح به النار (لسان العرب).

ذلك كلّه من لواحق المفهومات. ولمّا لم يكن ذلك الوجود معلوماً بكنـه الحقيقـة لم يلحقه شيء من أحكام هذه المفهومات.

ولهذا استدلّ المصنّف على نفي المِثل بهذا الطريق؛ فإنّ المماثلـة لمّـا كانـت من الأحكام التصديقيّة المتوقّفة على تصوّر أطرافها وكان التصوّر بكنـه الحقيقـة مستحيلاً، لم يتصوّر الحكم بالمماثلة. كيف؟ والعقل عاجز عن إدراك ذلك، وإنّما سلب التماثل على تقدير المفهومات الاعتباريّة. فإذا لوحظ ما وراءها انحلّ ذلـك كلّه واضمحلّ وتحقّق عند العقل الاعتـراف بـالعجز عـن تصـوّر مـا وراء ذلـك، فيحكم أنّ ما وراءه مخالف لهذه[1] المفهومات حكمـاً ضـروريّاً كشـفيّاً لايمكـن إجراء البحث فيه على ما هو عليه.

❊ ❊ ❊

١. حج: يخالف لكلّ هذه.

[التماثل في مطلق الذاتيّة تماثل في أمر عارضيّ]

قوله: والتماثل في مطلق الذاتيّة تماثل في أمر عارضيّ[1]، وفي الصفات لايوجب الاتّحاد في الحقيقة؛ لأنّها عوارض.

قال: هذا إشارة إلى جواب سؤال يرد على المدّعى. تقريره أنّ منع التماثل مع ثبوت الذاتيّة ممّا لايُسمع؛ فإنّ مطلق الذاتيّة يشارك فيها الكلّ، ونعني به التساوي في الاستقلال بالمعقوليّة، فيتمّ التماثل بهذا النوع. وإلى هذا ذهب بعض جهّال المتكلّمين وقالوا: إنّه مساوٍ لغيره من الذوات في الذاتيّة، فيحتاج إلى مميّز وهي صفة الألوهيّة.

وهذا يوجب الخروج عن التوحيد؛ لما فيه من التزام الكثرة والاحتياج إلى المميّز المستلزم للافتقار. على أنّا نقول: إنّ التماثل في مطلق الذاتيّة ـ لو صحّ ـ فهو تماثل في أمر عارضيّ؛ لأنّها من الأوصاف السلبيّة؛ لأنّ معناها أن لايفتقر في تصوّرها إلى تصوّر غيرها، وذلك لايوجب الاتّحاد في الحقائق؛ لما تحقّق أنّ التماثل إنّما هو الاتّحاد في الحقائق لا في العوارض.

[التماثل في الصفات لايوجب الاتّحاد في الحقيقة]

فإن عاد السائل وقال: إنّ الصفات توجب الاتّحاد، فيتحقّق التماثل بها؛ **قلنا**: وذلك أسقط من الأوّل؛ فإنّ الصفات ليست ممّا يوجب التماثل؛ لأنّها أمور

---

١. حج: عارض؛ مو: عارضيّ لايوجب التماثل في الحقيقة.

عارضة على تقدير ثبوتها، مع أنّا لانسلّم الاتّحاد فيها؛ لوجـوب مخالفـة صـفاته تعالى في كنهها لصفات غيره، كما وجب مخالفة ذاته لسائر الذوات. على أنّ هذا البحث حشويّ؛ لابتنائه على ثبوت الصفات الحقيقيّة، ونحن في ذلـك مـن وراء المنع ـ على ما يأتي ـ

❊ ❊ ❊

[الواجب لذاته واحد بالوحدة الحقيقيّة]

قوله: فهو واحد من جميع الجهات والاعتبارات.

قال: هذا نتيجة المبحثين السالفين ـ أعني كونه لاجزء له ولايماثله غيره ـ؛ إذ نفي الجزئيّة ونفي المماثلة يوجبان الوحدة الحقيقيّة، فيكون واحداً من جميع الجهات وهي الأمور الخارجيّة باعتبار التركيب الخارجيّ والأفراد العدديّ، ومن جميع الاعتبارات وهي الأمور الذهنيّة باعتبار التركيب الذهنيّ والمشخّصات الذهنيّة واعتبارات الصفات المتغايرة.

* * *

[نفي الشركة في الحقائق بينه تعالى وبين غيره]

قوله: والشركة في الحقائق مستحيلة وفي وجوب الوجود في وصف عارض، فيلزم الافتقار في كلّ منهما؛ لزيادة العارض على معروضه، فيفتقر إليه، فيلزم الإمكان، هذا خلف.

[الفرق بين المماثلة والشركة]

قال: لمّا نفى مماثلته تعالى لغيره أردفه بنفي الشركة بينه وبين غيره؛ لأنّ الشركة قد توجب المماثلة وقد لاتوجبها؛ لأنّ الشريكين قد يكونان متماثلين /٦٣ ب/ وقد يكونان متخالفين. ولمّا لم يكن نفي الخاصّ مستلزماً لنفي العامّ لم يكتف بنفي المماثلة.

واستدلّ على نفي الشركة بأنّها لو تحقّقت لكانت إمّا في نفس الحقيقة بحيث يكون المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر، وذلك هو المماثلة المبيَّن استحالتها. أو في أمر غير الحقيقة، فإمّا أن يكون المشترك جزءً منهما فيلزم التركيب وقد بيّن استحالته، أو في وصف عارض كوجوب الوجود فيلزم الإمكان في كلّ من المشتركين فيه؛ لأنّ العارض بالضرورة زائد على معروضه، فيفتقر المعروض إليه في تحقّقه وتشخّصه، وذلك مستلزم للإمكان، وهو ينافي وجوب الوجود. وهذا طريق مأخوذ ممّا قرّرته الفلاسفة مع زيادة إصلاح، يُفهم ذلك مع تدبّر في ما ذكرناه.

* * *

[تعدّد الواجب مستلزم لسلب القدرة]

قوله: ولأنّ من ضرورة الواجبين كونهما قادرين بالذات، فتتعلّق قدرة أحدهما[1] بسلب قدرة الآخر ويقع ذلك المقدور بتعلّق الإرادة؛ لعدم ترجيح بعض المرادات، فهو من ضرورة المريد لذاته. والحكمة غير مانعة من تعلّق الإرادة هنا؛ لجواز علم كلّ منهما المصلحة في سلب القدرة عن الآخر، فيلزم أن لايكونا قادرين على تقدير فرض كونهما قادرين، هذا خلف.

قال: هذا إشارة إلى جواب سؤال يكاد يرد على دليله، تقريره أنّ تعلّق قدرة كلّ واحد منهما بسلب قدرة الآخر إنّما يتحقّق مع تعلّق الإرادة، والإرادة هي العلم بالمصلحة، وجاز أن تكون المصلحة الحاصلة في الحكمة متعلّقة بعدمه؛ إذ الحكمة مانعة من تعلّق الإرادة بغير المصلحة.

فأجاب بأنّ الحكمة غير مانعة هنا؛ إذ الفرض أنّ العلم تعلّق بمصلحة السلب، ويلزم المحال على تقدير فرض ذلك العلم، فتعلّقت الإرادة بالسلب، فتحقّق[2] وقوع المراد.

وإن شئت فأخصر منه وهو أن يقال: إنّ مفهوم القدرة مستلزم لوقوع متعلّقها؛ إذ القدرة عندنا هنا هي المستجمعة لجميع شرائط التأثير حتّى زوال المانع

---

١. مو: كلّ واحد منهما.

٢. حج: فيتعلّق ... فيتحقّق.

وحصول الشرائط وإلّا لم يحصل مفهوم القدرة.

[الفرق بين مطلق القدرة والقدرة الخاصّة]

فإن قلت: إنّ مفهومها الصفة التي يصحّ وقوع الفعل بها عند انضمام الشرائط إليها؛ **قلت**: ذلك مفهوم مطلق القدرة لاالقدرة الخاصّة التي هي مقصود البحث هنا؛ فإنّ من لم يستجمع شرائط التأثير يسمّى عاجزاً عرفاً، فلايتحقّق مفهوم القدرة بدون ما ذكرناه.

[القدرة مغايرة للقادر بالاعتبار الذهنيّ]

فإن قلت: لاتتعلّق القدرة بذلك السلب؛ إذ لاتتعلّق بالمحال، وسلب قدرة الواجب محال؛ لأنّها نفس ذاته؛ **قلت**: إنّ مبنى الدليل على كون القدرة أمراً زائداً على الذات؛ لأنّه دليل المتكلّمين القائلين بالزيادة، وحينئذٍ يتحقّق الإمكان فيها؛ لأنّها ناشئة عن الذات ومؤثّرة فيها؛ لما تقرّر عندهم أنّ الواجب علّة لصفاته ومبدأ لها، فلاتكون واجبة الوجود، فصحّ تعلّق القدرة بها من حيث الإمكان.

أو نقول: إنّها صفة قائمة بموصوف، فلايتحقّق فيها الوجوب؛ لاحتياج القائم بغيره إلى ذلك الغير.

وإن شئت فقل: إنّ التغاير الاعتباريّ كافٍ في تحقّق هذا الدليل؛ لأنّ العقل متى لحظ القادر لابدّ وأن يلحظ بينه وبين القدرة مغايرة، وحينئذٍ يتحقّق مطلق التغاير، ويتمّ الدليل بتحقّق /٦٤ أ/ الإمكان في القدرة المغايرة للقادر باعتبار التصوّر الذهنيّ أيضاً لملاحظة احتياجها إليه؛ لكونها نسبة لاتقوم إلّا بالمنتسبَين، فيتمّ الكلام.

* * *

[برهان اخترعه المصنّف في وحدانيّته تعالى]

قوله: ولأنّ الاثنين مسبوقان بغيرهما ـ أعني الواحد ـ، والواجب ليس مسبوقاً بغيره، فلاشيء من الاثنين بواجب، وينعكس إلى: لاشيء من الواجب باثنين.

قال: هذا برهان آخر اخترعه المصنّف، لم تمسّه أذهان من سبقه. وتقريره ببرهان من الشكل الثاني هكذا: كلّ اثنين فهما مسبوقان بالغير، ولاشيء من الواجب بمسبوق بالغير، ينتج: لاشيء من الاثنين بواجب.

أمّا الصغرى فظاهرة لمن تصوّر معنى الاثنين ومفهومهما؛ إذ هما العدد الملتئم من وحدتين، فحقيقته مسبوقة بهما سبقاً ذاتيّاً؛ إذ العقل لايتصوّر حقيقته بدون تصوّرهما سابقين عليه. وبالضرورة هما غيره؛ لوجوب مغايرة المركّب لكلّ واحد من جزئيه.

وأمّا الكبرى فضروريّة؛ إذ لو كان الواجب مسبوقاً بغيره لَما كان كذلك، هذا خلف.

فتتحقّق النتيجة وثبت هذا الضرب بردّه إلى الشكل الأوّل بعكس كبراه هكذا: كلّ اثنين مسبوقان بالغير، ولاشيء من المسبوق بالغير بواجب، ينتج: لاشيء من الاثنين بواجب، وينعكس إلى: لاشيء من الواجب باثنين، وهو المطلوب.

[طريقة الإشراقيّين في وحدانيّته تعالى]

أقول: «قد علمت أنّ ماهيّته تعالى نفس الوجود، وأنّ العقل لايمكن أن

يفصّله إلى ماهيّة ووجود، فلايمكن أن تكـون لـه جزئيّـات ذهنيّـة ولاخارجيّـة، فلاكثرة فيه بوجه من الوجوه. فيثبت بذلك كون واجب الوجود واحداً وأنّه لـيس في الوجود واجبان، وهي طريقة حسنة من خواصّ صاحب الإشراق.

[طريقة المشّائيّين في وحدانيّته تعالى]

وهذه الطريقة الأخرى فهي المشهورة للمشّائيّين وهو أنّه لو كان في الوجـود واجبان لزم أن يكون كلّ واحد منهما نفـس الوجـود المجـرّد، فـذلك الواجبـان اللذان كلّ واحد منهما نفس الوجود إمّـا أن يشـتركا مـن جميـع الوجـوه، وهـو محال؛ لامتناع حصول الاثنينيّة من غير مميّز، فلابدّ مـن أن يميّـز أحـدهما عـن الآخر. وليس الامتياز بينهما من جميع الوجوه؛ لاشتراكهما فـي الوجـود المجـرّد الواجبيّ، فإذا اشتركا في وجوب الوجود المجرّد فيجب الامتياز بينهمـا بمـا وراء ذلك، ويكون المميّز لامحالة عرضـيّاً للوجـود المجـرّد الـذي كـان تمـام ماهيّـة الواجب.

وقد عرفت أنّ الاختلاف بين المشاركات إن كان بالعدد فكان الامتياز بينهمـا بالأعراض، وإن كان الاختلاف بينهما بالحقـائق فالامتيـاز بالفصـول. ولمّـا كـان الاشتراك هاهنا بين الواجبين في الوجود المجـرّد الـواجبيّ كـان الامتيـاز بينهمـا بالعرضيّ[1] المفارق. وهذا العرضيّ المميّز لافتقاره إلى ما يقوم به يمتنع أن يكون واجباً، فيكون بالضرورة ممكناً، فيلزم أن يكـون /٦٤ ب/ الواجـب لذاتـه ممكنـاً لذاته، هذا خلف، فواجب الوجود المقدّس واحد.

---

١. حج (خ ل): بالعرض.

[خلل في هذا البرهان]

وفي هذا البرهان خلل؛ لأنّ الواجبَين المشتركَين في وجوب الوجود المجرّد إنّما اشتركا في أمر اعتباريّ ليس هو نفس الذات الواجبة ولاجزءً من كلّ منهما ليلزم أن يكون الامتياز بينهما بما وراء الماهيّة، وحينئذٍ يكون المحذور المذكور واقعاً وهو مكان ما به الامتياز؛ فإنّ الوجود المجرّد إذا كان اعتباريّاً لانفس الذات ولاداخلاً، يكون لامحالة عرضيّاً لازماً لكلّ منهما، والمختلفان يجوز اشتراكهما في لازم واحد، فيكون الامتياز بينهما بتمام ماهيّة الواجب لذاته، فيكون كلّ واحد منهما واجب الوجود لذاته من غير لزوم المحذور الذي هو إمكان الواجب لذاته. فعُلم أنّ الطريقة الأولى أجود وأتمّ في إثبات الوحدانيّة.

[برهان الأبهريّ على وحدانيّته تعالى]

ولأثير الدين برهان على أنّ واجب الوجود واحد، وهو أنّه قد ظهر أنّ الواجب لذاته وجود مجرّد عن الماهيّة فيكون واحداً؛ إذ لو كان في الوجود واجبان كلّ واحد منهما وجود مجرّد لكانا مشتركين في ذلك الوجود المجرّد عن الماهيّة، فلايخلو إمّا أن تقترن بأحدهما هويّة وجوديّة مميّزة أو لاتقترن. فإن اقترن وكانت تلك الهويّة المميّزة حاصلة بالوجود المجرّد لزم أن يكون ما به الامتياز لازماً لما به الاشتراك، وذلك محال. وإن كانت حاصلة بسبب منفصل كان الواجب لذاته مفتقراً في هويّته إلى غيره، وذلك محال. وإن لم تقترن بأحدهما هويّة وجوديّة مميّزة كانت الاثنينيّة حاصلة من غير مميّز، وذلك محال، وهذا في[1] حكم البرهان الأوّل.

---

١. حج: حكمه.

[وجوه ثلاثة للرازيّ في وحدانيّته تعالى]

وذكر فخر الدين الرازيّ[1] وجوهاً ثلاثة وهي قريبة من الأوّل:

أحدها: لو كان في الوجود واجبان، لكانا مشتركَين في الماهيّة ومتمايزَين بما لهما من الخصوصيّة، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فيلزم التركيب المقتضي لإمكان الواجب لذاته.

وثانيها: أنّه لو كان في الوجود واجبان مشتركان في وجوب الوجود، فإن كان الامتياز بينهما بالفصل كان الواجب لذاته مركّباً. وإن كان الامتياز بينهما بالعوارض المفارقة المفتقرة في وجودها إلى سبب منفصل كان الواجب لذاته مفتقراً في تعيّنه إلى سبب منفصل، وذلك محال.

وثالثها: أنّه لو كان في الوجود واجبان، لوجب أن يشتركا في وجوب الوجود الذي هو نفس ماهيّة الواجب ويتخالفا بالهويّة. فإن كان الاشتراك علّة للهويّة المميّزة لزم أن يكون الواجب لذاته منحصراً نوعه في شخصه، والمفروض خلافه. وإن كانت الهويّة المميّزة علّة للماهيّة الواجبة كان الواجب لذاته معلولاً للهويّة المميّزة، وذلك محال. وإن كانا متلازمة بسببٍ من الخارج كان الواجب لذاته مفتقراً في ذاته وهويّته إلى علّة خارجة عن ذاته، فيكون الواجب لذاته ممكناً لذاته، وهو أيضاً محال. فواجب الوجود واحد لاشريك له في مُلكه.

[ما يرد على هذه الوجوه]

وأمّا ما يرد على هذه الوجوه، فإنّ مذهب من اختارها أنّ الوجود الواجبيّ

---

١. المباحث المشرقيّة: ٤٥٢/٢

زائد على الماهيّة وحينئذٍ لاتمكن تمشية هذه الوجوه.

فإنّ لقائل أن يقول على **الوجه الأوّل**: إنّ الواجبين المشتركين في الماهيّة المتمايزين بالخصوصيّة إذا كان الوجود زائداً على الماهيّة الواجبة جاز أن يكون الواجبان مختلفين بتمام الماهيّة ومتشاركين في الوجود ويكون كلّ واحد من الماهيّتين علّة للوجود، ولايلزم من ذلك أن يكون كلّ واحد من الماهيّتين متقدّماً على الوجود بالوجود؛ فإنّ المفروض أنّ الوجود زائد على الماهيّة. /٦٥ أ/

وأمّا الوجه الثاني: فنحن لانسلّم أنّهما إذا اشتركا في وجوب الوجود يلزم أن يكون الامتياز بينهما بالفصل أو بالعرضيّ[١] المفارق. وإنّما يكون الأمر كذلك إذا كان الاشتراك بينهما في الجنس أو في النوع، فلِمَ قلتم إنّه كذلك؟

وأمّا الوجه الثالث: فنحن لانسلّم أنّ وجوب الوجود نفس ماهيّة الواجب لذاته، فكيف يكون كذلك؟ ووجود الواجب زائد على ماهيّته.

ولايتمّ أيضاً على رأي من يرى أنّ الوجود في كلّ شيء نفس ماهيّته؛ فإنّه لو كان في الوجود واجبان لايلزم أن يكونا مشتركين في تمام الماهيّة؛ لأنّ المفروض إذا كان هو أنّ الوجود الواجب والممكن نفس الماهيّة، فيجوز أن يكون الواجبان مختلفين في تمام الماهيّة. وحينئذٍ يجب أن يكون وجود كلّ واحد منهما الذي فرضناه نفس الماهيّة مخالفاً لوجود الآخر، وعلى هذا فلايلزم وقوع المحال الذي ذكروه.

[برهان التوحيد لايتمّ على القول بزيادة وجوده تعالى على ماهيّته]

فعُلم أنّ برهان التوحيد لايتمّ على رأي من يرى أنّ الوجود زائد على ماهيّة

---

١. حج: بالعرض.

الواجب وإنّما يتمّ على رأي من يرى أنّ الواجب لذاته وجود مجرّد مقيّد بقيد سلبيّ وهو عدم الماهيّة. وأنت فقد عرفت أنّ القيد العدميّ وحدَه لاتأثير له في وجود العالم وإنّما يكون المؤثّر هو الوجود المقيّد بذلك القيد العدميّ.

ونحن فقد بيّنّا أنّ هذه الوجوه وأمثالها كما لاتتمّ إذا كان الوجود الواجبيّ زائداً على ماهيّته فكذلك لاتتمّ أيضاً إذا كان وجود الواجب اعتباريّاً؛ فإنّ للخصم أن يقول: إنّ الواجبين وإن كانا مشتركين في وجوب الوجود فهو أمر اعتباريّ ليس نفس الماهيّة الواجبة ولاداخلاً فيها، بل يكون عرضاً لازماً لكلّ واحد منهما ويكون الامتياز بينهما بتمام الماهيّة. ولايلزم من ذلك إمكان ما به الامتياز الذي هو تمام ماهيّة الواجب، بل لو كان الوجود الواجبيّ نفس ماهيّة الواجب وكان ما به الامتياز عرضاً، لزم إمكانه وإمكان ما به الاشتراك؛ لافتقار الوجود الواجب المشترك الذي هو تمام ماهيّة كلّ واحد منهما إلى المميّز ـ على ما عرفت ـ

[طريق آخر في إثبات وحدانيّته تعالى]

طريق آخر: كلّ ما له جزء فهو معلول وكلّ معلول ممكن، ينتج من الأوّل: كلّ ما له جزء ممكن.

أمّا بيان الصغرى فلأنّ كلّ ما له جزء مفتقر إلى جزئه؛ ضرورةَ افتقار الكلّ إلى كلّ واحد من أجزائه، والجزء غير الكلّ، وكلّ ما افتقر إلى غيره فهو ممكن معلول، فكلّ ما له جزء فهو معلول.

وأمّا بيان الكبرى فظاهر؛ لكون المعلول مفتقراً إلى العلّة الموجدة.

فعُلم أنّ كلّ ما له جزء فهو ممكن. فإذا ضمّمناها إلى هذه المقدّمة: ولاشيء من الممكن بواجب، أنتج أيضاً من الأوّل: لاشيء ممّا له جزء بواجب الوجود.

فثبت أنّ واجب الوجود لاجزء له ولاتركيب فيه بوجه من الوجوه، فهو بسيط واحد.

[استحالة كون الوجود الواجبيّ نوعاً تحته أشخاص مختلفة]

وأمّا ما ذكره فضلاء المشّائيّين أنّ واجب الوجود إذا كانت ماهيّته هي الوجود المجرّد فلايجوز أن يكون ذلك الوجود نوعاً تحته أكثر من شخص واحد؛ إذ لو كان كذلك وجب اشتراك تلك الأشخاص في ذلك الوجود المجرّد التي هي الطبيعة النوعيّة. فتلك الطبيعة النوعيّة إن كانت مقتضيةً لذاتها أن تكون شخصاً معيّناً وجب أن لايوجد منها إلّا شخص واحد هو واجب الوجود، وقد فرضناه أكثر من ذلك، هذا خلف.

وإن كانت تلك الطبيعة غيرَ مقتضية /٦٥ ب/ أن يكون شخصاً معيّناً فتخصيص الطبيعة النوعيّة بكونها ذلك الشخص أو هذا الشخص يحتاج إلى مخصّص، والمحتاج إلى الغير ممكن، فالأشخاص الواقعة تحت الطبيعة النوعيّة التي فرضناها واجبةَ الوجود تفتقر إلى مخصّص، فهي ممكنة الوجود. فثبت أنّ نوع الواجب لذاته يمتنع أن يكون إلّا شخصاً معيّناً واحداً فحسب.

وهذا البرهان إنّما يتمّ إذا كانت ماهيّة الواجب لذاته هي الوجود المجرّد لاغير؛ فإنّا لو أخذنا وجوده زائداً على ماهيّته وأخذناه أمراً اعتباريّاً، فلايتمّ.

وأيضاً إذا كان النوع لابدّ فيه من كثرة ـ إمّا خارجيّة أو ذهنيّة ـ كان في الأصل الوحدة وهميّة، وهو وهم وعُلم أنّ واجب الوجود لاكثرة فيه بوجه من الوجوه. أمّا الكثرة الخارجيّة فللبراهين المذكورة في ما سلف، وأمّا الكثرة الذهنيّة فللبراهين المذكورة هاهنا وفي ما سبق. فلايجوز إطلاق اسم النوع عليه إلّا على

سبيل المجاز وقد صرّح بذلك في مباحث الوجود.

[وجه احتياج الحكماء إلى إقامة البرهان على الوحدانيّة]

والكثرة في ذات الواجب لذاته وإن كانت ممتنعة الوقوع فإنّها أيضاً على ما بيّنّا ممتنعة التصوّر. وإذا فرضنا له ثانياً ثمّ حقّقنا النظر إليه كان الأوّل بعينه من غير تفاوت بوجه من الوجوه، وامتناع تصوّر الثاني في الماهيّة الواجبة إنّما هو بالنظر إليها من حيث هي هي. وأمّا إذا تصوّرنا الذات الواجبة بصفاتها الإضافيّة والسلبيّة جاز أن يتصوّر جمعاً ثانياً، ولأجل ذلك احتاج الحكماء إلى إقامة البرهان على الوحدانيّة.

[واجب الوجود لاجنس له ولافصل]

وإذا كان واجب الوجود لاجزء له في الأعيان ولا في الأذهان ـ لامتناع انفصاله في الذهن إلى أمرين ـ فهو غير داخل تحت الجنس؛ لوجوب تركّب كلّ ما دخل تحته في الذهن من الجنس والفصل، فواجب الوجود لاجنس له ولافصل له.

[واجب الوجود ليس بجسم]

وكذلك ليس بجسم؛ لأنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة، فهو ينقسم إلى أجزاء الكمّ وأجزاء الحدّ وإلى الأنواع كانقسام مطلق الجسم إلى النار والهواء والماء والأرض والسماء والكواكب والأشخاص كزيد وعمرو والشمس والقمر وغير ذلك، وقد علمت أنّ واجب الوجود يمتنع أن تكون له جزئيّات لاخارجيّة ولاذهنيّة.

ولأنّ[1] الجسم وما قام مقامه من الأعراض مفتقر إلى الغير. وأمّا الجسم فإلى أجزائه ومخصّصاته، وأمّا الأعراض فإلى محالّها، وكلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فالجسم وأعراضه ممكنة، فلابدّ له من علّة. فإن كانت ممكنة عاد الكلام ويلزم التسلسل وهو محال، فلابدّ من الانتهاء إلى الواجب لذاته ـ على ما مرّ ـ فظهر أنّ الواجب لذاته لاجزء له بوجه من الوجوه.

[وجه آخر في أنّه تعالى لافصل له]

ولمّا كان ممتازاً عن سائر الموجودات بكمال ذاته وتمام ماهيّته فلايحتاج إلى فصل؛ لأنّ الفصل لايُحتاج إليه إلّا عند مشاركة الغير له في جنس، ولمّا لم يدخل واجب الوجود تحت جنس، فلم يشاركه الغير في الدخول تحت جنس، فلايحتاج إلى المميّز الفصليّ. على أنّ ما ذكرناه من البرهان في أنّ العقل لايمكن أن يفصّل الواجب لذاته إلى ماهيّة ووجود، وأنّه لاكثرة فيه أصلاً، يُستغنى به عن أمثال هذه الأشياء[2]، إلّا أنّه لمّا كانت مسألة إثبات الواجب لذاته ومسألة إثبات الوحدانيّة من أهمّ المباحث العقليّة والأنظار الحكميّة أحببنا التطويل والإسهاب[3]؛ /٦٦ أ/ لكثرة الفائدة وإزالة الشكوك والشبه؛ ليستقرّ ذلك في العقل على ما ينبغي.

[شبهة في دخوله تعالى تحت جنس الجوهر والجواب عنها]

فإن قلت: إنّكم ذكرتم أنّ الواجب لذاته لايشارك الأشياء في معنى جنس،

---

١. تعليل ثان لامتناع كونه تعالى جسماً.
٢. حج: هذا الامتياز.
٣. أسهب: أكثر وأمعن في الشيء وأطال (مجمع البحرين).

فلايحتاج في الامتياز عنها إلى الفصل، وذلك ليس بصحيح؛ فإنّه مشارك[١] الأشياء في الدخول تحت جنس الجوهر؛ لأنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب لذاته. وأجاب الجماعة عنه بوجهين:

الأوّل: أنّ الوجود لا في موضوع ليس معرِّفاً للجوهر لاتعريفاً حدّيّاً ولارسميّاً، ولئن[٢] سلّمنا كونه حدّاً أو رسماً فالحكماء لايريدون بقولهم: «إنّ الموجود لا في موضوع» الموجود بالفعل. ولو كان كذلك لكان كلّ من علم جوهريّة شيء من الأشياء كالعنقاء مثلاً، علم أنّها موجودة بالفعل؛ لأنّ العنقاء إذا كانت جوهراً وجدت لا في موضوع لَصدق التعريف عليها، فيجب أن تكون موجودة بالفعل وليس كذلك؛ فإنّا نعلم جوهريّتها جزماً ونشكّ في أنّها موجودة في الأعيان أم لا. ولأنّ الماهيّة الجوهريّة التي للإنسانيّة مثلاً، ليست بجعل جاعل خارجيّ جعَلها جوهراً. ولو كانت كذلك وجب أن يكون إنساناً غير كونه جوهراً وليس كذلك، بل الإنسانيّة لذاتها جوهر. وليس كذلك وجود الماهيّة بالفعل؛ فإنّه معلول الفاعل الخارجيّ الذي لولاه لم يمكن وجود شيء من الممكنات.

فنسبة الجوهريّة إلى الجوهر غير معلولة ونسبة الوجود إلى الجوهريّة معلولة، فنسبة الجوهريّة إلى الجوهر غير نسبة الوجود إليه. فعُلم من هذا[٣] أنّ جوهريّة

---

١. مر، حج: شارك.
٢. حج: لو.
٣. هامش تش: والذي ينبغي تحصيله من هذا الجواب أنّ قولهم: «إنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع» يفهم من زيادة الوجود على الجوهريّة وأنّ ذلك ـ أي الوجود الصادق على الجوهر ـ ليس حاصلاً في الموضوع، فيستلزم زيادة الوجود عليه؛ لأنّ الماهيّة الجوهريّة هي التي قام بها الوجود عند العقل، فتثبت الزيادة عنده قطعاً، ولايثبت ذلك في حقّ الواجب؛ لما ←

الشيء ليست نفس وجوده بالفعل، فلايجوز أن يكون الموجود بالفعل لا في موضوع. ولايصدق هذا على واجب الوجود لذاته؛ لأنّ وجوده نفس ماهيّته وذلك غير صادق إلّا على ما يكون الوجود زائداً على ماهيّته. ولأنّ الواجب لذاته موجود بالفعل من جميع الوجوه، فلايصدق عليه أنّه لو وجد كان لا في موضوع.

الثاني: أنّك قد عرفت أنّ الموجود ليس بجنس؛ لأنّ الجنس ذاتيّ والموجود ليس بذاتيّ لشيء؛ لأنّ الموجود يعلّل بالأمر الخارجيّ وليس الذاتيّ كذلك. وإذا لم يكن الموجود جنساً فانضمام القيد السلبيّ ـ وهو لا في موضوع ـ لايصير جنساً، وهو على تقدير صدق الموجود لا في موضوع على الواجب لذاته لايكون ذلك جنساً. وأنت إذا تأمّلت في مباحث الجوهر السالفة عرفت أنّه لايصلح للجنسيّة، فيُستغنى عن أمثال هذه المباحث».[1]

[شبهة في برهان المشّائيّين على الوحدانيّة]

«وأورد بعضهم[2] على برهان التوحيد الذي للمشّائيّين سؤالاً وهو أنّ الوجود المطلق إن اقتضى من حيث هو وجود أن يكون واجباً لذاته وجب أن يكون كلّ موجود كذلك، وهو باطل. وإن لم يكن مقتضياً للوجوب يلزم أن يكون اقتران الوجوب بالوجود الواجب بسبب غير نفس ماهيّته[3] وذلك يقتضي افتقار الواجب

عرفت أنّ العقل لايفصّله إلى ماهيّة ووجود، بل ماهيّته هي الوجود المجرّد، فلايصدق عليه التعريف المذكور؛ لابتنائه على زيادة الوجود وامتناع الزيادة على الواجب. «منه قدّس سرّه».

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٦١/٣

٢. راجع: التلويحات: ٣٦

٣. مر، حج: ماهيّة الوجود.

إلى موجب؛ لإمكانه، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته، هذا خلف.

[جواب السهرورديّ عن هذا السؤال]

وأجاب الشيخ الإلهيّ[١] عن هذا السؤال من وجهين:

الأوّل: أنّ الخصم سلّم أنّ الوجود من حيث هو وجود ينقسم إلى واجب وممكن، فهو معترف /٦٦ ب/ بأنّ الواجب لذاته من أقسام الوجود، ولو كان الوجود مقتضياً للوجوب ما صحّ وقوعه على الحادث والممكن المنافيَين للوجوب. فالواجب لذاته ـ على ما سلّم الخصم وقوعه في نفس الأمر ـ داخل في الوجود.

وقوله: «بعد ذلك وإن لم يقتض الوجود أن يكون واجباً فوجوبه ممكن معلول» غير صحيح؛ لأنّ الوجود الواجب غير ممكن لا في نفس الأمر ولا عند الخصم. وأمّا عند الخصم فلاعترافه بوقوع كلّ واحد من قسمَي الواجب والممكن. وأمّا في نفس الأمر فلأنّ الواقع في الوجود خلاف ذلك؛ فإنّ الوجود لو اقتضى الوجوب ما أمكن أن يصدق على كلّ واحد من الحادث والممكن، فالإمكان غير صادق على وجوب الوجود. اللّهمّ إلّا أن نعني[٢] بالإمكان الإمكانَ العامّ والمحتملَ الذي هو عبارة عن تردّد الذهن بين طرفَي النقيض، فحينئذٍ يمكن صدقهما على الواجب لذاته؛ فإنّ الإمكان العامّ الذي معناه أنّه ليس بممتنع جاز أن يصدق عليه. وكذلك ما تردّد الذهن في وجوده أو عدمه جاز أيضاً أن

---

١. راجع: التلويحات: ٣٦
٢. مر، حج: يعنى.

يكون واجباً في نفس الأمر مع اعتراف الخصم بوقوع كلّ من الواجب والممكن في الوجود[١].

الثاني: وهو الجواب الحقيقيّ؛ إذ السؤال إنّما يكون وارداً إذا كان الوجود له هويّة متحقّقة في الأعيان، فيكون المحال المذكور حينئذٍ لازماً عند تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن. وأمّا إذا كان الوجود من الأمور الاعتباريّة التي لاوجود لها إلّا في الأذهان فلايكون ذلك المحال لازماً؛ فإنّ الأمور الاعتباريّة التي عرفتَها تخالف أحكامُها أحكامَ الأمور العينيّة في كثير من الأحكام، ومن جملة ذلك كونها غير مفتقرة إلى علل توجب وجودها. وحينئذٍ لايكون الترديد، وهو أنّ الوجود لو اقتضى الوجوب كان كلّ موجود واجباً، وإن لم يقتض افتقر اقتران الوجوب بالوجود الواجبيّ إلى علّة إيجاده عند كون الوجود والوجوب أمران اعتباريّان لايصلحان للعلّيّة، فلايفتقران إليها، وكذلك غيرهما من الاعتباريّات. وإذا كانت الوحدة والوجوب والوجود من الاعتباريّات العقليّة فلايلزم من وصفنا الواجبَ لذاته بها أن تكون في ذاته كثرة، وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت أموراً زائدة على ذاته، وليس كذلك. والوجوب لامعنى له إلّا كمال الوجود المستغني عن العلّة لاغير.

[شبهة اشتراكه تعالى مع الممكنات في الوجود المطلق والجواب عنها]

وأمّا السؤال المشهور وهو أنّ الوجود الواجب لمّا كان مشاركاً للوجود الممكن وجب أن يكون ممتازاً عنه بأمر زائد على طبيعة الوجود ويلزم أن يكون

---

١. مر: ـ في الوجود.

الواجب لذاته مركّباً ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز، فيكون ممكناً؛ لافتقاره إلى كلّ واحد من جزئيه، فجوابه سهل ممّا سلف من القواعد التي ذكرناها؛ فإنّ امتياز الواجب لذاته عن الممكن لذاته المشتركَين في الوجود المطلق إنّما يلزم أن يكون بأمر زائد على ذاته إذا كان الوجود مقولاً عليهما بالتواطؤ، وأمّا إذا كان مقولاً عليهما بالتشكيك ـ كما هو الحقّ ـ فيجوز أن يكون الامتياز بينهما بالكمال والنقص، وهذا النوع من الامتياز إنّما هو بنفس الشيء لابمايز زائد على ذاته، فلايكون موجباً للتركيب /٦٧ أ/ لا في التامّ ولا في الناقص، فهذا هو الجواب الحقّ.

[جواب السهرورديّ عن هذه الشبهة]

وقد أجاب بعضهم[١] عن هذا السؤال بأنّ الوجود الواجب إنّما امتاز عن الوجود الممكن بقيد سلبيّ وهو عدم العلّة؛ فإنّ معنى كونه واجبَ الوجود هو أنّه لاعلّة له، وحينئذٍ لايكون القيد السلبيّ موجباً للتركيب.

[وجوه ضعف هذا الجواب]

وهو جواب مختلّ من وجهين:

الأوّل: أنّ كون الواجب لذاته لاعلّة له تابع لوجوب الوجود، لا أنّه نفس وجوب الوجود.

الثاني: أنّ الواجب لذاته وإن شارك الممكنات في مفهوم الوجود إلّا أنّ القيد السلبيّ ـ وهو كونه لاعلّة له ـ إمّا أن يكون نفسَ مفهوم الوجود، أو أمراً زائداً

---

١. وهو الشيخ الشهيد في المشارع: ٣٩٦

عليه من الوجوب أو غيره. فإن كان الأوّل لزم أن يكون كلّ وجود علّة له وذلك باطل. وإن كان الثاني لزم أن تكون في ذات الواجب لذاته كثرة، وقد عرفت استحالة ذلك. والجواب الحقيقيّ بهذا السؤال ليس إلّا ما ذكرناه أوّلاً.

[برهان الشيخ الرئيس على وحدانيّته تعالى]

وذكر الشيخ في *الشفاء*[1] أنّ واجب الوجود واحد وإلّا فليكن كثرة، فكون[2] الواحد منها واجب الوجود بذاته غير كونه هو بعينه إمّا أن يكون واحداً فيكون كلّ ما هو واجب الوجود لأنّه[3] هو بعينه وليس غيره. وإن كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه بمقارنة واجب الوجود لأنّه هو بعينه إمّا أن يكون أمراً لذاته أو لعلّة وسبب موجب لغيره. فإن كان لذاته ولأنّه واجب الوجود فيكون كلّ ما هو واجب الوجود هذا بعينه، وإن كان لعلّة وسبب وموجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب لخصوصيّة وجوده المنفرد سبب[4]، فهو معلول.

[خواصّ واجب الوجود]

فإذَن واجب الوجود واحد بالكلّيّة ليس كأنواع تحت جنس، وواحد بالعدد ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى شرح اسمه له فقط، ووجوده غير مشترك فيه، فهذه هي الخواصّ التي يختصّ بها واجب الوجود.

---

١. الشفاء، الإلهيّات: ٤٣

٢. تش، حج: فيكون.

٣. حج: كونه (وكذا ما يليه).

٤. هامش حج: وفي نسخة مصحّحة لم يكن لفظ سبب هنا ويكون لفظ السبب السابق قد صحّح بالسلب.

[خاصّة ممكن الوجود]

وأمّا خاصّة ممكن الوجود فهو أنّه يحتاج إلى شيء آخر ضرورةً يجعله موجوداً بالفعل، وكلّ ما هو ممكن الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، إلّا أنّه يعرض له أن يجب وجوده بغيره، إمّا دائماً أو في وقت دون وقت. وهذا يجب أن تكون له مادّة تتقدّم وجوده بالزمان، والذي يجب أن يكون وجوده بغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذي له لا[1] باعتبار نفسه فهو الفرد وغيره زوج تركيبيّ، فافهم.

[برهان الاشتراك والافتراق في إثبات وحدانيّته تعالى]

وذكر الشيخ الإلهيّ في كتاب *المقاومات*[2] طريقة في التوحيد مبنيّة على النفس وهي أنّها بسيطة درّاكة وحدانيّة غير مركّبة، فيكون فاعلها لامحالة أبسط وأدرك وأفضل، وهكذا لايزال الكمال الإدراكيّ البسيط مترقّياً[3] في مدارج الشرف والفضيلة إلى أن ينتهي إلى أفضل أسبابها وأكمل عللها وهو الواجب لذاته الذي هو وجود بحت ونور محض لاثاني له في الوجود؛ إذ لو كان له ثانٍ لاشتركا في الماهيّة المدرِكة وهي غير اعتباريّة؛ لأنّها ماهيّة النفس التي هي غير مدرِكة لذاتها بأمر خارج عنها، فهي نفس الحياة. فلو كان في الوجود ماهيّتين مدرِكتين كلّ منهما نفس الحياة فلابدّ بينهما من فارق، ويكون ذلك بالأعراض العامّة الخارجيّة المحتاجة إلى العلّة. وإن كانت العلّة ما به الاشتراك وجب اتّفاقهما في ذلك،

---

١. حج: ـ لا.
٢. المقاومات: ١٨٦
٣. حج: متراقياً.

فلايكون المميّز مميّزاً. وإن كان كلّ واحد من الذاتين مؤثّراً في عرض الآخَر لزم أن يكون كلّ منهما متقدّماً على مميّز /٦٧ ب/ الآخر، فيكونان متميّزين قبل الامتياز وذلك محال. أو يكون المؤثّر فيهما ما هو خارج عنهما، فيكون ذلك الخارج هو الواجب لذاته.

ثمّ قال:

وبرهان الاشتراك والافتراق إنّما يذكر بعد معرفة النفس والإدراك له. ولايقول قائل: إنّهما اشتركا في أمر اعتباريّ كاشتراك الواجب والممكن في الوجود، وهذا الاشتراك ضروريّ؛ فإنّ الخصم إذا لم يجوّز إطلاق الوجود على الواجب لذاته يلزم أن يعتبر فيه مفهوماً آخَر كالشيئيّة أو[1] الهويّة أو الثبات أو غير ذلك من المفهومات اللائقة، وإلّا فلايفهم منه شيء، وحينئذٍ يكون مفهومه لاشيء وذلك محال. وإذا وجب اعتبار ذي مفهوم في الواجب لذاته فلزم[2] الاشتراك بينه وبين غيره بالضرورة.[3]

ثمّ قال:

[انحصار إثبات وحدانيّته تعالى في هذا البرهان عند الإشراقيّين]

ولابرهان على الوحدة الواجبيّة غير هذا، وكذلك ما بني على وحدة العالم والشمس وحركاتها مع حركات العلويّات. وأمّا أنّه نفس الوجود فقد عرفت أنّه اعتباريّ لايمكن تصحيحه، بل هو نفس الحياة والإدراك المغاير لمفهوم الوجود الاعتباريّ. وأمّا كونه مجرّداً عن المادّة فهو سلب لاصورة له في الأعيان.[4]

---

١. مر: و(وكذا ما يليه).

٢. حج: فيلزم.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر: ١٨٧

فهذه مباحث شريفة مهمّة لايتفطّن لها إلّا من عرف ذاته حقَّ المعرفة. وكذلك في الزوايا خبايا؛ فإنّا أودعنا اللطائف التي هي لبّ الحكمة بالحقيقة في كلّ زاوية من هذا الكتاب. فإن ساعدتك العناية الأزليّة والرحمة الربّانيّة حتّى ظفرت بها فيا لها من نعمة وإلّا فيا لها من نقمة، واللّه الهادي».[١]

❊ ❊ ❊

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٧٣/٣

[استحالة كونه تعالى جزءً من غيره]

قوله: ولايصحّ أن يكون جزءً من غيره؛ لاستحالة انفعاله.

قال: لمّا منع من كونه مركّباً ـ بمعنى أن يكون غيره جزءً منه ـ بجميع معانيه منع أيضاً العكس، وهو أن يكون الواجب جزءً من غيره. واستدلّ عليه بأنّه لو كان كذلك لكان منفعلاً عن غيره. وتقريره هكذا: كلّ ما هو جزء من الغير منفعل، ولاشيء من الواجب بمنفعل، ينتج: لاشيء ممّا هو جزء من الغير بواجب، وينعكس إلى: لاشيء من الواجب بجزء من غيره.

بيان الصغرى أنّه إذا كان جزءً من الغير كان قابلاً معه للصورة الاجتماعيّة والهيئة التركيبيّة؛ لاستحالة حصول التركيب بدون الاجتماع بين الأجزاء، سواء كان ذلك في أجزاء الماهيّة كالجنس والفصل، أو في أجزاء الوجود كالمادّة والصورة، أو في الجزئيّات كالنوع المتكثّر بالأشخاص.

أمّا في الأوّل فلأنّ الجنس كالمادّة والفصل كالصورة، فلابدّ بينهما من فعل وانفعال ذهنيّ. وأمّا في الثاني فظاهر؛ إذ المادّة محلّ الصورة، فبينهما فعل وانفعال باعتبار القابل والمقبول. وأمّا في الثالث فلأنّ تكثّر الأشخاص إنّما هو باعتبار انضمام الجزئيّات ودخولها تحت الوحدة النوعيّة حتّى تصير باعتبار انضمامها أعداداً، فهناك فعل وانفعال اجتماعيّ.

أمّا الكبرى فظاهرة.

* * *

[الواجب لذاته لاضدّ له لغةً واصطلاحاً]

قوله: ولاضدّ له بمعنى الممانع؛ لأنّ ما عداه معلول له فلايمانعه، ولابمعنى العرضيّة؛ لاستحالة كونه عرضاً.

قال: بيّن كونه تعالى لاضدّ له بمعنَيَيه معاً؛ لأنّ الضدّ يقال لغةً على موجود مماثل في القوّة ممانع في الوجود. واستحالة الضدّ بهذا المعنى ظاهر؛ إذ ما عداه معلول له إمّا بواسطة أو بغيرها، ومعلول الشيء لايمانعه /٦٨ أ/ ولاينافيه وإلّا لما وجد عنه، هذا خلف.

ويقال اصطلاحاً على العرضَين الموجودَين المتعاقبَين على المحلّ الواحد، ويستحيل اجتماعهما فيه. وشرط بعضهم أن تكون بينهما غاية البُعد وهو التضادّ الحقيقيّ. وآخرون لم يشترطوه ويسمّى التضادّ المشهوريّ. واستحالته بالمعنيَين ظاهرة؛ لاستحالة كون الواجب عرضاً.

[نفي المثل والشريك لايستلزم نفي الضدّ]

وإنّما لم يكتف بنفي المثل ونفي الشريك عن نفي الضدّ؛ لأنّ الضدّ مخالف، فهو غير المثل وغير الشريك؛ لجواز أن يكون ضدّاً غير مشارك[1] في الحقيقة، فنفيهما لايستلزم نفيه.

*	*	*

---

١. مر: مشترك.

[نفي الصفات المنافية لوجوب الوجود]

قوله: ووجوب الوجود يقتضي نفي الجسميّة؛ لاستحالة التحيّز المقتضي للافتقار المنافي له. ويلزم[1] نفي العرضيّة، والحلول بمعنى القيام بالغير، والجهة التي هي مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة الحسّيّة، والألم واللذّة المزاجيّين وغيرهما، والاتّحاد بمعنى صيرورة الموجودين واحداً؛ لعدم تعقّله.

قال: لمّا ثبت أنّه تعالى واجب الوجود كان وجوب الوجود مستلزماً لنفي صفاتٍ ثبوتها منافٍ له.

[نفي الجسميّة عنه تعالى]

منها: الجسميّة؛ فإنّه لايجوز أن يكون الواجب جسماً؛ لأنّ الجسميّة مستلزمة للتحيّز والجهة وهما يستلزمان الافتقار المنافي لوجوب الوجود. وبيان استلزام الجسميّة لذلك ظاهر؛ من حيث إنّ الجسميّة مستلزمة للانقسام المستلزم لحصول الأبعاد، فلابدّ أن يكون ذاهباً في الجهات، فيلزم التحيّز.

[نفي العرضيّة عنه تعالى]

ومنها: العرضيّة؛ لأنّ العرض مفتقر في تشخّصه إلى الموضوع؛ لاستحالة قيامه خارجاً بدونه.

---

١. حج: يلزمه.

[نفي الحلول عنه تعالى]

ومنها: الحلول في المحلّ إذا فسِّر الحلـول بمعنـى القيـام بـالغير؛ فإنّـه بهـذا المعنى مستلزم للافتقار؛ لاستحالة تحقّق الحالّ بدون المحلّ القائم به. فإن ادُّعـي للحلول معنىً غير ذلك وادُّعي إثباته على ذلك المعنى فلابدّ مـن الإفصـاح عنـه؛ ليصحّ الحكم عليه.

[نفي العرضيّة لايكفي عن نفي العروض]

إن قلت: إنّ نفي العرضيّة كافٍ عن نفي الحلول لتلازمهما؛ **قلت**: قـد بيّنّـا أنّ الحالّ أعمّ من العرض، ولو دلّ عليه على مذهب المتكلّمين فإنّما يكون بنوع من الالتزام، ودلالة المطابقة أشرف وأتمّ وأورد على مـن قـال بـه؛ فإنّـه لـم يصـرّح بالعرضيّة.

[معاني الجهة]

ومنها: الجهة. وفسِّرت بمعنيَين:

أحدهما: أنّه مقصد المتحرّك، وينبغي أن يقيّد بالأينيّ؛ إذ التحرّك في غيره من المقولات لايستلزم الجهة.

الثاني: متعلّق الإشارة الحسّيّة، ونعني بها امتداداً موهوماً أخِذ من المشير منـه بالمشار إليه. وقيِّد بالحسّيّة لإخراج الإشارة العقليّة؛ فإنّها لاتستلزم الجهة؛ لثبوتها لكلّ معقول، أعمّ من أن يكون حاصلاً في الجهة أو لا.

[نفي الجهة عنه تعالى]

ولمّا كانت الجهة مستلزمة للإشارة الحسّيّة المستلزمة للتحيّز والمكان وجـب

المنافاة بينها وبين وجوب الوجود؛ إذ كلّ ما في الجهة متحيّز والواجب ليس بمتحيّز، ينتج: الواجب ليس في جهة، وهو عكس نتيجة القياس. وإذا لم يكن في الجهة لم يكن متعلّق الإشارة الحسّيّة؛ لصدق ما هو مشار إليه بالحسّ، فهو في جهة والبارئ تعالى ليس في جهة، ينتج: أنّه لايشار إليه بالحسّ بعكس النتيجة.

[وجه القسمة في الألم واللذّة]

ومنها: الألم واللذّة، وينقسمان إلى المزاجيَّين /٦٨ ب/ وغيرهما. ووجه القسمة أنّهما مشروطان بالإدراك والإدراك قد يكون حسّيّاً وقد يكون عقليّاً. فمتى كان الإدراك حسّيّاً كانا حسّيَّين ومتى كان عقليّاً كانا عقليَّين؛ لأنّ معناهما ـ على ما فسّرهما به الشيخ في *الإشارات*[1] ـ أنّ الألم إدراك ونيل لما هو شرّ وآفة بالنسبة إلى المدرِك والنائل، واللذّة إدراك ونيل لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة إلى المدرِك والنائل. فشرط فيهما مع الإدراك النيل، فعُلم انقسامهما إلى الحسّيَّين والعقليَّين.

[الإدراك والنيل معاً شرط في حصول الألم واللذّة]

أقول: وشرط في النيل الإدراك؛ لأنّه وإن دلّ عليه بالالتزام إلّا أنّ دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف.

وشرط مع الإدراك النيل؛ لأنّ من أدرك شيئاً ولم ينِله لم يتألّم به ولم يلتذّ، فالإدراك والنيل معاً شرط في حصول الألم واللذّة.

---

١. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣٣٧/٣

[المراد من الشرّ في تعريف الألم]

وأراد بالشرّ ما هو ضدّ الخير من النقص الذي هو ضدّ الكمال، وهو ما يتشوّقه كلّ عاقل. وشرط في حصول الألم بإدراك الشرّ والآفة إدراك من حيث هو كذلك؛ لأنّه لولاه لم يتحقّق حصول الألم بإدراكه؛ لأنّ إدراكه لا من حيث إنّه شرّ، بل من حيث إنّه موجود أو شيء لايوجب اللذّة ولا الألم. وشرط ذلك بكونه بالنسبة إلى المدرِك والنائل بياناً لكون الخير والشرّ من الأمور الإضافيّة التي تتغيّر بواسطة تغيّر الإضافات، فقد يكون الشيء كمالاً بالنسبة إلى شخص وهو شرّ وآفة بالنسبة إلى آخر، فاحتاج إلى قيد التخصيص بالمدرِك والقيود في تعريف اللذّة كذلك، فافهمه موفّقاً.

[نفي اللذّة والألم عنه تعالى]

قال: وامتناعهما بالمعنى الأوّل ظاهر؛ لتوقّفهما على المزاج الحاصل من تفاعل مبادئ كيفيّات متضادّة لتحصل كيفيّة متضادّة بينها، وذلك من خواصّ الأجسام.

وأمّا استحالتهما بالمعنى الثاني فأمّا الألم فظاهر؛ لأنّ ما عداه معلول له[1] والمعلول لاينافي العلّة، فليس هناك ما ينافيه. وأمّا اللذّة فقالت بإثباتها جماعة الفلاسفة؛ لأنّه مدرِك لذاته الكاملة بإدراكه الكامل، وذلك موجب للبهجة.

[رأي المصنّف في نفي اللذّة والألم]

وأطلق المصنّف المنع وجعل استحالتها بالنوعين من لوازم وجوب الوجود؛

---

١. حج: معلوله.

إذ باعتبار حصول اللذّة بذلك الإدراك يستلزم حصول حالة عارضة للذات، وذلك مستلزم للافتقار؛ لاحتياج العارض إلى معروضه وبالعكس.

إن قلت: ذلك العلم نفس ذاته، فلازيادة عليه؛ **قلت**: إن حصلت حالة عارضة لذلك العلم هي مبدأ اللذّة تحقّق ما قلناه[١]، وإلّا كان نزاعاً في اللفظ لايجدي نفعاً.

[تعريف المزاج عند الشيخ الرئيس]

أقول: «ليس في هذا البحث ممّا يحتاج إلى البسط غير المزاج، فنقول: اعلم أنّ الأجسام تنقسم إلى ما تفعل في الأجسام ولاتنفعل عنها وهي الأجسام السماويّة، وإلى ما تنفعل عنها وهي الأجسام العنصريّة، والمزاج لايصحّ إلّا فيها. وعرّفه الشيخ الرئيس بأنّه كيفيّة حادثة عن تفاعل الكيفيّات المتضادّة الموجودة في عناصر متصغّرة الأجزاء ليماسّ أكثر كلّ واحد منهما أكثر الأخرى[٢]، إذا تفاعلت بقواها حدثت /٦٩ أ/ في جملتها كيفيّة متشابهة هي المزاج.

والكيفيّة هيئة قارّة لايحوج تصوّرها إلى تصوّر أمر خارج عنها وموضوعها من غير اعتبار التجزئة؛ ليخرج الكمّ.

وقوله: «حادثة من تفاعل الكيفيّات المتضادّة» يخرج عنه بعض أنواع الكيف. والتفاعل كسر كلّ واحد منها كيفيّة الآخر، وذلك لايتمّ إلّا بتصغّر الأجزاء؛ لأنّ امتزاجات العناصر إنّما تكون بتفاعلها؛ فإنّه لولا التفاعل لكان ذلك تركيباً لاامتزاجاً؛ فإنّ الفرق بين الامتزاج والتركيب إنّما يكون بالتفاعل والتفاعل يكون

---

١. حج: قلنا.
٢. تش، حج (خ ل): الأجزاء.

بالتماس والتماس إنّما يكون بالسطوح وتلك السطوح كلّما كانت أكثر كان التماس أكثر، فيكون التفاعل كذلك[1] أكثر، وتكثير السطوح إنّما يكون بكثرة الأجزاء المتصغّرة.

وقوله: «إذا تفاعلت بقواها» أي بصورها النوعيّة. والقوّة هي مبدأ التأثير في آخر من حيث إنّه آخر. وهذا التعريف للقوّة يعمّ الصورة والكيفيّات؛ إلّا أنّ المراد هاهنا إنّما هو الصور لا الكيفيّات؛ فإنّها تبطل عند الامتزاج وتحدث بدلها كيفيّة متوسّطة، والصور النوعيّة لاتبطل؛ إذ لو بطلت وحصلت بدلها صور أخرى لزم فساد البسائط وتصير بذلك أجساماً أخرى غير البسائط الأولى، فلاتكون حينئذٍ أجزاء ذلك الممتزج ولايكون الممتزج حاصلاً من امتزاجها، لكن التقدير أنّه امتزج منها، هذا خلف.

وقوله: «حدثت كيفيّة متشابهة» إنّما وجب تشابههما في جميع ما يفرض أجزاء البسائط؛ لأنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء التي للمركّب يمتاز بحقيقته عن تلك الجزء الآخر، فيجب أن تكون الكيفيّة القائمة بجزء غير تلك الكيفيّة القائمة بذلك الجزء الآخر، وجميع تلك الكيفيّات القائمة بتلك الأجزاء متساوية في الحقيقة النوعيّة، فتكون الكيفيّات المزاجيّة لأجل ذلك متشابهة.

والتشابه أن لاتختلف الكيفيّات في أجزاء الممتزج بأن يكون بعضها أشدّ حرارة من بعض. وكذا باقي الكيفيّات؛ فإنّه لو اختلف ذلك كان تركيباً لا امتزاجاً. فهذه الكيفيّة الحاصلة بالفعل والانفعال هي المزاج وذلك الاجتماع هو الامتزاج.

والتشابه المذكور في الكيفيّة إنّما هو بالنسبة إلى اللامس والتوسّط إنّما هو

---

١. حج: لذلك.

الوسط بين الأضداد، فتكون الكيفيّة تستسخن بالنسبة إلى البارد وتستبرد بالقياس إلى الحارّ.

ويرد عليه أنّه جعل التفاعل للكيفيّات، والتفاعل إنّما يكون بالصور لا بالكيفيّات.

وأيضاً فإنّ الضدّين بينهما غاية الخلاف. والمزاج منه أوّل وهو المجتمع من العناصر، ومنه ثانٍ وهو المجتمع من المركّبات كالفضّة الحاصلة من الزيبق والكبريت المركّبين، وكيفيّة المركّب لاتكون مخالفة في الغاية، فيخرج المزاج الثاني عن الحدّ.

وأيضاً فإنّ الألوان والأشكال والطعوم والروائح تدخل في التعريف فيصدق عليها.

[مختار المصنّف في تعريف المزاج]

فالأولى في تعريفه أنّه كيفيّة ملموسة تحصل في الجسم المركّب من العناصر المتضادّة الكيفيّة، إذا انكسرت كيفيّة كلّ واحد منها بطبيعة الآخر، /٦٩ ب/ ولايشترط في الضدّين غاية الخلاف.

[ما يحصل من تلاقي العناصر الأربعة]

ويجب أن تعرف[١] أنّ العناصر الأربعة إذا اختلط بعضها ببعض وكسر كلّ واحد منها من كيفيّة الآخر يسمّى هذا الكسر تفاعلاً. والتفاعل لايحصل إلّا إذا كان بين تلك العناصر مماسّة، والنار إذا استسخنت جرماً متوسّطاً بينها وبين آخر

---

١. حج: يعرف.

بعيد عنها، فلاشكّ أنّها تستسخن البعيد أيضاً بمماسّة القريب. ثمّ إنّه إذا تلاقت العناصر انكسرت كيفيّة كلّ واحد منها بكيفيّة الآخر. فتكون هناك ثلاثة أمور: الكاسر والمنكسر والانكسار.

وأمّا المنكسر فموضوع الكيفيّة لا نفس الكيفيّة؛ فإنّ الكيفيّة الواحدة بالذات لايعرض لها الاشتداد والنقص.

وأمّا الكاسر فهي الصورة[١] النوعيّة التي هي مبادئ الكيفيّات الأربع لا نفس الكيفيّات؛ لأنّ انكسار كلّ واحد من العنصرين المتضادّين بالآخر إن كانا معاً فالكاسر لكيفيّة كلّ واحد منهما هو كيفيّة الآخر، والعلّة يجب تقدّمها على المعلول، لكن وجود الانكسارين معاً، فيكون وجود الكاسرين عند وجود الانكسارين معاً. ويلزم من ذلك أن تكون الكيفيّتان المتضادّتان موجودتين على صرافتهما وعلى انكسارهما وذلك محال. وأمّا إذا سبق انكسار أحدهما على انكسار الآخر يلزم أن يكون المكسور مغلوباً بالكلّيّة، فلايعود كاسراً للآخر بعد مغلوبيّته لكاسره، وذلك يكون فساداً لا مزاجاً، فعُلم من هذا أنّ الكاسر إنّما هو الصور النوعيّة لاالكيفيّات.

وأمّا الانكسار فهو زوال تلك الكيفيّات الصرفة التي كانت في العناصر.

[أقسام الأمزجة]

وأمّا أقسام الأمزجة فتسعة؛ لأنّ الكيفيّات الأولى التي باعتبارها صحّ الفعل والانفعال في هذا العالم لمّا كانت أربعة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة،

---

١. حج: الصور.

وكانت المزاجات منها، فلايخلو إمّا أن تكون مقادير الكيفيّات المتضادّة في الممتزج متساوية متقاومة والمزاج كيفيّة متوسّطة بينها أم لا. والأوّل هو المعتدل الحقيقيّ والثاني هو الخارج عن الاعتدال الحقيقيّ.

[رأي الشيخ الرئيس في المعتدل الحقيقيّ]

أمّا المعتدل الحقيقيّ فقد ذكر الشيخ[1] أنّه بهذا المعنى لاوجود له في الخارج؛ لأنّ البسائط المجتمعة في الجسم المركّب إذا تساوت مقادير الكيفيّات فيه فإن مال المركّب إلى حيّز أحد بسائطه فيكون ترجيحاً من غير مرجّح وهو محال. وإن لم يمل إلى حيّز معيّن مع كون الميل الطبيعيّ الذي لكلّ واحد من البسائط لايعوقه عنه عائق قسريّ، فيلزم رجوع كلّ واحد من بسائطه إلى حيّزه الطبيعيّ، وإلّا لصار المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع دون عائق وهو محال.

فالموجود من الأمزجة هو الخارج عن الاعتدال الحقيقيّ وهو إمّا مفرد أو مركّب؛ لأنّ الخروج عن الاعتدال إمّا أن يكون في كيفيّة واحدة أو في كيفيّتين. فالأوّل هو المفرد وهو أربعة: الحارّ والبارد والرطب واليابس؛ لأنّ الاعتدال إذا فرضناه حاصلاً في الرطوبة واليبوسة فتكون الغلبة إمّا للحرارة أو للبرودة، وإن فرضنا الاعتدال حاصلاً في الحرارة والبرودة تكون الغلبة إمّا للرطوبة أو اليبوسة.

[المركّب الخارج عن الاعتدال الحقيقيّ]

والثاني ـ وهو المركّب الخارج عن الاعتدال الحقيقيّ ـ أربعة أيضاً: الحارّ

---

١. مراده الشيخ الرئيس في كتاب *القانون*، كما في رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٥٤/٢، لكن ما عثرت على مصدره.

الرطب والحارّ اليابس والبارد الرطب والبارد اليابس؛ لأنّا إذا فرضنا أنّ الحارّ غالب فالغالب معه إمّا الرطوبة أو اليبوسة، وإن فرضنا البارد غالباً فالغالب معه إمّا الرطوبة أو اليبوسة، فمجموع الأمزجة الخارجة عن الاعتدال /٧٠ أ/ ثمانية مقابلة للمزاج المعتدل الحقيقيّ.

[معنى الاعتدال عند الأطبّاء]

وهاهنا قسم ثانٍ من المعتدل خارج عن الاعتدال الحقيقيّ وعمّا يقابله يستعمله الأطبّاء وهو المعتدل المشتقّ لا من التعادل وهو التساوي، بل من العدل في القسمة وهو أن يكون المركّب الممتزج قد توفّر عليه من البسائط بكمّيّاتها وكيفيّاتها القسط اللائق به، فيكون مزاج القلب حارّاً يابساً والدماغ بارداً رطباً هو الاعتدال الذي ينبغي لهما. وكذا يكون الأسد حارّاً يابساً وكذلك الحيّة. وما لايتوفّر عليه ذلك القسط يسمّى بالخارج عن الاعتدال وهو ما يقابل المعتدل الطبّيّ.

[أقسام المعتدل الطبّيّ]

ثمّ المعتدل بهذا المعنى يكون نوعيّاً وصنفيّاً وشخصيّاً وعضويّاً، وكلّ واحد منها اعتداله إمّا بالنسبة إلى الخارج أو بالنسبة إلى الداخل.

[الاعتدال النوعيّ]

فالاعتدال النوعيّ الذي يكون بالنسبة إلى الخارج فهو الاعتدال الذي يكون للإنسان بالنسبة إلى سائر الحيوانات. وله طرفا إفراط وتفريط متى خرج عن كِلا الطرفين بطل ذلك المزاج عن أن يكون مزاج النوع الإنسانيّ.

والنوعيّ بالنسبة إلى الداخل هو الذي يكون واسطة بين طرفَي الاعتدال

النوعيّ، ووجوده إنّما يكون في أعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع.

[الاعتدال الصنفيّ]

والاعتدال الصنفيّ بالنسبة إلى الخارج فهو الذي يكون لصنف من أصناف النوع كمزاج سكّان كلّ إقليم؛ فإنّ لأهل كلّ إقليم مزاجاً خاصّاً يوافقهم هواء ذلك الإقليم. وله طرفا إفراط وتفريط، متى خرج عنهما خرج عن مزاج ذلك الصنف.

وأمّا بالنسبة إلى الداخل فهو الواسطة بين طرفَي الاعتدال الصنفيّ، ويوجد ذلك في شخص يكون أعدل أشخاص[١] ذلك الصنف.

[الاعتدال الشخصيّ]

والاعتدال الشخصيّ بالنسبة إلى الخارج هو الذي ينبغي أن يكون لشّخص معيّن من الأشخاص حتّى يكون موجوداً صحيحاً. وله طرفا[٢] إفراط وتفريط متى خرج ذلك الشخص عنهما بطل مزاجه.

وأمّا اعتداله بالنسبة إلى الداخل فهو الذي إذا حصل لشخص من الأشخاص كان على أفضل أحواله وهو واسطة بين طرفَي الاعتدال الشخصيّ الذي يكون بالنسبة إلى الخارج.

[الاعتدال العضويّ]

والاعتدال العضويّ بالنسبة إلى الخارج هو المختصّ بكلّ عضو من أعضاء

---

١. تش: إنسان.
٢. حج: طرفان.

البدن وبه يخالف غيره من أعضاء. وله طرفا[١] إفراط وتفريط متى خرج عنهما بطل مزاج ذلك العضو.

وأمّا[٢] اعتداله بالنسبة إلى الداخل فهو الذي إذا كان حاصلاً للعضو كان على أفضل أحواله وهو الواسطة بين طرفَي الاعتدال العضويّ بالنسبة إلى الخارج.

فهذه ثمانية أقسام المعتدل الطبّيّ. ثمّ الخارج عن هذا الاعتدال وعن الاعتدال الحقيقيّ فثمانية تُقابل ما خرج عن الاعتدال الحقيقيّ، كلّ واحد يقابل ما بإزائه من المعتدل.

[معنى الكون والفساد]

واعلم أنّ التأثير إذا اشتدّ من أحد العنصرين في الآخر حتّى أبطل نوعه فيسمّى[٣] ذلك فساداً في النوع المغلوب وكوناً في النوع الغالب، إن أحالت ذلك العنصر إلى نفسه كالنار المحيلة للهواء إلى جوهرها. وقد يكون الكون في ثالث كإحالة النار الماءَ إلى جوهر الهواء. وليس الحارّ والبارد إذا اجتمعتا تبقى حرارة الحارّ وبرودة البارد ومكسورة السورة؛ لأنّ الحرارة والبرودة لاتجتمعان في محلّ واحد؛ لضدّيّتهما، بل الكيفيّتان تبطلان وتحصل كيفيّة بسيطة أخرى من المفارق متوسّطة متشابهة هي غير الطرفين بالنوع، فكذا الحكم في جميع المتوسّطات. /٧٠ ب/ وكذا إذا قيل: الحرّ قد اشتدّ في هذا المحلّ، لايراد به أنّ الحرارة بقيت وانضمّت إليها حرارة أخرى ولا أنّ الموضوع يشتدّ في حرارته؛ فإنّ الحارَّين

---

١. حج: طرفان.

٢. مر: ــ أمّا.

٣. حج: فسمّي.

لايجتمعان، بل معناه أنّ كيفيّة بطلت وحصلت كيفيّة أخرى من المفارق أقوى منها.

[التأثير الصادر من الجسم الممتزج]

ثمّ إنّ التأثير الصادر من الجسم الممتزج قد يكون من نفس المزاج كتأثير الأدوية، وقد يكون لقوّة تتبع المزاج كتأثير المغناطيس والكهرباء في جذب الحديد والتبن، وهذا النوع من التأثير يسمّى الخاصّة[1] بقوّة تجري إلى الممتزج من الواهب. وليس وجود الخاصّة موقوفاً على محض المزاج؛ فإنّ لشعاع الشمس من الخاصّة المؤثّرة في عين الأعشى وفي النبات والحيوان ما لاتؤثّره النار».[2]

قال بعض المتأخّرين:

[كون جميع القوى البدنيّة والجسميّة روحانيّةً]

الحقّ أنّ المزاج وجميع القوى البدنيّة والجسميّة قوىً روحانيّة سارية فيها من الروحانيّات تفعل في الأجسام بحسب مناسبات موجودة هناك، لاسبيل للبشر إلى الاطّلاع عليها ما دامت في هذا العالم.

[التأثير قد لايكون بالمزاج]

والتأثير الذي لم يكن بالمزاج إن تقدّم على المزاج فهو كتأثير العناصر بعضها في بعض، وإن تأخّر عنه وتبعه فإن كان تأثيره على وتيرة واحدة فهو الخاصّة وإن كان على وتائر مختلفة فهو التأثير بالقوّة النفسانيّة.

---

١. حج: الخاصّيّة (وكذا ما يليه).

٢. نفس المصدر: ٢٤٨/٢

[النوع الواحد قد يحتاج إلى أمزجة عدّة]

والنوع الواحد قد يحتاج إلى أمزجة عدّة كالإنسان المركّب من الأعضاء الآليّة كالرأس والقلب والرجل، وكلّ واحد منها يتركّب من الأعضاء المتشابهة كاللحم والعصب والعظم. والمتشابهة تتركّب من الأخلاط والأخلاط تتركّب من الأغذية والأغذية تتركّب من العناصر. فالأغذية هي المزاج الأوّل والأخلاط هي المزاج الثاني وتركُّب الأعضاء من الأخلاط هو المزاج الثالث وتركيب الأعضاء الآليّة من المتشابهة هو المزاج الرابع، والمزاج يعدّ الممتزج بحصول شيء من الواهب فيه.[1]

ثمّ قال:

[التأثير الأعظم في الكون والفساد للشمس]

ولمّا عرفت أنّ الصور الجرميّة والنوعيّة لاوجود لها في الخارج، فليس التفاعل حينئذٍ بها، فليس في العناصر إلّا الكيفيّات الأربعة التي تشتدّ وتضعف. فالمزاج كيفيّة حاصلة بين الكيفيّات المتضادّة الموجودة في عناصر متصغّرة الأجزاء متشابهة في جميع الأجزاء.

وأنت لمّا عرفت أنّ النار التي عند الفلك لايستنزلها[2] قاسر وهي غير متحرّك بالطبع إلى محلّ الممتزجات فلايكون المزاج منها. وأنت فتشاهد آثار النيّر الأعظم في الإضاءة والتسخين وكذا باقي السيّارات والثوابت، إلّا أنّ تأثير الشمس أعظم وأظهر. فلولاه ما صحّ كون ولافساد؛ إذ لولا تسخينه ما صعد من الأبخرة والأدخنة شيء وما صعد من المركز نحو المحيط شيء ولم يتكوّن نبات ولاحيوان ولاتحرّك[3] متحرّك ولاحدث ليل ولانهار ولافصول ولامزاج. فحدوث جميع الأشياء التي في عالمنا ـ سواء كانت في باطن الأرض أو على

---

١. نفس المصدر: ٢٥٩/٢

٢. حج (خ ل): لايقهرها.

٣. حج: لا يتحرّك.

ظهرها أو في الجوّ الأدنى أو الأقصى ـ إنّما هو بسبب شعاع هذا النيّر الأعظم والملِك الأكرم والسلطان الأنور والكوكب الأزهر، سيّد عالم الطبيعة ووجهة اللّه الكبرى، وهو للعالم وجه وعين وقلب وروح وهو علّة المزاج والتركيب.

وعرفت أنّ العناصر ثلاثة: الأرض والماء والهواء. /٧١ أ/ فإذا امتزج لطيف التراب بالماء وتخلّل بينهما الهواء الحارّ وأشرقت عليها الأشعّة الكوكبيّة لاسيّما الشمس فعل فيها هذا الشعاع بالخاصيّة التي فيه بحسب استعداد الموادّ وأثّر في كيفيّاتها بمعاونات الجواهر العقليّة التي هذا الشعاع كالآلة لها، فجعلت كيفيّاتها وأفاض المفارق عليها كيفيّة متوسّطة متشابهة هي المزاج. فهذا القدر من الإيماء كافٍ لمن له ذكاء وفطنة ووقوف على الأسرار الإلهيّة.[1]

[الأسطقس والعنصر والركن]

واعلم أنّ كلّ واحد من البسائط العنصريّة في حال كونها جزءً من الجسم المركّب تسمّى بالأسطقس كالأرض التي هي جزء المركّبات العنصريّة، وكلّ واحد إذا استحال إلى شيء يسمّى باسم عنصره كالهواء إذا استحال سحاباً والبخار[2] ماءً، وإذا قسّمناه إلى مجموع عالم الكون والفساد يسمّى ركنه[3]، واللّه أعلم.[4]

[نفي الاتّحاد عنه تعالى]

قال: ومنها الاتّحاد. وهو مشتقّ من الوحدة وهو صيرورة الاثنين واحداً، ولابدّ من اعتبار عدم الزيادة والنقصان فيهما وهو بهذا المعنى مستحيل.

أمّا أوّلاً: فلأنّه غير معقول إذا فرض الهو هو باعتبار فرض المساواة من كلّ

---

١. نفس المصدر: ٢٦٠/٢

٢. مر: السحاب.

٣. حج (خ ل): ركناً.

٤. نفس المصدر: ٢٦٢/٢؛ مر: ـ واللّه أعلم.

وجه غير مدرَك للعقل؛ لاستلزامه عدمَ الاثنينيّة، إلّا أن يؤخذ باعتبار الحمل في اللفظ ولايجدي نفعاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الاتّحاد مع الغير إن كان مع واجب تعدّد، وإن كان مع ممكن فالحاصل إمّا واجب أو ممكن ويلزم الانقلاب.

وقد نقِل عن جماعة إثباته. فإن كان بهذا المعنى فقد عرفت بطلانه، وإن كان بمعنى اتّحاد السالك الذي هو رفَع إنّيّته بإنّيّة غيره فذلك لايُحيله العقل على تقدير وصول السالك إلى ذلك المقام، وإن كان غير ذلك فهو جهل محض.

[مذاهب في اتّحاد العاقل بالمعقول]

أقول: «ذهب جماعة من الحكماء القدماء كفرفوريوس وأتباعه إلى أنّ إدراك ما من شأنه أن يدرَك أن يصير المدرِك نفسُه نفسَ المدرَك عند إدراكه له، فهو حينئذٍ اتّحاد المدرِك بالصورة المدرَكة».[1]

«وقوم آخرون منهم قالوا: إنّ النفس الناطقة إذا أدركت شيئاً فإدراكها له إنّما هو باتّحادها بالعقل الفعّال، بحيث تصير النفس المدرِكة نفس حقيقة العقل الفعّال عند الإدراك».[2]

قال بعض المتأخّرين:

[تبيين مراد الحكماء من هذا الاتّحاد]

وأنا أقول: إنّ هاتين الطائفتين كانوا من الحكماء المتألّهين وأفاضل الفُهَماء

١. نفس المصدر: ٤٧٢/٣

٢. نفس المصدر: ٤٧٣/٣

المجرّدين السالكين، وهم يقولون ببقاء النفوس بعد المفارقة، فيكون كلّ واحد منها قائماً بذاته وله شعور بذاته وبغيره، ولكلّ منها ابتهاجات مخصوصة. ومن يقول بهذا كيف يحكم بأنّ كلّ واحد من النفوس يتّحد بالصور المدركة أو بالعقل الفعّال حتّى تصير الصور المدرَكة نفسَ العقل الفعّال عند الإدراك فيبطل التعدد والامتياز الذي بينها؟ وهم لايقولون بذلك كما قرّره الجماعة، بل الاتّحاد هو الذي يشير إليه أرباب التجريد ومشايخ الصوفيّة. فما ورد عليهم إنّما يتوجّه على ظاهر أقاويلهم ولايتوجّه على مقاصدهم ولطائف كلماتهم.

بل الحقّ أنّ مرادَهم باتّحاد النفس /٧١ ب/ بالصور العقليّة أو بالعقل الفعّال الاتّحادُ الذي يشير إليه المشايخ من أهل الذوق والتصوّف، وهو أنّ النفس إذا اتّصلت ببعض الأنوار المجرّدة في بعض الخلسات والانخلاع عن البدن فلقوّة ما يلحقها من الابتهاجات العقليّة والالتذاذات الروحانيّة وشدّة الإشراقات النوريّة تغيب عن ذاتها وعن شعورها بذاتها ويستولي عليها سلطان الأنوار المجرّدة العقليّة، فتفنى حينئذٍ عن ذاتها ويعبّرون عن هذه الحالة بالاتّحاد.

[شطحيّات السلّاك بيان لهذا الاتّحاد]

فإذا وصل السالك إلى هذا المقام وتلاشى نوره الأضعف في النور الأشدّ والأقوى وسكر بلذّات الأنوار القاهرة وصارت تلك الأنوار المجرّدة مظاهر تلك النفوس الناطقة المتّصلة بها، فلاترى النفس التي هذا حالها إلّا المظهر، فتنطق بلسان ذلك المظهر، حتّى أنّ الحسين الحلّاج لمّا وصل إلى هذا المقام دعا اللّه تعالى فقال: يا ربّ! إنّيّتي إنّيّتك، إنّيّتي تباعدني، فارفع بإنّيّتك إنّيّتي. فاستجاب اللّه دعاءه فقال: أنا الحقّ. وقال آخر[١]: سبحاني ما أعظم شأني!،

---

١. منقول عن الشيخ أبي يزيد البسطاميّ كما في شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٤٩٩، ٥٣٦؛ شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٢٠٣/١؛ مجموعه آثار حكيم صهبا: ١٥١، ١٥٣، ٢١٠؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٠٣، ٤١٩؛ جامع الأسرار: ٣٦٥؛ قوت القلوب: ١٢٣/٢

والآخر يقول[١]: ليس في جبّتي سوى اللّه، وقال الآخر[٢]:

أنا من أهوى ومن أهـوى أنـا	نحـــن روحـــان حللنـــا بـــدنا
فـــإذا أبصـــرتنى أبصـــــرته	وإذا أبصـــــرته أبصرتـــــــنا

[إشارة الكتاب والحديث إلى هذا الاتّحاد]

وقد جاء فـي الخبـر النبـويّ[٣]: «إنّـه لايـزال العبـد يتقـرّب إلـيّ بالنوافـل والعبادات حتّى أحبّه، فإذا أحبَبتُه كنت سمعه الذي يسـمع بـه وبصـره الـذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها»[٤]. ومن هذا قولـه تعـالى: ﴿**وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمى**﴾[٥] وقولهﷺ في حـقّ علـيّعليه السلام: «مـا أنتجيته ولكن اللّـه انتجـاه»[٦] وقـول الشـجرة لموسـى: ﴿**إِنِّـي أَنَـا اللّـهُ رَبُّ**

---

١. الظاهر من قوله: «والآخر يقول» (وأيضاً الأقطاب القطبيّة: ٩٨؛ مفاتيح الغيب: ٤٥٩) أنّ قائلـه ليس أبي يزيد البسطاميّ، ولكنّه نسب إليه في المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٠٣

٢. وهو الحـلّاج كما في الأقطاب القطبيّة: ١١٢؛ شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٤٣٦؛ شـرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٨٨/١، ١٢٦؛ شرح فصوص الحكم للخواجه محمّد پارسا: ٧٤

٣. في كونه خبراً نبويّاً أو حديثاً قدسيّاً محلّ تأمّل سيظهر في مباحث الوحي، فليراجع.

٤. عوالي اللآلي: ١٠٣/٤؛ إرشاد القلوب: ٩١/١؛ جـامع الأخبـار: ٨١؛ مفـردات غريـب القـرآن: ٥٥١

٥. الأنفال/١٧

٦. روي أنّ رسول اللّهﷺ لمّا خلا بعليّعليه السلام يوم الطائف أتاه عمر بن الخطّاب، فقال: أتناجيه دونَنا وتخلو به دونَنا؟ فقال: يا عمرُ! ما أنا انتجيتُه، بل اللّه انتجاه (بحـار الأنـوار: ١٦٣/٢١، ١٦٩، ٣٧٥/٣١، ٣٠٠/٣٨، ١٥١/٣٩، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، ٣٤/٤٠، ٨٥، ٣١١/٩٨؛ الاختصـــاص: ١٩٩، ٢٠٠؛ الإرشاد: ١٥٣/١؛ إعلام الورى: ١١٧؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٦٠، ٣٣١، ٥٤٧؛ بشارة المصطفى: ٢٣٦؛ بصائر الدرجات: ٤١١؛ تفسير فرات: ٤٧٠؛ شرح نهج البلاغـة لابـن أبـي الحديد: ٢٤/٧، ١٧٣/٩؛ شـواهد التنزيـل: ٣٢٥/٢، ٤٢٤؛ العمـدة: ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣؛ عـوالي اللآلي: ٨٩/٤؛ كشف الغمّة: ٢٢٧/١، ٢٩٢؛ كشف اليقين: ٢٥٤، ٤٢٥؛ متشابه القـرآن: ٣٨/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٢٢/٢، ٢٢٣؛ نهج الحقّ: ٣٩٤).

الْعالَمينَ﴾[1] كلّه من هذا الباب.

[كيفيّة اتّحاد العاقل بالمعقول]

وأمّا في العقل الفعّال فلأنّ النفس لاتتمكّن من الإدراكات العقليّة حتّى يشرق نور العقل على تلك الصور فتصير بذلك مجرّدة عن المادّة، وعلى النفس الناطقة فتستعدّ بذلك لإدراك تلك الصور العقليّة. ويكون ذلك لإشراق العقل على النفس وشدّة لمعانه عليها وإمحاق نورها في نور العقل الفعّال واستيلائه عليها، فيعبّر عن هذه الحالة بالاتّحاد؛ فإنّ النور الأضعف يغيب في النور الأشدّ ولايبقى للأضعف أثر عند استيلاء نور العقل عليه.

وأمّا اتّحاد النفس بالصور العقليّة فإنّ النفس عند إدراك الصورة المعقولة لا التفات لها إلى ذاتها ولا إلى شعورها بذاتها وإدراكها لإدراكها وهي لاتدرك إلّا ذلك المعقول المجرّد الروحانيّ لا غير، فكأنّها غائبة عن ذاتها باشتغالها بذلك المعقول. فللطافة المدرِك والمدرَك وقوّة اتّصالهما سمّوا ذلك الإدراك اتّحادَ العاقل بالمعقول. فهذا هو مراد الأوائل من الاتّحاد الذي ذكروه، وليس مرادهم أنّ اثنين صارا واحداً من جميع الوجوه؛ /٧٢ أ/ فإنّ ذلك لايقوله عاقل، فضلاً عن الحكماء المتألّهين المؤيّدين بالأنوار الشارقة والإلهامات الصادقة ـ قدّست أرواحهم ـ[2]

❊ ❊ ❊

---

١. القصص/٣٠

٢. نفس المصدر: ٤٧٤/٣

[وجوب حمل بعض الظواهر السمعيّة على التأويل]

قوله: وما ورد من الظواهر السمعيّة فمحمول على التأويل؛ للتوفيق بين ما دلّ العقل عليه وصحّة النقل.

قال: إشارة إلى الردّ على جماعة من حشويّة المتكلّمين تاه[1] بهم العمل بظواهر النقل إلى التمادي بالالتزام بجميع ما في ظواهره ولم يلتفتوا إلى ما ورائه من الباطن العميق. فقالوا: إنّ قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى**﴾[2] وقوله: ﴿**تَجْري بِأعْيُنِنا**﴾[3] وقوله: ﴿**وَجاءَ رَبُّكَ**﴾[4] وقوله: ﴿**تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إلَيْهِ**﴾[5] موجب لإثبات هذه المعاني. فقالوا: إنّه على العرش وإنّه جسم له مجيء وذهاب ومختصّ ببعض الأمكنة وهي جهة الفوق.

وهذا كفر صريح وخروج عن الملّة[6] الإسلاميّة، بل يجب حمل هذه الظواهر على التأويل؛ لمنع العقل من العمل بظواهرها؛ لقيام البرهان على امتناع إجرائها عليه؛ إذ متى حصل التعارض بين ما دلّ العقل عليه وبين ظاهر النقل لم يجُز

---

١. تاه يَتيه ويَتوه توهاً: أي هلك (لسان العرب).
٢. طه/٥
٣. القمر/١٤
٤. الفجر/٢٢
٥. المعارج/٤
٦. حج: ربقة.

العمل بهما ولا الإهمال بهما ولا العمل بالنقل وإطراح العقل؛ لاستلزامه إطراح الفرع لإطراح أصله، فتعيّن العكس.

[تأويل بعض الظواهر السمعيّة]

وأمّا النقل فمذهب السلف فيه الوقف[1] حتّى يظهر سرّه.

ومذهب المتأخّرين الحمل على التأويل توفيقاً بين الأدلّة؛ ليحصل العمل بالدليلين. فمعنى استوى استولى بمُلكه وقَهَره، والعرش هنا هو المُلك لا الجسم؛ لمجيئه لغةً بمعناه وجاء في اللغة الاستواءُ بمعنى الاستيلاء.

وأمّا العين فمعناها العلم؛ لما عرفت من أنّ معنى كونه بصيراً أنّه عالم بالمبصرات ـ على ما مرّ تحقيقه ـ فجاز تسميته عيناً.

وأمّا المجيء فالمراد به مجيء الأمر ووصول الآثار، فلابدّ من الإضمار؛ لاستحالة إجراء الكلام على ظاهره بدونه.

وأمّا العروج إليه فالمراد إلى محلّ أمره، ولاشكّ أنّه السماء، فهو مشتمل على الإضمار أيضاً.

ومثله ما ورد في الحديث في قوله عليه السلام: «إنّ اللّه خلق آدم على صورته»[2]؛ فإنّه

---

١. حج (خ ل): التوقّف.

٢. الكافي: ١٣٤/١؛ بحار الأنوار: ١١/٤، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٢٠، ١٧٦/١٠، ١١١/١١، ١٢٠، ١٢١، ١٠٣/٥٤، ٣٣/٥٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١١٩/١؛ القصص للجزائريّ: ٢٨؛ كنز الفوائد: ١٦٧/٢، ١٦٨؛ سعد السعود: ٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣؛ الطرائف: ٣٥٠/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٣/١؛ الاحتجاج: ٣٢٣/٢، ٣٤٤، ٤١٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٠٣، ١٥٢

ـ على تقدير تسليم النقل ـ المرادُ بالصورة المعنويّة إذا كان مشتملاً على معانٍ مناسبة لـه كالقـدرة والعلـم والإرادة والحيـاة وغيرهـا مـن صـفة التجـرّد والانسلاخ عن المتعلّقات البدنيّـة بواسـطة الرياضـات والمجاهـدات، أو يكـون الضمير في «صورته» عائداً إلى «آدم»، أي خلقه على صورته التي هو عليها.[1]

[معنى العروج يتأوّل عند المتكلّمين]

أقول: ما أشار إليه في معنى العروج إنّما على رأي المتكلّمين من القول بنفي المجرّدات، فيحتاج إلى التقدير والإضمار، أمّا علـى مـذهب مـن يقـول بتجـرّد العقول والنفوس فلايحتاج العروج من الملائكة والروح إليه إلى تقدير مضـاف، بل يكون معناه التجرّد والتجلّي بالصفات وقطع لوازم الكثرة الإمكانيّة حتّى يصل بالاتّصال المعنويّ به تعالى.

[الفرق بين التأويل والتفسير]

وأمّا التأويل فهو عند أرباب الظاهر وأهل الشـريعة صـرْف الآيـة إلـى معنـى يوافق ما قبلها /٧٢ ب/ وما بعدها ويطابق الكتاب والسنّة. والتفسير هو علم نزول الآية وشأنها وفضلها وقصّتها والأسباب التي نزلت فيها.

---

١. عن الحسين بن خالد قال: قلت للرضا عليه السلام: يا ابن رسول اللّه! إنّ قوماً يقولـون: إنّ رسـول اللّه صلى الله عليه وآله قال: إنّ اللّه خلق آدم على صورته. فقال: قاتَلهم اللّه! لقد حذفوا أوّل الحديث. إنّ رسول اللّه مرّ برَجلين يتسابّان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح اللّه وجهك ووجـه مـن يشبهك. فقال له صلى الله عليه وآله يا عبد اللّه! لا تقل هذا لأخيك؛ فإنّ اللّـه عـزّ وجـلّ خلـق آدم علـى صورته (بحار الأنـوار: ١١/٤، ١٢، ١٤، ٢١٢/٦١؛ الاحتجـاج: ٤١٠/٢؛ تنزيـه الأنبيـاء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٥٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٩١/١؛ كنز الفوائد: ١٦٨/٢).

وقيل: التأويل ردّ أحد المتشابهين أو أحد المحتملين إلى ما يطابق ظاهر الشريعة، والتفسير كشف المراد من اللفظ المشكل والتركيب المغلَق؛ لأنّ التفسير لغةً مأخوذ من الفسر وهو كشف المغطّى. والتأويل انتهاء الشيء ومصيره وما يؤول إليه أمره.

[أمر النبيّ صلى الله عليه وآله بالتأويل ونهيه عن التفسير بالرأي]

وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه»[١]. وهو دليل على جواز التأويل، بل دلّ على الأمر به. وأمّا التفسير بالرأي فغير جائز، يدلّ عليه قوله صلى الله عليه وآله: «مَن فسَّر القرآن برأيه فليتبوّء مقعده من النار»[٢].

فالتأويل جائز بالتدبّر؛ لقوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ**﴾[٣]. والتفسير غير جائز بالتفكّر والرأي، بل يحتاج فيه إلى النقل. فالتأويل معتبر وليس بينه وبين التفسير خلاف عند التحقيق.

[وجوه التفسير عند ابن عبّاس رضي الله عنه]

وروي عن عبد اللّه بن عبّاس أنّه قسّم وجوه التفسير إلى ما لايعذر[٤] أحد بجهالته، وهو ما يلزم الكافّة من الشرائع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد، وإلى ما يعرفه العرب بكلامها وهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم، وإلى ما يعلمه

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٤/٤

٢. نفس المصدر.

٣. النساء/٨٢؛ محمّد صلى الله عليه وآله/٢٤

٤. حج (خ ل): يقدر

العلماء وهو تأويل المتشابهات وفروع الأحكام، وإلى ما لايعلمه إلّا اللّه وهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة وأمثال ذلك.

[التفسير والتأويل عند أمير المؤمنين عليّ عليه السلام]

وروي عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «كتاب اللّه على أربعة أشياء: على العبادة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبادة للعوام والإشارة للخواصّ واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء»[1]. فالثلاثة الأخيرة هي التأويل والأوّل هو التفسير.

[قول آخر في الفرق بين التفسير والتأويل]

وقيل: التأويل هو التوفيق والتطبيق بين المحكمات والمتشابهات على قانون العقل والشرع ويكون ذلك بردّ المتشابهات إلى المحكمات وتطبيقها بها، بحيث لايخرج عن القانون الأصليّ والأساس العقليّ الكلّيّ المقرَّر في العلوم العقليّة والدلائل النقليّة.

ويدلّ على هذا الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿**مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ**﴾[2]؛ فإنّ المحكمات آيات أحكِمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه، فهي أمّ الكتاب أي أصله، تحمل المتشابهات عليها وتردّ إليها، والمتشابهات محتملات من الوجوه الحقّة وغير الحقّة. فالمحكم موافق

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٥/٤. ونفس الحديث مرويّ عن الحسين بن عليّ عليه السلام في بحار الأنوار: ٢٠/٨٩؛ جامع الأخبار: ٤١؛ وعن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في بحار الأنوار: ٢٧٨/٧٥، ١٠٣/٨٩؛ أعلام الدين: ٣٠٣

٢. آل عمران/٧

العقل والمتشابه يردّ إلى ما يوافق العقل.

[الفرق بين المحكم والمتشابه]

وقيل: المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ.

وقيل: المحكم ما لايحتاج إلى تأويل والمتشابه ما يحتاج إليه.

فمثال المحكم: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاإلهَ إلّا اللّهُ**﴾[١] ومثال المتشابه: ﴿**الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى**﴾[٢]. /٧٣ أ/

[أنموذج ممّا يحتاج إلى التأويل في القرآن]

وعلّة احتياجهم إلى التأويل ما وجدوه في القرآن ممّا يخالف ظاهرُه العقلَ الصريح والدلائل القطعيّة مثل وجه اللّه[٣] ويد اللّه[٤] وجنب اللّه[٥] ورَوحه[٦] ونفسه[٧]

---

١. محمّد صلى الله عليه وآله/١٩

٢. طه/٥

٣. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه**﴾ (البقرة/١١٥)، ﴿**وَما تُنْفِقُونَ إلّا ابْتِغاءَ وَجْهِ اللّه**﴾ (البقرة/ ٢٧٢)، ﴿**ذلِكَ خَيْرٌ لِلَّذينَ يُريدُونَ وَجْهَ اللّه**﴾ (الروم/٣٨)، ﴿**وَما آتَيْتُمْ مِنْ زَكاةٍ تُريدُونَ وَجْهَ اللّه**﴾ (الروم/٣٩)، ﴿**إنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّه**﴾ (الإنسان/٩).

٤. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَقالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّه مَغْلُولَةٌ**﴾ (المائدة/٦٤)، ﴿**يَدُ اللّه فَوْقَ أَيْديهِمْ**﴾ (الفتح/١٠).

٥. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**يا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ في جَنْبِ اللّه**﴾ (الزمر/٥٦).

٦. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَلا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللّه إنَّهُ لايَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّه إلّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ**﴾ (يوسف عليه السلام/٨٧).

٧. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَيُحَذِّرُكُمُ اللّه نَفْسَهُ**﴾ (آل عمران/٢٨،٣٠)، ﴿**كَتَبَ عَلى نَفْسِهِ الرَحْمَةَ**﴾ (الأنعام/١٢).

وسمعه وبصره[١] وكلامه[٢] ومجيئه[٣] واستوائه[٤] وغضبه[٥] وسخطه[٦] ومكره[٧] واستهزائه[٨] وخدعه[٩] ونسيانه[١٠] وغير ذلك من المتشابهات. وعرفوا بالتحقيق أنّ هذه الإشارات لو فسّروها على ظاهرها[١١] من غير تأويل لأدّى إلى كثير من المفاسد كالتشبيه والتعطيل والتجسيم والتحديد، ويحصل منه الشرك والكفر والزندقة والإلحاد، فاحتاجوا إلى التأويل ضرورةً فرضاً واجباً؛ ليخلصوا من الوقوع في هذه المفاسد.

فالتأويل واجب عقلاً ونقلاً وهو وظيفة أهل العلم الراسخين فيه، لاوظيفة كلّ من ينتحل العلم ويدّعيه، بل لابدّ فيه من الاطّلاع على القواعد الكلّيّة والقوانين الأصوليّة.

[التأويل عند أرباب الحقيقة]

وأمّا التأويل عند أرباب الحقيقة وأهل الباطن فهو عندهم عبارة عن التطبيق

---

١. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**إنَّ اللّه سَميعٌ بَصيرٌ**﴾ (الحجّ/٧٥، لقمان/٢٨، المجادلة/١).
٢. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَكَلَّمَ اللّه مُوسى تَكْليماً**﴾ (النساء/١٦٤).
٣. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَجاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً**﴾ (الفجر/٢٢).
٤. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**الرَحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى**﴾ (طه/٥).
٥. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَالْخامِسَةَ أنَّ غَضَبَ اللّه عَلَيْها إنْ كانَ مِنَ الصادِقين**﴾ (النور/٩).
٦. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**لَبِئْسَ ما قَدَّمَتْ لَهُمْ أنْفُسُهُمْ أنْ سَخِطَ اللّه عَلَيْهِمْ**﴾ (المائدة/٨٠).
٧. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**فَلايَأمَنُ مَكْرَ اللّه إلّا الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ**﴾ (الأعراف/٩٩).
٨. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**اللّه يَسْتَهْزِئُ بهِمْ وَيَمُدُّهُمْ في طُغْيانِهِمْ يعْمَهُونَ**﴾ (البقرة/١٥).
٩. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**إنَّ الْمُنافِقينَ يُخادِعُونَ اللّهَ وَهُوَ خادِعُهُمْ**﴾ (النساء/١٤٣).
١٠. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**الّذينَ اتَّخَذُوا دينَهُمْ لَهْواً وَلَعِباً وَغَرَّتْهُمُ الْحَياةُ الدُنْيا فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هذا**﴾ (الأعراف/٥١).
١١. مر: ظاهر.

بين الكتابين والتوفيق بين النسختين أي بين الكتاب القرآنيّ والكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ. والغاية من ذلك أنّ رئيس المعارف وأصول الحقائق باتّفاق الأنبياء والأولياء ثلاثة: معرفة العالَم ومعرفة الإنسان ومعرفة الحقّ. والكلّ راجع إلى معرفة اللّه؛ لأنّ معرفة العالم ومعرفة الإنسان سُلَّم وطريق إلى معرفته التي هي المقصود بالذات. وهذه الثلاثة موقوفة على التطبيق المذكور ومعرفته بدون معرفة الكتابين ممتنع. فمعرفة الكتابين واجب؛ لأنّ معرفة اللّه واجبة وما لايحصل الواجب إلّا به فهو واجب، فمعرفتهما يكون واجباً، ومعرفتهما على ما ينبغي بغير التطبيق غير ممكن، فيكون التطبيق واجباً.

[معرفة الحقّ بمطالعة كلّ واحد من الكتب الثلاثة على ما ينبغي]

والكتب ثلاثة: الآفاقيّ والقرآنيّ والأنفسيّ. فمن قرأ الكتاب القرآنيّ الجمعيّ على الوجه الذي ينبغي فكمن قرأ الكتاب الآفاقيّ بأسره إجمالاً وتفصيلاً، ومن قرأ الكتاب الآفاقيّ على الوجه المذكور كمن قرأ الكتاب الأنفسيّ إجمالاً وتفصيلاً.

ولهذا اكتفى النبيّ صلّى الله عليه وآله بواحد منها في معرفته تعالى بقوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1]؛ لأنّه كان عارفاً بأنّ من يعرف نفسه على ما ينبغي ويطالع كتابه على ما هو عليه في نفسه يعرف ربّه على ما ينبغي، وإليه الإشارة بقوله تعالى:

---

١. بحار الأنوار: ٣٢/٢، ٩٩/٥٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ متشابه القرآن: ٤٤/١؛ مصباح الشريعة: ١٣. ومثله روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في غرر الحكم: ٢٣٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩٢/٢٠؛ الصراط المستقيم: ١٥٦/١. وعن إدريس النبيّ عليه السلام في بحار الأنوار: ٤٥٦/٩٢

﴿**اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسيباً**﴾[١ و٢].

وكذلك من طالع الكتاب القرآنيّ على جهة التطبيق تجلّى له الحقّ تعالى في صورة ألفاظه وتركيبه وظهر له تحت ملابس حروفه وآياته وكلماته تجلّياً معنويّاً كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «لقد تجلّى لعباده في كلامه ولكن لايبصرون»[٣].

ومن طالع الكتاب الآفاقيّ على ما هو عليه تجلّى له الحقّ تعالى في صور مظاهره الأسمائيّة وملابسه العقليّة[٤] الكونيّة المسمّاة بالحروف والكلمات والآيات المعبّر عنها بالموجودات العلويّة والسفليّة والمخلوقات الروحانيّة والجسمانيّة على الإطلاق والتعيين تجلّياً شهوديّاً عيانيّاً؛ لأنّه /٧٣ ب/ ليس في الوجود سوى اللّه وصفاته وأسمائه وأفعاله، فالكلّ هو وبه ومنه وإليه، كما قيل:

---

١. الإسراء/١٤

٢. هامش تش، مر: أي اعرف نفسك وكيفيّة ارتباطها ببدنك واعرف الآيات والكلمات والحروف التي قد اشتمل عليها؛ فإنّ نفسك كفى بها حسيباً عليك في وجوب اطّلاعك ومشاهدتك بها على ما تضمّنه بذلك من تلك الحقائق الربّانيّة والكلمات والآيات الإلهيّة الشاهدة. فعبوديّتها وجوب معرفتها لنفسها ومبدعها؛ فإنّها إنّما اهبطت إلى هذا البدن ليكون شاهدة ومطّلعة بسببه على جميع ما في العالمين؛ لأنّه كتاب جامع ونسخة كاملة، فتصير بواسطته عالمة بالكلّ متكلّمة به مشاهدة له؛ ليشاهد بارئها واتّصل إلى مبدعها ظاهرة كاملة كما خرجت من عنده كذلك وإليه الإشارة بقوله: ﴿**إنَّ اللّه يَأمُرُكُمْ أنْ تُؤَدُّوا الأمانات إلى أهْلِها**﴾ [النساء/٥٨]. وإلى هذا أشار الرئيس بقوله:

وتعود عالمة بكلّ خفيّة   فى العالمين، وخرقها لم يرقع

[عشر قصائد وأشعار: ٢].

٣. روي عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام كما في مفتاح الفلاح: ٣٧٢

٤. حج (خ ل): الفعليّة.

جمالك في كلّ الحقائق سائر وليس له إلّا جلالك ساتر[١]
تجلّيت للأكوان خلف ستورها فتمّت بما ضمّت عليه الستائر[٢]

ومن طالع الكتاب الأنفسيّ الصغير الإنسانيّ وطبّقه بالكتاب الآفاقيّ تجلّى له الحقّ في الصورة الإنسانيّة الكاملة والنشأة الحقيقيّة الجامعة تجلّياً ذاتيّاً شهوديّاً عيانيّاً، بحيث يشاهده في كلّ عين من حروفه الجسديّة وكلماته وآياته المعبّر عنها بالقوى والأعضاء والجوارح.

فكلّ من طالع كتابه الخاصّ به وشاهد نفسه المجرّدة وبساطتها وجوهريّتها ووحدتها وبقاءها ودوامها وإحاطتها بعالمها المعبّر عنه بالجسد والقوى والأعضاء عرف الحقّ وشاهده وعرف أنّه محيط بالأشياء وصورها ومعانيها وعاليها وسافلها وشريفها وخسيسها مع تجرّده ووحدته وتنزّهه وبقائه ودوامه من غير تغيير[٣] في ذاته وحقيقته، ولامعرفة ولامشاهدة أعلى من هذه المشاهدة والمعرفة.

[الحقّ يشاهد نفسه في الإنسان الكامل بالفعل]

قالوا: وكذلك الحقّ إذا أراد أن يشاهد نفسه في المرآة الكاملة الذاتيّة الجامعة

---

١. هامش تش، مر: وذلك لأنّ الجمال هي صفات الكمال، والجلال هي صفات التنزّه وكلاهما ظاهران في الحقائق، إلّا أنّ الصفات الجلاليّة التي هي مظاهر الأكوان والملابس الإمكانيّة كانت بالنسبة إلى العقول أظهر للقرب الذي بينها وبينها بسبب المشابهة. فظهورها بصفات الجلال كان ساتر صفات الجمال، فاستتر الجمال بالجلال. فكلّ من حاجته الصفات الإمكانيّة والكثرات المادّيّة [مر: صفات الكثرة الإمكانيّة واللواحق المادّيّة] وخرج بقوّة الاستعداد من القوّة إلى الفعل كان ظهور الجمال له أكثر، ويختلف ذلك باختلاف الاستعدادات. «منه قدّس سرّه».

٢. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٨٤؛ جامع الأسرار: ١٥٢؛ نقد النقود: ٦٦٦

٣. حج: تغيّر.

يشاهدها في الإنسان الكامل بالفعل وفي غير الكامل بالقوّة؛ لأنّه مظهر الذات الجامعة لاغير. وإلى هذا أشار نبيّناﷺ بقوله: «خلق اللّه آدم على صورته»[١]، ومراده على صورة كمالاته الذاتيّة الجامعة للكمالات الأسمائيّة والصفاتيّة. وإذا أراد أن يشاهدها في المرآة الكاملة الأسمائيّة والصفاتيّة والفعليّة يشاهدها في العالم المسمّى بالآفاق؛ لأنّه هو مظهر أسمائه وصفاته وأفعاله وكمالاتها المخصوصة بهذه الثلاثة.

ومن هذا قيل: إذا أراد اللّه أن يظهر ذاته الجامعة في صورة جامعة فأظهرها في صورة الإنسان، وإذا أراد أن يظهر الأسماء والصفات والأفعال في صورة كاملة مفصّلة فأظهرها في صورة العالم. فليس يشاهد اللّه تعالى نفسه وذاته المقدّسة من حيث الكمالات الذاتيّة والأسمائيّة إلّا في هذين المظهرين، وكذلك العارف؛ فإنّه ليس يشاهد الحقّ تعالى إلّا في هذين المظهرين، وفيه قيل:

شهدت نفسك فينا وهي واحدة كثيرة ذات أوصاف وأسماء
ونحن فيك شهدنا بعد كثرتنا عيناً بها اتّحد المرئيّ والرائي[٢]

ومن هذا قول النبيّﷺ: «رأيت ربّي ليلة المعراج في أحسن صورة»[٣]؛ لأنّ

---

١. الكافي: ١٣٤/١؛ بحار الأنوار: ١١/٤، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٢٠، ١٧٦/١٠، ١١١/١١، ١٢٠، ١٢١، ١٠٣/٥٤، ٣٣/٥٨؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ١١٩/١؛ القصص للجزائريّ: ٢٨؛ كنز الفوائد: ١٦٧/٢، ١٦٨؛ سعد السعود: ٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣؛ الطرائف: ٣٥٠/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٣/١؛ الاحتجاج: ٣٢٣/٢، ٣٤٤، ٤١٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٠٣، ١٥٢

٢. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٥٧؛ جامع الأسرار: ٢٠٣؛ نقد النقود: ٦٧٥

٣. عوالي اللآلي: ٥٢/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣

المراد بها صورته لاغير؛ لأنّه ليس في الواقع صورة أحسن من صورة الإنسان وخاصّةً صورته عليه السلام. ولهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الصورة الإنسانيّة هي أكبر حجج اللّه على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته وهي مجموع صور العالمين وهي المختصر من /٧٤ أ/ اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كلّ غائب وهي الحجّة على كلّ جاحد وهي الطريق المستقيم إلى كلّ خير وهي الصراط الممدود بين الجنّة والنار»[١]. فكلّ من حصلت له مطالعة هذه الكتب الثلاثة ومشاهدتها فقد حصلت له السعادة العظمى والمرتبة العُليا ووصل إلى مقام ليس فوقه مقام، كما قالوا: ليس وراء عبّادان قرية.

وقال بعضهم:

> إذا ذقت هذا فقد ذقت الغاية التي ليس وراءها في حقّ المخلوق، فلاتطمع ولاتتعب نفسك في أن ترقى أعلى من هذا الدرج؛ فما هو ثمة أصلاً وما بعده إلّا العدم المحض،[٢] وما يصل إلى هذا إلّا آحاد من أهل اللّه. فإذا رأيت من يعرف هذا فاعتمد عليه، فذاك هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من أهل اللّه.[٣]

وهذا هو التأويل المخصوص بأهل اللّه من الراسخين في العلم الواجب على سائر الأنبياء والأولياء عليهم السلام والتابعين لهم على قدم الصدق والإرادة من أرباب التوحيد وأهل الذوق.

---

١. روي عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام كما في التفسير الصافي: ٨٦/١، ٩٢. والظاهر أنّه سهو القلم من المصنّف كما تحيّر الملّا هادي السبزواري قدس سره (شرح الأسماء الحسنى: ١٢/١) في انتسابه إلى أحد المعصومَين.

٢. فصوص الحكم: ٦٢

٣. نفس المصدر: ٦٦

[الآفاق والأنفس كتابان إلهيّان]

ثمّ اعلم أنّ العالم الكبير المسمّى بالآفاق كتاب كبير إلهيّ ومصحف ربّانيّ مشتمل على حروف وكلمات وآيات. فله مفردات من البسائط ومركّبات من المواليد وكلّيّات من السماوات والأرض. فحروفه مفردات العالم وبسائطه ـ روحانيّة كانت أو جسمانيّة ـ وكلماته مركّبات العالم ومشخّصاته من المواليد الثلاثة، وآياته أجناس العالم وأنواعه من السماوات والأرضين وما بينهما.

والعالم الصغير المسمّى بالأنفسيّ كتاب صغير إلهيّ ومصحف جامع ربّانيّ مشتمل على الحروف والكلمات والآيات مطابق للأوّل في جميع الصور. فحروفه مفردات جسده وبسائطه، وكلماته مركّبات جسده ومشخّصاته، وآياته كلّيّات جسده وأجناسه؛ فإنّ هذا الإنسان وإن كان داخلاً في الإنسان الكبير بوجه، لكنّه خارج عنه بوجه، فله شأن وخصوصيّة بنفسه.

[العالم الكبير يشتمل على كتب كثيرة]

وهذان العالَمان يصدق عليهما أنّهما كتابان جامعان لجميع الحقائق الإلهيّة والدقائق الربّانيّة؛ لقوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ**﴾[1]. والكبير وإن كان من حيث الإجمال كتاباً واحداً جامعاً للكلّ، إلّا أنّه من حيث التفصيل مشتمل على كتب وصحف كثيرة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ * مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ**﴾[2].

---

١. فصّلت/٥٣

٢. عبس/١٣ـ١٤

فأوّلها: العقل الأوّل؛ لاحاطته بجميع كلّيّات الحقائق وصورها على الإجمال ويسمّى أمّ الكتاب. وقولهعليه السلام: «جفّ القلم بما هو كائن»[1] إشارة إلى كتابة هذا الكتاب.

والثاني: النفس الكلّيّة؛ لاشتمالها على جميع جزئيّات ما اشتمل عليه العقل الأوّل تفصيلاً ويسمّى الكتاب المبين واللوح المحفوظ. وقوله تعالى: ﴿**ن وَالْقَلَمِ**﴾[2] إشارة إلى هذين الجوهرين /٧٤ ب/ وما صدر منهما من المخلوقات والموجودات.

والثالث: كتاب المحو والإثبات وهو المسمّى بالنفس المنطبعة في الجسم الكلّيّ؛ لتعلّقهما بالحوادث الزمانيّة.

والرابع: الكتاب المسطور وهو المسطور بصور الموجودات والحقائق على رقّ الجسم والهيولى الكلّيّة التي هي كالرقّ؛ لسذاجتها من الصور المنقوشة عليها المرقومة فيها.

والخامس: الكتاب الجامع للكلّ وهو المسمّى بالإنسان والكتاب الصغير.

هذا على سبيل الإجمال. وأمّا على سبيل التفصيل فكلّ موجود من الموجودات الروحانيّة والجسمانيّة كتاب مرقوم مسطور بما فيه من الأسرار والحقائق والآيات والكلمات المناسبة بحاله، وإليه الإشارة بقولهم:

وفي كلّ شيء له آية ... تدلّ على أنّه واحد[3]

---

١. مرويّ عن النبيّصلى الله عليه وآله في: شرح أصول الكافي للمازندرانيّ: ١٥/٨

٢. القلم/١

٣. ديوان أبي العتاهية: ٤٥

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[1]؛ فإنّ تسبيحه لازم لمعرفة بارئه ومعرفة بارئه لازم للعلم والحياة والنطق والإرادة وغير ذلك، ومجموع ذلك كتاب مرقوم بالحقائق الإلهيّة، فافهم.

[العوالم الكلّيّة خمسة]

وقد عرفت أنّ العوالم الكلّيّة خمسة:

حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة.

وحضرة الشهادة وعالمها عالم الملك.

وحضرة الغيب المضاف القريب من الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح ـ أعني العقول والنفوس ـ

وحضرة الغيب المضاف القريب إلى حضرة الشهادة وعالمه عالم المثال المطلق وهو مظهر عالم الجبروت ـ أعني عالم المجرّدات ـ وهو مظهر الأعيان الثابتة وهو مظهر الأسماء الإلهيّة.

والحضرة الواحديّة وهي مظهر الحضرة الأحديّة.

[مراتب الوجود ستّة]

والمراتب ستّة: مرتبة الذات الأحديّة، ومرتبة الحضرة الإلهيّة وهي الحضرة الواحديّة، ومرتبة الأرواح المجرّدة وهي عالم المفارقات، ومرتبة النفوس العاقلة وهي عالم الملكوت وعالم المثال، ومرتبة عالم الملك وهو عالم الشهادة، ومرتبة الكون الجامع وهو الإنسان الكامل الذي هو مجلى الجميع فهو صورة جمعيّة.

---

١. الإسراء/٤٤

وإنّما كانت المراتب ستّة لأنّ المظهر الذي فيه هذه المراتب الذات الأحديّة ليست مجلى لشيء؛ إذ لا اعتبار للتعدّد فيها أصلاً. فهي مرتبة أصليّة تترتّب هذه المراتب بتنزّلاتها وما عداها مجالي باطنه وظاهره، ولامجلى لأحديّة الذات إلّا الإنسان الأكمل. وهذه المراتب الستّة أشير إليها في قوله تعالى: ﴿**الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما في سِتَّةِ أيّامٍ**﴾[1]؛ لأنّ المراد بالأيّام الستّة المراتب الستّة؛ فإنّها مطابقة للترتيب الوجوديّ. وهذه المراتب الستّة بالنسبة إلى المراتب الثلاثة ـ التي هي الجبروت والملكوت والملك ـ تشهد بأنّ العوالم ثمانية عشر على ترتيب حروف البسملة، كما أشرنا إليه في ما مضى في أوّل الكتاب عند شرح البسملة؛ لأنّ العوالم كانت حقيقة واحدة وجوهرة واحدة، فانفصلت /٧٥ أ/ بعضها عن بعض انفصالَ الجزء عن الكلّ أو انفصالَ الكثيف عن اللطيف كانفصال السمن عن الحليب. فانفصال كلّ عالم من العوالم الثلاثة في المراتب الستّة يكون ثمانية عشر عالماً من حيث الكلّ، فيحتمل أن يصير كلّ واحد ألفاً؛ لأنّ كلّ واحد مشتمل على ألف جزء وأكثر، فينطبق على معنى قوله تعالى: ﴿**وَإنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَألْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدُّونَ**﴾[2]. وهذا المقام يحتاج إلى بسط كثير لاتحتمله هذه الأوراق.

❊ ❊ ❊

---

١. الحديد/٤

٢. الحجّ/٤٧

[نفي كون الواجب لذاته محــلّاً لغيره على رأي المتكلّمين]

قوله: ولايصحّ أن يكون محــلّاً لغيره؛ لاستحالة تحيّزه.

قال: هذا دليل المتكلّمين ومبناه على أنّ المحلّ والمتحيّز متلازمـان. وحينئـذٍ على ذلك التقدير يكون اللازم ظاهر الثبوت؛ إذ على تقـدير كونـه محـــلّاً يلـزم كونه متحيّزاً؛ لانحصار المحلّ في المتحيّز، فيصدق قياس هكذا: كلّ محلّ لغيـره متحيّز، ولاشيء من الواجب بمتحيّز، ينتج: لاشيء مـن المحـلّ لغيـره بواجـب، وينعكس إلى: لاشيء من الواجب بمحلّ لغيره.

[نفي كون الواجب لذاته محــلّاً لغيره على رأي الحكماء]

وأمّا على رأي الحكماء من[1] أنّ المحـلّ أعـمّ مـن المتحيّـز ـ لجـواز حلـول العرض في العـرض وكـون المـادّة محـــلّاً للصـورة وجـواز ثبـوت الأعـراض الروحانيّة للمجرّدات على ما قالـه بعضـهم ـ فلابـدّ مـن الاسـتدلال علـى هـذا المطلوب على ما يناسب ذلك، فنقول: لو كان الواجب محـلّاً لغيـره لكـان قـابلاً فاعلاً؛ إذ ذلك الغير من معلولاته قطعاً؛ لما ثبت من أنّه تعالى علّة لجميع ما عداه، فيلزم أن يكون علّة في ذلك الحالّ مع كونه محـلّاً له. والمحلّ قابل للحـالّ فيـه، فيكون مقبولاً، فتجتمع فيه القابليّة والفاعليّة وهمـا نسـبتان متغايرتـان؛ إذ نسـبة الفاعليّة نسبة الوجوب ونسبة القابليّة نسبة الإمكـان واجتمـاع نسـبتَي الوجـوب

---

۱. مر: ـ من.

والإمكان في الشيء الواحد محال.

[امتناع تعدّد الجهات فيه تعالى بتعدّد الحيثيّات]

إن قلت: جاز أن يكون الواحد فاعلاً وقابلاً، فلايلزم ما ذكرتموه من المحال؛ لجواز تعدّد الجهات بتعدّد الحيثيّات؛ فإنّ حيثيّة كونه فاعلاً مغايرة لحيثيّة كونه قابلاً؛ **قلت**: ذلك مستلزم لعدم كونه واحدا من كلّ وجه؛ إذ حيثيّة القبول مغايرة لحيثيّة الفعل؛ لما أشرنا إليه من أنّ الأولى جهة إمكان والثانية جهة وجوب وتعدّد الحيثيّات في الواحد الحقيقيّ مستلزم لخروجه عن كونه واحداً حقيقيّاً. وإنّما جاز تعدّد الحيثيّات في الواحد الغير الحقيقيّ إذا كانت شرائط عدميّة بها تتعدّد حيثيّات الفعل، أمّا حيثيّات القبول فإنّها استعدادات وجوديّة بها يتّصف المحلّ وهو مستلزم لقيام وصف الإمكان في المحلّ.

أو نقول: ذلك الغير إمّا أثر القادر، فيكون حادثاً، فيلزم كونه محلّاً للحوادث، أو يكون أثراً للموجَب، فيكون قديماً، وهو يستلزم مغايرته لذات الواجب قطعاً. فقيامه بها يستلزم كونه وصفاً لها؛ لكونه ناعتاً من حيث كونه حالّاً إن كان متقوّماً، ويلزم تكثّر الذات وتعدّدها بالصفات الخارجيّة، وإن كان مقوّماً كان أظهر في البطلان؛ لاستحالة كون ذات /٧٥ ب/ الواجب متقوّمة بغيرها.

[تحقيق امتناع تعدّد الجهات فيه تعالى]

أقول: وتحقيق هذا البحث أنّ الجهة الفاعليّة تقتضي الوجوب إذا كانت من العلل التامّة كتأثير الواجب[1] لذاته في معلوله الأوّل؛ فإنّه تأثير فعليّ غير متوقّف

---

١. حج: + الوجود.

على غير ذاته من قابل أو شرط أو غير ذلك. وأمّا الجهة القابليّة فإنّها لاتقتضي الوجوب، فلايمكن أن تكون علّة تامّة ولامعطية للوجود، بل لاتقتضي إلّا التهيّؤ والاستعداد، فالجهة المقتضية للوجوب غير الجهة المقتضية للاستعداد. ولو كانت جهة الفعل المقتضية للوجوب بعينها جهة القبول الموجبة للاستعداد وجب أن لايكون الوجود مبطلاً للقوّة التي اقتضتها القابليّة؛ فإنّ الشيء الواحد لايكون مبطلاً بذاته ما كان مقتضياً لذاته، لكن الوجوب مبطل للقوّة الاستعداديّة؛ لأنّ الاستعداد لايبقى موجوداً عند الوجود الذي اقتضاه الوجوب، فهما متغايران.

وأيضاً لو كانت جهة الفعل هي جهة القبول بعينها لما أمكن أن يصير اثنين، كما لايمكن أن يصير الواحد اثنين؛ لأنّ الجهتين لو اتّحدتا وجب أن يبقيا واحداً أبداً، فما يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول وبالعكس. وقد بيّنّا أنّ إحدى الجهتين قد انفكّت عن الأخرى، فليست الجهتان واحدة.

فيثبت أنّ الصفة الممكنة المتقرّرة في الذات الواجبة لذاتها إذا كانت الذات هي العلّة الموجبة لتلك الصفة يلزم أن تكون في ذاتها جهتان متغايرتان وهما جهتا الفعل والقبول. فهاتان الجهتان إمّا أن تكونا داخلتين في تلك الذات الواجبة مقوّمتين لها أو خارجتين أو إحداهما داخلة والأخرى خارجة.

والأوّل موجب أن تكون الذات الواجبة البسيطة الواحدة من كلّ وجه مركّبة من الأجزاء الذاتيّة وذلك محال.

والثاني وهو أن تكونا خارجتين، فإن كانتا من عوارضه المفارقة كانتا مستفادتين من غير تلك الذات، ويلزم من ذلك أن يكون الغير مؤثّراً في ذات الواجب وذلك محال. وإن كانتا من لوازمه عاد الكلام الأوّل بعينه من أنّ المفيد لهما إن كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة ويلزم أن يكون ذلك بجهتين

متغايرتين، ثمّ يعود الكلام إلى تلك الجهتين الأخيرتين وهلمّ جرّاً إلى غير النهاية وعرفت استحالته، فلابدّ من الانتهاء إلى جهتين داخلتين في حقيقة الذات وذلك موجب للتركيب الممتنع في حقّ الواجب تعالى.

وكذلك الحال في ما يتركّب من الداخل والخارج. فالواجب لذاته لمّا كان واحداً في ذاته فهو واحد من جميع جهاته، ومن هنا يلزم أن لاتكون له صفة حقيقيّة متقرّرة في ذاته ولاصفة حقيقيّة تلزمها إضافة، وإلّا لكان تغيّرها موجباً لتغيّر الذات، وهذا دليل على نفي الصفات الزائدة مطلقاً[١].

فإن قلت: لم لايجوز أن يكون الإمكان اللازم من جهة القبول هو الإمكان العامّ، /٧٦ أ/ فلايغاير الوجوب؛ **قلت**: لانسلّم أنّ الإمكان هنا هو العامّ؛ لأنّ القبول هو الاستعداد وهو من صفات الإمكان الخاصّ الذي لزمه التهيّؤ القريب إلى الوجود، وذلك هو الإمكان الاستعداديّ وهو سابق على الإمكان الذي هو الوجوب؛ لأنّه هنا حاصل من الغير والاستعداديّ غير مجعول، فأحدهما غير الآخر.

❊ ❊ ❊

---

١. هامش تش: يعني الصفة الحقيقيّة أو الصفة التي تلزمها الإضافة. «منه قدس سره».

[استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى]

قوله: ولاقيام الحوادث بذاته؛ لتغيّره ونقصه.

قال: هذا الكلام يحتمل وجهين:

[المعنى الأوّل للحوادث في كلام المصنّف]

أحدهما: أنّ اللام في الحوادث لام العهد ويكون المراد بالحوادث الحوادثَ المعهودة في عرف الاصطلاح وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. واستحالة قيام هذه الحوادث بذاته ظاهرة؛ لأنّها من لوازم الجسميّة.

[كلام أمير المؤمنين في نفي الحوادث بهذا المعنى]

وإلى هذا أشار سيّدنا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بقوله:

> لاتجري عليه الحركة والسكون، وكيف يجري عليه ما هو أجراه أو يبدي فيه ما هو أبداه أو يحدث فيه ما هو أحدثه؟ إذَن لتفاوتت ذاته ولتجزّأ كنهه ولامتنع من الأزل معناه ولتحوّل دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه ولقامت آية المصنوعين فيه ولخرج بسلطان الامتناع عن أن يؤثّر في غيره.[1]

وهذه كلّها لوازم على تقدير اتّصافه بالحركة والسكون منافية لوجوب الوجود ولمعنى الإلهيّة والأزليّة.

---

١. بحار الأنوار: ٢٢٩/٤، ٢٥٤، ٤٣/٥٤، ٢٨٥؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ أعلام الدين: ٦٩؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٢؛ الأمالي للمفيد: ٢٥٣؛ التوحيد: ٣٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٦/١٣؛ العدد القويّة: ٢٩٤

[محالات تلزم من جريان الحركة والسكون عليه تعالى]

أقول: ألزمعليه السلام على تقدير جواز جريان الحركة والسكون عليه تعالى محالات مترتّبة على استحالة كون البسيط قابلاً لما فعله؛ فإنّ قوله: «وكيف يجري عليه ما هو أجراه» تعجّباً من أنّ العقل كيف يتصوّر عنده أن يكون الفاعل للشيء المجري له في غيره والمبدئ له والمحدِث الذي أبرزه من العدم، جارياً عليه الذي أجراه حتّى يكون قابلاً لما فعله وابتدأه وأحدثه، فيصير المحدِث قائماً بذات من أحدثه؛ فإنّ ذلك محال يستلزم محالات ستّة:

الأوّل: أنّه لو كان قابلاً لما فعله لكان متفاوت الذات، وذلك هو عين ما قرّره أهل الحكمة من أنّ القبول والفعل يستلزمان تغاير الجهة المستلزم للتفاوت والتغاير في جهات الواحد الحقيقيّ؛ لأنّ جهة القبول غير جهة الفعل.

الثاني: تجزّؤ الحقيقة التي اجتمع فيها القبول والفعل، وذلك لازم من التفاوت الحاصل من تغاير الجهتين؛ لأنّ ما له جهتان متغايرتان فهو متجزّئ الحقيقة؛ ضرورةَ استلزامه الانقسام.

الثالث: كونه حادثاً ممتنع الأزليّة وهو لازم التجزئة؛ من حيث إنّ التجزّؤ مستلزم للتركيب المستلزم للحدوث وذلك ظاهر.

الرابع: كونه مصنوعاً وهو لازم الحدوث؛ فإنّ الضرورة قاضية بأنّ كلّ حادث فله محدِث وكلّ محدَث مصنوع.

الخامس: أن يكون دليلاً وعلامة على صانع له؛ لأنّ كلّ ما هو مصنوع حادث فهو بالضرورة دالّ على صانعه، فيصير دليلاً عليه، وهو لازم كونه محدثاً. وذلك منافٍ لما تقرّر أنّه تعالى مدلول لمصنوعاته، فلايكون دليلاً على صانع غيره.

السادس: أنّه لايصحّ أن يكون مؤثّراً في غيره، وهو لازم كونه مصنوعاً؛ /٧٦

ب/ لأنّ كلّ ما هو مصنوع فهو بالضرورة ممكن وكلّ ممكن لايصحّ أن يكون مؤثّراً أو صانعاً؛ لاحتياجه في وجوده إلى غيره. فتأثيره في غيره متوقّف على وجوده ووجوده من غيره، فإيجاده لغيره يكون بالضرورة موقوفاً على غيره، فيمتنع أن يكون مؤثّراً مستقلّاً في غيره.

وكلّ هذه اللوازم متفرّعة على جواز كونه قابلاً وفاعلاً، وكونه قابلاً وفاعلاً محال، فلايصحّ جريان الحركة والسكون عليه وإلّا لكان قابلاً وفاعلاً وهو منافٍ لوجوب الوجود ولمعنى كونه أزليّاً وإلهاً.

[المعنى الثاني للحوادث في كلام المصنّف]

قال: **والثاني**: أن يكون اللام في الحوادث لام الجنس ويكون المعنى: لايصحّ أن يكون شيئاً من صفاته حادثاً. وهذا المبحث إنّما هو على تقدير التنزّل مع القائلين بإثبات الصفات؛ إذ على تقدير ثبوت صفات له تعالى زائدة على ذاته لايصحّ أن تكون موصوفة بالحدوث. وهو قول محقّقي المتكلّمين واستدلّوا عليه بوجهين أشار المصنّف إليهما.

[الوجه الأوّل في نفي كون صفاته تعالى حادثاً]

تقرير الأوّل: أنّه لو كان شيء من صفاته حادثاً لكان متغيّراً، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم كذلك.

وبيان الملازمة أنّ التغيّر هو انتفاء ما كان حاصلاً أو حصول ما كان منتفياً. ولاريب أنّ مع حدوث الصفات تحدث القابليّة لها، فتغيّر الذات بحدوث تلك القابليّة. هذا مع أنّ القابليّة من صفات الممكنات؛ لأنّها عبارة عن وصف الذات بالاستعداد والتهيّؤ لقبول الاتّصال لذلك الحادث، وذلك هو معنى الإمكان

الاستعداديّ واستحالة ذلك على الواجب ظاهرة.

[الوجه الثاني في نفي كون صفاته تعالى حادثاً]

وتقرير الثاني: أنّه لو كانت له صفة حادثة لكانت ممكنةً ناقصةً؛ إذ تلك الصفة لابدّ وأن تكون صفة كمال؛ لاستحالة اتّصافه بغير صفات الكمال. وحينئذٍ على تقدير حدوثها يلزم أن يكون خالياً عن صفات الكمال والخلوّ عن الكمال نقص مستحيل عليه تعالى.

[شبهة على هذا الوجه والجواب عنها]

قيل عليه: إنّ الكمال والنقص من المقدّمات الخطابيّة، فلادخل لها في البرهانيّات.

وقد يجاب بأنّها وإن كانت كذلك إلّا أنّها من المقدّمات المشهورة المسلّمة عند الكلّ، فكانت قائمة في مقام البرهان.

[مذهب حثالة المتكلّمين في حدوث صفاته تعالى والردّ عليها]

وبعض حُثالة[1] المتكلّمين قالوا: إنّه لم يكن قادراً في الأزل على وجود العالم، ثمّ صار قادراً عند وجوده ولم يكن عالماً كذلك، ثمّ صار عالماً، حذراً من ثبوت أزليّة العالم؛ إذ القدرة عندهم هي المستجمعة لجميع شرائط التأثير.

وهذا الكلام في غاية السقوط.

أمّا أوّلاً: فلأنّ القدرة على مذهب الأكثر هي الصفة التي يتمكّن بها الفاعل

---

١. الحُثَالة والحُثال: الرديء من كلّ شيء (لسان العرب).

من الفعل عند انضمام الشرائط، فلايلزم من قِدمها قِدم المقدور؛ لجواز توقّف حصوله على شرائط آخر لم تحصل عند حصولها.

وأمّا ثانياً: فلأنّ قولهم بتجدّد القدرة والعلم عند تجدّد المقدور والمعلوم إن أرادوا به تجدّد نفس هذه الصفات فهو مستلزم لما ذكرناه من المحالات، وإن أرادوا تجدّد المتعلّقات والإضافات /٧٧ أ/ فمسلّم ولايلزم منه تجدّد الصفات ولاتغيّر الذات؛ لكونها أموراً اعتباريّة.

ثمّ إذا حقّقت البحث وارتقيت عن هذه الدرجة إلى نفي ما زاد على الذات، تحقّق عندك اضمحلال جميع ما قالوه بالكلّيّة؛ إذ لاشيء هناك مع الذات حتّى يوصف بالحدوث أو بالقدم؛ إذ لايلاحظ العقل سوى الذات الواحدة بالوحدة الحقيقيّة، فلاتعدّد هناك بوجه من الوجوه. وسيأتي تحقيق إثبات هذا القدر وإبطال ما زاد عليه ـ إن شاء اللّه تعالى ـ

❊ ❊ ❊

[امتناع رؤيته تعالى بالبصر]

قوله: ولاتصحّ رؤيته بالبصر؛ لاستحالة حصولها بدون الجهة.

قال: استدلّ على امتناع الرؤية البصريّة بأنّ تحقّقها بدون الجهة محال ضرورةً؛ إذ العقل يجزم جزماً ضروريّاً أنّه إنّما يُرى بالبصر من كان مقابلاً أو في حكم المقابل، والمقابلة حقيقةً أو حكماً لايتحقّقان بدون الجهة، فتحقُّق الرؤية البصريّة مستلزم لتحقّق الجهة بالبصر وتحقّق الجهة مستحيلة عليه تعالى؛ لما تقدّم. فيصدق قياس هكذا: كلّ مرئيّ بالبصر في جهة، والواجب ليس في جهة، ينتج: أنّ الواجب ليس بمرئيّ، وهو عكس النتيجة اللازمة عن القياس لذاته.

* * *

[تأبيد نفي الرؤية عند سؤال موسى(ع)]

قوله: ولنفي الرؤية بمعنى التأبيد عند سؤال موسى، فغيره أولى.

قال: استدلّ ثانياً على نفي الرؤية البصريّة بأنّ موسى(ع) لمّا سأل الرؤية أجيب بـ ﴿**لَنْ تَراني**﴾[1]، و«لن» لنفي التأبيد بنصّ أهل اللغة. وإذا لم يره موسى(ع) أبداً كان غيره من متحشّفة الأشاعرة أولى بالمنع؛ فإنّه إنّما سأل في مقام الاحتجاج على قومه وإظهار صحّة دعواه، فلو كانت الرؤية ممكنة لَما حسن الجواب من الحكيم بالنفي المؤبَّد، وإلّا لزم قيام الحجّة على النبيّ والحطّ من مرتبته.

[ثبوت المنفيّ بأداة «لن» يحتاج إلى قرينة]

إن قلت: إنّه قد جاء النفي بـ «لن» مع ثبوت المنفيّ وحصوله في قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً**﴾[2] مع أنّهم قد تمنّوه في قوله: ﴿**يا مالِكَ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ**﴾[3] فلاتكون دالّة على التأبيد؛ **قلت**: أجيب بالحمل على المجاز؛ إذ المحقَّق عند أهل اللغة أنّها موضوعة بالوضع الأوّل للتأبيد، فورودها لغيره يحمل على المجاز، ودليله حصول القرينة الدالّة على حصول التمنّي كما دلّت عليه الآية.

---

١. الأعراف/١٤٣

٢. البقرة/٩٥

٣. الزخرف/٧٧

[نفي كون أداة «لن» مشتركة]

فإن قلت: جاز أن تكون مشتركة بين المعنيين؛ **قلت**: فحينئذٍ يتعارض المجاز والاشتراك، وقد حقّق في موضعه بطلانه.

* * *

[احتجاجات الأشاعرة على جواز رؤيته تعالى]

قوله: والاحتجاج بسؤال موسى عليه السلام، وبتعلّقها على سكون الجبل الممكن له من حيث جسميّته فيكون ممكنة، وبتعلّقها على النظر المقرون بـ «إلى» وهو يفيد الرؤية، ضعيف.

قال: أشار إلى ما احتجّت به الأشاعرة على جواز الرؤية مع ردّه وذكر لهم وجوهاً ثلاثة:

الأوّل: أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية، فتكون جائزةً؛ إذ لولاه للزم إمّا جهله بصفات اللّه تعالى أو عصيانه بمخالفة الأمر وكلاهما محال على النبيّ. فثبت أنّه سأل ما هو جائز؛ لارتفاع درجة النبيّ عن الجهل والعصيان.

الثاني: أنّ اللّه تعالى علّق الرؤية على سكون الجبل الممكن، والمعلّق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنة.

أمّا /٧٧ ب/ المقدمة الأولى فلأنّ سكون الجبل بعد حركته أمر ممكن له؛ من حيث إنّه جسم وكلّ جسم من حيث جسميّته يصحّ اتّصافه بالحركة والسكون، فالجبل يصحّ عليه باعتبار جسميّته الحركة والسكون. والمقدّمتان ظاهرتان.

وأمّا المقدمة الثانية فظاهرة.

الثالث: أنّ اللّه تعالى أخبر عن وجوه حسنة ناظرة من عباده المؤمنين أنّهم ينظرون إليه في قوله ـ عزّ من قائل ـ: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إلى رَبِّها**

ناظِرَةٌ﴾[١]، والنظر المقرون بـ «إلى» يفيد الرؤية؛ لأنّه لايكون بمعنى الانتظار الذي هو أمر يمكن حصوله؛ لأنّ الآية في بيان سياق النعيم[٢] والانتظار ينافي ذلك؛ لأنّـه يفيد الغمّ[٣] ولهذا يقال: الانتظار يوجب الصغار[٤]، الانتظار موت أحمر.

❊ ❊ ❊

---

١. القيامة/٢٣ـ٢٢

٢. مر، حج (خ ل): النعم.

٣. هامش حج: النعم. كذا في نسخة قد صحّ، فتدبّر.

٤. هامش حج: الصغار (بالفتح) الذلّ والضيم، ومنه: «أعوذ بـك مـن الصـغار والـذلّ». ويكـون عطف تفسير أو أشدّ ذلّ. [مجمع البحرين: ٦١٢/٢].

[جواب عن الوجه الأوّل من احتجاجات الأشاعرة]

قوله: لأنّ سؤال موسى لقومه وإضافة السؤال إلى نفسه لقطع مادّة السؤال؛ ليكون أبلغ في المنع أو لتظافر الأدلّة.

قال: إشارة إلى جواب ما احتجّ به الأشعريّ. فأمّا عن سؤال موسى فإنّه إنّما كان لأجل قومه بدليل قوله تعالى: ﴿**فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللّهَ جَهْرَةً**﴾[1] فلايلزم الجهل ولاالعصيان؛ لأنّه كان عليه السلام مكلّفاً بذلك السؤال لإقامة[2] الحجّة على قومه.

[وجه إضافة السؤال إلى موسى عليه السلام]

فإن قلت: فلم أضاف السؤال إلى نفسه؟ **قلت**: يحتمل وجهين:

أحدهما: أنّهم قالوا له: اسأل كذلك، فإذا رأيتَه فنحن نراه؛ ليكون أقرب إلى الإجابة؛ لعظم مرتبته عليه السلام عند المسؤول وقربه منه بالقرب المعنويّ. فإذا سأل هو كان أبلغ في حصول المقصود.

الثاني: أنّه إنّما أضافه إلى نفسه لحسم مادّة السؤال وقطع طمعهم في حصول المسؤول. فإذا سأل لنفسه ومنِع كان غيره كذلك بطريق الأولى، فيكون دالاًّ على أشدّيّة المنع.

---

١. الأنبياء/١٥٣

٢. حج: إقامة.

بل وأقول: إنّ هذه الواقعة لمن تأمَّلها وانصف من نفسه وجد فيها دلالة قاطعة على استحالة الرؤية؛ إذ لو جازت في حالةٍ ما لكان أحقّها بالوقوع ذلك الحال؛ لوجوب تأكيد حجّة النبيّ على قومه في الحكمة الإلهيّة.

ويحتمل أن يكون سؤاله لتحصيل الدلالة النقليّة على امتناع الرؤية بالنصّ الإلهيّ النافي لمعارضة الشكّ والوهم في الأدلّة العقليّة، فكان السؤال لهذه الحكمة؛ فإنّ تظافر الأدلّة ممّا تحصل به طمأنينة النفس بالمدلول، خصوصاً إذا كان الدليل من القطعيّات كموضع النزاع؛ فإنّ منع اللّه تعالى له وظهور آثاره وقدرته تعالى في تلك الحالة إعظاماً لذلك السؤال دلالةٌ قاطعةٌ على امتناع الرؤية.

❊ ❊ ❊

[جواب عن الوجه الثاني من احتجاجات الأشاعرة]

قوله: وسكون الجبل محال حالَ التجلّي، فهي معلّقة على المحال.

قال: هذا جواب عن الوجه الثاني من أدلّتهم وتقريره منع الصغرى القائلة بأنّ الرؤية معلّقة على الممكن؛ إذ هي معلّقة على سكون الجبل لا من حيث كونه جسماً ليكون السكون ممكناً له، بل إنّما هي معلّقة على سكونه حالَ تجلّي الربّ له وظهور آثاره وقدرته فيه، وفي تلك الحال يجب أن يكون متحرّكاً. ولذلك أنّ الجبل تدكدك وتقطّع، فكانت معلّقة على استقراره حالَ الحركة، ولاريب أن السكون حالَ الحركة محال، فالرؤية معلّقة على المحال، والمعلّق /٧٨ أ/ على المحال محال.

والقول بأنّ السكون جائز باعتبار جسميّة الجبل لايُجدي نفعاً؛ إذ التعليق ليس كان باعتبار الجسميّة، ولهذا أنّ حرف الشرط يجعل الماضي مضارعاً. فليس المعلّق عليه مطلق الاستقرار وإلّا لحصلت الرؤية؛ لحصول مطلق الاستقرار بعد التجلّي، لكن الرؤية ما حصلت بالإجماع، فالمعلّق عليه إنّما هو استقرار الجبل المتحرّك في المستقبل.

فإن قلت: استقراره حال التعليق ممكن، فيكون في المستقبل كذلك؛ **قلت**: الإمكان الخاصّ هو سلب الضرورة الذاتيّة عن طرفَي الوجود والعدم وهو أعمّ مطلقاً من الإمكان الاستقباليّ؛ لأنّه سلب الضرورة في المستقبل والأعمّ لايستلزم الأخصّ.

[إطلاقات الإمكان]

أقول: اعلم أنّ الإمكان لفظ مشترك بين معانٍ أربعة:

[الإمكان العامّ]

الأوّل: الإمكان العامّ وهو الذي حكِم فيه بارتفاع الضرورة عن الجانب المخالف، والمراد المخالفة في السلب والإيجاب. فإذا قلنا: كلّ نار حارّة بالإمكان العامّ، كان معناه أنّ سلب الحرارة عن النار غير ضروريّ، فيندرج فيه ما يكون إثباته ضروريّاً وهو الواجب وما لايكون شيء من طرفَيه ضروريّاً وهو الممكن الخاصّ. هذا في طرف الإيجاب وفي السلب أيضاً كذلك؛ فإنّه يكون سلب الضرورة عن طرف الإثبات. فإذا قلنا: الإنسان ليس بكاتب بالإمكان العامّ كان معناه أنّ إثبات الكتابة للإنسان غير ضروريّ، فيندرج فيه ما يكون سلب الكتابة فيه ضروريّاً وهو الممتنع وما لايكون شيء من طرفَيه ضروريّاً وهو الممكن الخاصّ.

فظهر أنّ الإمكان الخاصّ مندرج تحت الإمكان العامّ في طرف الإيجاب وفي طرف السلب، ويختصّ في طرف الإيجاب بالواجب وفي طرف السلب بالممتنع، فهو سلب امتناع الطرف الموافق؛ لأنّ امتناع الموافق هو ضرورة الطرف المخالف، فهو سلب الامتناع ويسمّى عامّاً. قال الشيخ: لأنّ العامّة إذا قالت للشيء إنّه ممكن عنت به ليس بممتنع، فهو منسوب إلى العامّة. وقال الرازيّ: إنّ اشتقاقه من العموم لكونه أعمّ الإمكانات.

[الإمكان الخاصّ]

الثاني: الإمكان الخاصّ وهو الذي حكِم فيه بسلب الضرورة الذاتيّة عن

طرفَي الوجود والعدم. ويسمّى خاصّاً؛ لأنّ الحكماء لمّا وجدوه قد اجتمع فيه إمكانا كونه ولاكونه سمّوه ممكناً، فكان خاصاً؛ لأنّ الخواصّ يريدون بالإمكان هذا المعنى. ويجوز أن يكون خاصّاً؛ لأنّه أخصّ من الإمكان العامّ.

[الإمكان الأخصّ]

الثالث: الإمكان الأخصّ وهو الذي سلِب عنه الضرورة الذاتيّة والوصفيّة والوقتيّة جميعاً في طرف وجوده وعدمه كقولنا: الإنسان كاتب بالإمكان الأخصّ، ومعناه أنّ الكتابة ليست ضروريّة الثبوت لذات الإنسان ولاضروريّة السلب عن ذاته، ولا هي أيضاً[1] ضروريّة الثبوت والسلب بحسب وصفه ولابحسب وقت من أوقاته.

[الإمكان الاستقباليّ]

الرابع: الإمكان الاستقباليّ، وهو بعينه الأخصّ، إلّا أنّه اعتبر فيه سلب الضرورة بحسب الذات والوصف والوقت في المستقبل. وسمّي[2] استقباليّاً؛ /٧٨ ب/ لأنّ الإمكان العامّ والخاصّ لايعتبر فيهما الوقت، بل ولاتعلّق لهما به؛ لأنّه متعلّق بذات الشيء، فكيف يعتبر بالنسبة إلى وقت حدوثه؟ فلهذا اعتبر في الاستقبال سلب الضرورات كلّها في الزمان المستقبل.

[ترتّب هذه الإمكانات بالعموم والخصوص]

وهذه الإمكانات مترتّبة بالعموم والخصوص. فأعمّهما الإمكان العامّ، ويليه

---

١. مر: ـ أيضاً.
٢. حج (خ ل): يسمّى.

الإمكان الخاصّ؛ لأنه يزيد عليه بقيد نفي الضرورة عن الطرف الموافق. ويليه الإمكان الاستقباليّ؛ لأنّه يزيد عليه بنفي الضرورة بحسب الوصف والوقت في المستقبل. ويليه الأخصّ؛ لأنّ الاستقباليّ لم يسلب فيه إلّا بحسب المستقبل والأخصّ سلب عنه الضرورة بحسب سائر الأوقات ـ ماضيها وحاضرها ومستقبلها ـ ولهذا سمّي أخصّ من حيث إنّه أخصّ الجميع، فاعلم ذلك.

❊ ❊ ❊

[جواب عن الوجه الثالث من احتجاجات الأشاعرة]

قوله: ونمنع[1] كون النظر المقرون بـ «إلى» يفيد الرؤية، وسنده: نظرت إلى الهلال فلم أره. أو يكون في الكلام إضمار تقديره ثواب ربّهـا. أو أنّ «إلـى» اسم واحد الآلاء وهي النعم.

قال: إشارة إلى جواب الثالث من أدلّتهم وأجاب بوجوه ثلاثة:

[الوجه الأوّل من جواب المصنّف]

الأوّل: منع كون النظر المقرون بـ «إلى» مستلزماً للرؤية، وله نظائر في اللغة جاء مقروناً بها ولم يفدها، منها قول الشاعر:

وجـوه يوم بدر ناظـرات إلى الرحمـن تأتى بالفلاح[2]

مع عدم الرؤية هناك.

وقولهم: إنّها في سياق بيان النعم، فلاتكون بمعنى الانتظار؛ **قلنا**: نمنع[3] ذلك؛ لأنّ الحال كان قبل استقرار أهل الجنّة في الجنّة وأهل النار في النار، فلاينافي الانتظار.

---

١. مر، حج: يمنع.

٢. منسوب إلى حسّان بن ثابت الأنصاريّ، كما في: مجمع البيان: ٦٠٠/١٠؛ متشابه القرآن: ٩٥/١

٣. مر: يمنع.

قولهم: إنّ الانتظار يوجب الغمّ؛ **قلنا**: ذلك انتظار ما لايتيقّن وصوله[١]، وأمّا ما يتيقّن فليس كذلك، بل هو موجب للسرور والفرح ولهذا يقال: المأمول خير من المأكول.

[الوجه الثاني من جواب المصنّف]

الثاني: أنّ الكلام لايجوز حمله على الحقيقة؛ لامتناع إجرائه عليها بطريق العقل، فيحمل على المجاز توفيقاً، فلابدّ من تقدير إضمار؛ ليتمّ الدليل ويصحّ إجراؤه.

إن قلت: إنّ الإضمار على خلاف الأصل، فلايصار إليه إلّا بدليل؛ **قلت**: الدليل حاصل وهو جزم العقل بامتناع إجرائه على الظاهر.

[الوجه الثالث من جواب المصنّف]

الثالث: أنّ «إلى» هنا ليست حرفاً من حروف الجرّ، بل هي اسم هو واحد الآلاء، و[٢] الآلاء هي النعم، واحدها إلى. وإذا كانت اسماً لم يحتج الكلام إلى إضمار ولايكون دالّاً على حصول الرؤية؛ إذ المرئيّ هنا هو النعمة؛ إذ هي متعلّق الرؤية على ذلك التقدير. وهذا الجواب منسوب إلى السيّد المرتضى‏رحمه الله واحتجّ عليه بقول الأزهريّ[٣]:

---

١. حج: حصوله.
٢. مر، حج (خ ل): إذ.
٣. هامش تش، حج: هذا البيت من الأعشى [ديوان الأعشى: ١٥٠] لا من الأزهريّ. ومعنى البيت: قوله: «لايرهب الهزال» أي لايخاف الفقر لكثرة عطاء الممدوح، وقوله: «لايخون» وصف ثالث، أي لايكفر النعم الحاصلة منه.

أبيــض لايرهب الهُـزال ولا يقطــع رحِماً ولايخــون إلى

أي: لايخون نعمة.

* * *

[التشاجر في إثبات صفاته تعالى أو نفيه]

قوله: ولاصفة له تزيد على ذاته ذهناً ولاخارجاً وإلّا لتغايرت الجهات والاعتبارات، فيتكثّر، هذا خلف. فلامعاني كما يقول[1] الأشعريّ ولاأحوال كما يقول المعتزليّ؛ إذ لامجال للتعدّد في بهاء جبروته.

قال: أشار بهذا إلى نفي الصفات وذلك مما وقع فيه التشاجر[2] بين الحكماء والمتكلّمين، فالحكماء على النفي مطلقاً والمتكلّمون قالوا بإثباتها.

فقال الأشعريّ بأنّها معانٍ زائدة على ذاته قائمة بها قديمة. /٧٩ أ/

وقال المعتزليّ: إنّها أحوال زائدة على ذاته قائمة بها لاتوصف؛ لأنّها صفات والصفات لاتوصف. فلهذا قالوا: إنّها لاموجودة ولامعدومة ولاقديمة ولاحادثة.

وقال أكثر محقّقي المتكلّمين: إنّها ثابتة ذهناً لاخارجاً.

[مذهب المصنّف في صفاته تعالى]

والمصنّف سلك طريقاً مقارباً لما ذهبت إليه الفلاسفة؛ لأنّه لم ينف الصفات مطلقاً، بل نفى الصفات الزائدة مطلقاً باعتبار الذهن والخارج، مستدلّاً بأنّه لو كان له تعالى صفات زائدة على ذاته لكان متكثّراً وذلك منافٍ لوجوب وجوده، فيصدق قياس هكذا: كلّ من له صفة زائدة على ذاته ـ ذهناً أو خارجاً ـ متكثّر،

---

١. مو: يقوله (وكذا ما يليه).

٢. مر: المُشاحّة.

والواجب ليس بمتكثّر، ينتج: أنّ من له صفة زائدة على ذاته ليس بواجب[١].

أمّا الصغرى فلأنّ ثبوت الزائد على الذات ـ سواء كان ذلك الزائد ممّا يعتبره الذهن فقط بأن يكون من المعقولات الثانية الذي ليس له في الخارج ما يطابقه، أو يعتبر ثبوته خارجاً بأن يكون من المعقولات الأولى بأن يكون له ما يطابقه خارجاً ـ مستلزم لتغاير الجهات الخارجيّة باعتبار ذلك الخارج وتغاير تلك الاعتبارات الحاصلة عند العقل، وكلّ ذلك مستلزم لتكثّر الذات عند العقل وتعدّدها، فلاتكون واحدة بالوحدة الحقيقيّة التي هي سلب الكثرة بجميع وجوهها وذلك بيّن.

وأمّا الكبرى فقد تقدّمت.

[ثبوت الزيادة ذهناً يستلزم ثبوته خارجاً]

إن قلت: ثبوت الزيادة في الذهن لايستلزم التعدّد والتكثّر إلّا عنده، لا في نفس الأمر؛ **قلت**: إنّ تصوّر العقل إذا لم يكن مطابقاً لما في نفس الأمر كان جهلاً، وهو مستلزم لتصوّر الذات بغير ما يطابقها، فلاتكون حاصلة على ما هي عليه وما يجب لها في نفس الأمر، هذا خلف[٢].

---

١. هامش تش، حج: والمطلوب هو عكس هذه النتيجة، وهو أنّ الواجب ليست له صفة زائدة على ذاته. «منه قدّس سرّه».

٢. هامش تش، مر: وهذا الجواب مطابق للسؤال الوارد على ما تقدّم في قولهم من أنّ النوع البسيط لايجب أن يكون جنسه وفصله موجودين في الخارج؛ فإنّ السائل أورد عليهم هناك أنّ المتصوّر في الذهن يجب أن يكون مطابقاً لما عليه الأمر في الخارج وإلّا لكان جهلاً. وأيضاً فكيف يصحّ أن يكون الشيء الواحد البسيط مطابقاً للأشياء المتكثّرة المتعدّدة [مر: ـ المتعدّدة]؟ لأنّ ما أجابوا به عن هذين السؤالين هناك لم يكن فيه ما

وبهذا الدليل تبطل المعاني والأحوال والصفات الزائدة وإن كانت في الذهن على ما حقّقه؛ إذ باعتبار ملاحظة الذات من حيث هي هي لامجال للعقل في إثبات كثرة بوجهٍ ما؛ إذ إثباتها منافٍ لإثبات الوحدة الحقيقيّة عنده، وقد تسلّط العقل بالأدلّة العقليّة القطعيّة على نفي الكثرة بجميع جهاتها ـ كما تقدّم ـ فكيف تلاحظ الوحدة عند ملاحظة تلك الصفات المتعدّدة مع الذات؟

[استشهاد بكلام أمير المؤمنين]

وإلى هذا أشار سيّدنا ومولانا ومولى المسلمين أمير المؤمنين ـ صلوات اللّه عليه ـ في قوله: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة»[1] والمغايرة كما تحصل مع اعتبارها خارجاً تحصل أيضاً مع اعتبارها ذهناً.

[كلام ابن ميثم البحرانيّ في تفسير قول أمير المؤمنين]

أقول: هذا الكلام مأخوذ من كلام عليّ عليه السلام في خطبة المبدأ وهي خطبة

يردّهما قطعاً.

فلهذا صرّح المصنّف هنا بأنّ الذهن إذا اعتبر الصفات المتعدّدة فقد اعتبر شيئاً ذا صفات، فكيف يطابقه في الخارج شيء هو واحد بسيط؟ وكيف صحّ تصوّر الواحد من كلّ وجه خارجاً مع كونه في الذهن ليس كذلك؟ فإنّ ذلك مستلزم لتغايرهما. فاعتقاد أنّ أحدهما هو الآخر يكون جهلاً. وبالجملة هذا البحث راجع إلى تحقيق الأمور الاعتباريّة وصحّة مطابقتها للأمور الخارجيّة وقد مضى البحث فيه، فليلاحظ من هناك. «منه قدّس سرّه».

١. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ١٧٨، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ التوحيد: ٥٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥

طويلة مذكورة في *نهج البلاغة* وأوّل هذا الفصل قوله: «أوّل الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الإخلاص له وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[١]. ثمّ قال بعده: «فمن وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد قرنه ومن قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّأه ومن جزّأه فقد جهله»[٢] (إلى آخر الخطبة). والذي يتعلّق بالمقصود هنا هذا الفصل وهو محتاج إلى حلّ مرموزه وكشف أسراره /٧٩ ب/ وشرح غوامضه، فلنشر إلى بعض من ذلك ممّا استفدناه ممّا ذكره شرّاح هذا الكتاب وخصوصاً ما ذكره العلّامة الأعظم والبحر الخِضَمّ، أستاذ الفريقين ومقرِّر الحكمتين، سراج العارفين ومصباح أنوار المكاشفين، كمال الملّة والحقّ والدين ميثم البحرانيّ ـ أسبغ اللّه عليه ظلال الرحمة والرضوان ـ فنقول:

«قوله: «أوّل الدين معرفته». لمّا كان الدين في اللغة الطاعة وفي العرف الشرعيّ هو الشريعة الصادرة بواسطة الرسل عليهم السلام وكان اتّباع الشريعة طاعة مخصوصة، كان ذلك تخصيصاً من الشارع للعامّ بأحد مسمّياته، ولكثرة استعماله فيه صار حقيقة فيه دون سائر المسمّيات؛ لأنّه المتبادر إلى الفهم حالَ إطلاق لفظة الدين.

[معرفة الصانع على مراتب]

واعلم أنّ معرفة الصانع ـ سبحانه ـ على مراتب:

---

١. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٩/١؛ نهج الحقّ: ٦٥؛ عوالي اللآلي: ١٧٦/٤

٢. نفس المصادر السابقة سوى *عوالي اللآلي*.

أوّلها وأدناها: أن يعرف العبد أنّ للعالم صانعاً.

الثانية: أن يصدّق بوجوده.

الثالثة: أن يترقّى بجذب العناية الإلهيّة إلى توحيده وتنزيهه عن الشركاء.

الرابعة: مرتبة الإخلاص له.

الخامسة: نفي الصفات التي تعتبرها الأذهان فيه وهي غاية العرفان ومنتهى قوّة الإنسان.

وكلّ مرتبة من المراتب الأربعة الأولى منها مبدأ لما بعدها من المراتب وكلّ من الأربعة الأخيرة كمال لما قبلها. ثمّ إنّ المرتبتين الأوليَين مركوزتان في الفطرة البشريّة، بل في ما أعمّ منه وهي الفطرة الحيوانيّة، ولذلك فإنّ[1] الأنبياء عليهم السلام لم يدعوا الخلق إلّا إلى تحصيل هذا القدر من المعرفة. وأيضاً فلو كان حصول هذا القدر من المعرفة متوقّفاً على دعوة الأنبياء وصدقهم، مع أنّ صدقهم مبنيّ على معرفة أنّ هنا صانعاً للخلق أرسلهم، للزم الدور[2].

---

١. حج: كان.

٢. هامش تش، مر: **فإن قلت**: إذا كانتا مركوزتين فطريّتين فما الحاجة إلى تحصيلها بإرسال الرسل؟ فإنّ ذلك تحصيل الحاصل؛ **قلت**: لمّا كانت الفطرة البشريّة مجعولة على الميل إلى مقتضى الشهوة والغضب الموجبين للانغمار في الأمور الدنيويّة وتوجّه النفس إلى الأفعال الشيطانيّة كان ذلك قاطعاً للعوام والمتشتغلين بمهامّ المعاش عن التوجّه إلى تلك المعرفة وبقائها في الفطرة؛ لما يستولي عليهم من السهو والغفلة، فينقطع عنهم التوجّه إلى ما هو مركوز في جبلّتهم.

فبعث اللّه الأنبياء لرفع ذلك بالإيقاظ عن سنة الغفلة والانتباه عن رَقدَة الطبيعة؛ ليحصل لهم التوجّه إلى ما في الفطرة والبقاء عليه والمداومة على ذكره؛ لئلّا يصير بارئهم منسيّاً عندهم.

←

[مراتب دعوة الأنبياء إلى توحيده تعالى]

وإنّما كانت أوّل مرتبة دعوا إليها من المعرفة هي توحيد الصانع ونفي الكثـرة عنه المشتمل عليها أوّل كلمة نطق بها الداعي إلى اللّه وهي قوله: «لاإله إلّا اللّـه» فقالصلى الله عليه وآله: «من قال لاإله إلّا اللّه دخل الجنّة»[1]. ثمّ لمّا استعدّت أذهان الخلـق بمـا نطقت به من التوحيد الظاهر نبّههم على أنّ فيها قوّة إعداد لتوحيد أعلى وأخفـى من الأوّل، فقال: «من قال لاإله إلّا اللّه مخلِصاً دخل الجنّة»[2]، وذلـك إشـارة إلـى حذف كلّ قيد عن درجة الاعتبار مع الوحدة المطلقة.

ولهذا قال أمير المؤمنينعليه السلام: «لمّا بدّل أكثر خلقه عهد اللّـه إلـيهم واجتـالتهم الشـياطين عـن معرفته واقتطعتهم عن عبادته فبعث إليهم [مر: فيهم] رسله وواتر إليهم أنبياءه؛ ليسـتأدوهم ميثاق فطرته ويذكّروهم منسيّ نعمته» [نهج البلاغـة: ٤٣؛ شـرح نهـج البلاغـة لابـن أبـي الحديد: ١١٣/١؛ بحار الأنوار: ٦٠/١١].

ولايلزم من ذلك عدم احتياج غير العوام إلى الأنبياء والرسـل؛ لجـواز أن يكـون غيـرهم ممّـن لاتقلّب عليهم الأحوال الطبيعيّة مخلوقاً في فطرته ما هو أعلى من المرتبتين الأوليَـين مـن المعارف، لكن بسـبب اسـتيلاء الشـكّ والـوهم ومعارضـتهما منعـوا عـن الوصـول إليهـا، فاحتاجوا إلى الأنبياء في رفعهما؛ ليصلوا إلـى مـا هـو مركـوزة فـي جبلّـتهم باعتبـار قـوّة استعدادهم، فاحتاج الكلّ إلى الأنبياءعليهم السلام. «منه قدس سره».

١. مستدرك الوسـائل: ٣٥٩/٥، ٣٦٢؛ بحـار الأنـوار: ١٣/٣، ٣٧١/٨، ٨٤/٢٣، ٢٠١/٢٧، ٢٠٢/٩٠؛ أعلام الدين: ٣٥٧؛ بشارة المصطفى: ١٥٤، ٣٦٨؛ ثواب الأعمال: ٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٨٧/١٢؛ الصراط المسـتقيم: ١٩٩/١، ١٧٥/٢؛ عـوالي اللآلـي: ٣٤/١، ٤١؛ فقـه الرضا: ٣٩٠

٢. وسائل الشـيعة: ٢٥٦/١٥، ٢٧٥؛ بحـار الأنـوار: ٣٥٩/٨، ١٩٧/٩٠؛ التوحيـد: ٢٧، ٢٨؛ ثـواب الأعمال: ٥؛ صفات الشيعة: ٥؛ عوالي اللآلي: ٩٤/٤؛ فـلاح السـائل: ١١٨؛ معـاني الأخبـار: ٣٧٠؛ مكارم الأخلاق: ٣١٠

[المراد من المعرفة في كلام أمير المؤمنين]

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه يحتمل أن يكون مراده بالمعرفة المرتبة الأولى من مراتب المعرفة وحينئذٍ يكون معنى قوله: «أوّل الدين معرفته» ظاهر؛ فإنّ ذلك القدر أوّل متحصّل في النفس من الدين الحقّ.

ويحتمل أن يكون مراده المعرفة التامّة التي هي غاية العارف ونهاية مراتب السلوك. وحينئذٍ يكون المراد من كونها أوّل الدين هو أوّليّتها في العقل وهو إشارة إلى كونها علّة غائيّة؛ إذ العلّة الغائيّة متقدّمة في العقل على ما هي علّة له وإن تأخّرت في الوجود.

وبيان ذلك أنّ المعرفة التامّة التي هي غاية سعي /٨٠ أ/ العارف غير حاصلة له في مبدأ الأمر، بل يحتاج في كمال ما حصل له من مراتب المعرفة وتحصيل المعرفة التامّة إلى الرياضة بالزهد والعبادة وتلقّي الأوامر الإلهيّة بالقبول التي هي سبب تمام[1] الدين. فيستعدّ أوّلاً بسببها للتصديق بوجوده يقيناً، ثمّ لتوحيده، ثمّ للإخلاص له، ثمّ لنفي كلّ ما عداه عنه، فيغرق في تيّار بحار العظمة. وكلّ مرتبة أدركها فهي كمال لما قبلها إلى أن تتمّ المعرفة المطلوبة له بحسب ما في وسعه، وبكمال المعرفة يتمّ الدين وينتهي السفر إلى اللّه.

[ترتيب المقدّمات بشكل قياس مفصول النتائج]

وقوله: «وكمال معرفته التصديق به». اعلم[2] أنّ ترتيب هذه المقدّمات على هذا الوجه يسمّى قياساً مفصولاً وهو القياس المركّب الذي تنطوي فيه النتائج، وعند

---

١. حج (خ ل): كمال.
٢. حج: ثمّ اعلم.

ذكرها يتبيّن أنّ المقصود منها بيان أنّ كمال معرفته نفي الصفات عنه. وهذا القياس ينحلّ إلى قياسات تشبه قياس المساواة؛ لعدم الشركة بين مقدّمتَي كلّ منهما في تمام الأوسط، فيحتاج في إنتاج كلّ منهما إلى قياس آخر. والمطلوب من التركيب الأوّل ـ وهو قوله: وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده ـ أنّ كمال معرفته توحيده، وإنّما يلزم هذا المطلوب بقياس آخر صورته: أنّ معرفته كمال كمالها توحيده وكلّ ما كان كمال كمالها توحيده كان كمالها توحيده، فينتج: أنّ كمال معرفته توحيده.

أمّا المقدّمة الأولى فلأنّ التوحيد كمال التصديق وهو كمال المعرفة.

وأمّا الثانية فلأنّ كمال كمال الشيء كمال للشيء، وهكذا في باقي التراكيب.

والمطلوب في تركيب هذه النتيجة مع المقدّمة الثالثة ـ وهي قوله: وكمال توحيده الإخلاص له ـ أنّ كمال معرفته الإخلاص له، ومن تركيب هذه النتيجة مع المقدّمة الرابعة ـ وهي قوله: وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه ـ يحصل المطلوب.

[معرفة اللّه تعالى مقولة بالتشكيك]

واعلم أنّ في إطلاق الكمال هاهنا تنبيهاً على أنّ معرفة اللّه تعالى مقولة بالتشكيك؛ إذ كانت قابلة للزيادة والنقصان. وبيان ذلك أنّ ذات اللّه تعالى لمّا كانت بريّة عن أنحاء التركيب لم تكن معرفته ممكنة إلّا بحسب رسوم ناقصة تتركّب من سلوب وإضافات تلزم ذاته المقدّسة لزوماً عقليّاً. فتلك السلوب والإضافات لمّا لم تكن متناهية لم يمكن أن تقف المعرفة بحسبها عند حدّ واحد، بل تكون متفاوته بحسب زيادتها ونقصانها وخفائها وجلائها، وكذلك

كمال التصديق والتوحيد والإخلاص.

[تقرير مقدّمات كلام أمير المؤمنين]

وإذا تقرّر ذلك فلنشرع في تقرير المقدّمات:

أمّا المقدّمة الأولى ـ وهي أنّ كمال معرفته التصديق به ـ فبيان ذلك أنّ المتصوِّر لمعنى إله العالم عارف به من تلك الجهة معرفةً ناقصةً تمامها الحكم بوجوده ووجوبه؛ إذ من ضرورة كونه موجداً للعالم كونه موجوداً؛ فإنّ ما لم يكن موجوداً استحال بالضرورة أن يصدر عنه أثر موجود، فهذا الحكم اللاحق هو كمال معرفته. /٨٠ ب/

وأمّا المقدّمة الثانية ـ وهي قوله: «وكمال التصديق به توحيده» ـ فبيانها أنّ من صدّق بوجود الواجب ثمّ جهل مع ذلك كونه واحداً كان تصديقه به تصديقاً ناقصاً تمامه توحيده؛ إذ كانت الوحدة المطلقة لازمة لوجوده الواجب؛ فإنّ طبيعة واجب الوجود بتقدير أن تكون مشتركة بين اثنين فلابدّ لكلّ واحد منهما من مميّز وراء ما به الاشتراك، فيلزم التركيب من ذاتيهما، وكلّ مركّب ممكن، فيلزم الجهل بكونه واجب الوجود وإن تصوّر معناه وحكم بوجوده[1].

---

١. هامش تش، مر: وأيضاً فإنّ وجود الواجب تلزمه الوحدة المطلقة؛ إذ لو كان مشتركاً بين اثنين لزم أن يتميّز كلّ منهما بأمر وجوديّ وراء ما به الاشتراك، فيلزمهما التركيب المستلزم للإمكان. فإذَن التصديق بوجوده يلزمه توحيده وتصوّر اللازم كمال لتصوّر ملزومه. وهذا وما في الأصل جرياً على ما ذكره المشّاؤون من الاستدلال على ثبوت الوحدة من باب الاشتراك والامتياز. وقد عرفت أنّه لايتمّ على تقدير نفي زيادة الوجود ذهناً وخارجاً ـ على ما مرّ في ما سبق ـ فأمّا إذا قلنا إنّ العقل لامحال له في أنّه يفصّل ماهيّة الواجب إلى ماهيّة ووجود لم تتحقّق عنده الشركة فيه أصلاً.

←

وأمّا المقدّمة الثالثة ـ وهي قوله: «وكمال توحيده الإخلاص له» ـ ففيها إشارة إلى أنّ التوحيد المطلق للعارف إنّما يتمّ بالإخلاص له وهو الزهد الحقيقيّ الذي هو عبارة عن تنجية كلّ ما سوى الحقّ الأوّل عن متن الإيثار[١]. وبيان ذلك أنّه قد ثبت في علم السلوك أنّ العارف ما دام ملتفتاً مع ملاحظة جلال اللّه وعظمته إلى شيء سواه فهو بعد واقف دون مقام الوصول جاعل مع اللّه غيراً حتّى أنّ أهل الإخلاص يعدّون ذلك شركاً خفيّاً، كما قال بعضهم: «من كان في قلبه مثقال خردل سوى جلالك فإنّه مرض».

وإنّهم ليعتبرون في تحقّق الإخلاص أن يغيب العارف عن نفسه حالَ ملاحظته لجلال اللّه وإن لحظها فمن حيث هي لاحظه لا من حيث هي مرتّبة برتبة الحقّ. فإذَن التوحيد المطلق أن لايعتبر معه غيره مطلقاً وذلك هو المراد بقوله: وكمال توحيده الإخلاص له.

وأمّا المقدّمة الرابعة ـ وهي أنّ كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه ـ فقد بيّن عليه السلام صدقها بقياس برهانيّ مطويّ النتائج أيضاً استنتج منه أنّ كلّ من وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد جهله، وذلك بقوله عليه السلام: «لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة» إلى قوله: «ومن جزّأه فقد جهله».

فثبتت الوحدة المطلقة عند تحقّق العقل بالوجود الواجبيّ المحض ويكون التوحيد من لوازمه عند العقل ولاحاجة إلى هذه التكلّفات ـ كما أشير إليه في ما سلف ـ وحينئذٍ يكون المحتاج إلى إقامة البرهان على عدم الشركة من لم يتحقّق بمعرفة الوجود الحقّانيّ على ما هو عليه. فأمّا من تحقّقه ونفي كلّيّته وجزئيّته وعمومه وخصوصه فإنّه لايحتاج إلى تكلّف الدلالة؛ فإنّ التوحيد يتحقّق عند تحقّقه بذلك الوجود، فتدبّر. «منه قدس سره».

١. مر: الإشارات.

[مقدّمات لبيان صحّة قوله: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»]

وبيان صحّة هذه المقدّمات:

أمّا قوله: «لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف» وبالعكس فهو توطئة للاستدلال ببيان المغايرة بين الصفة والموصوف. والمراد بالشهادة هنا شهادة الحال؛ فإنّ حال الصفة يشهد بحاجتها إلى الموصوف وعدم قيامها بدونه، وحال الموصوف يشهد بالاستغناء عن الصفة والقيام بالذات بدونها، فلاتكون الصفة نفس الموصوف.

وأمّا قوله: «فمن وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد قرنه» فهو ظاهر؛ فإنّه لمّا قرّر كون الصفة مغايرة للموصوف لزم أن تكون زائدة على الذات غير منفكّة عنها، فلزم من وصفه بها أن تكون مقارنة له وإن كانت تلك المقارنة على وجه لايستدعي زماناً ولامكاناً.

وأمّا قوله: «ومن قرنه فقد ثنّاه» فلأنّ من قرنه بشيء من الصفات فقد اعتبر في مفهومه أمرين: أحدهما /٨١ أ/ الذات، والآخر الصفة. فكان واجب الوجود عبارة عن شيئين أو أشياء، فكانت فيه كثرة، وحينئذٍ ينتج هذا التركيب: أنّ من وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد ثنّاه.

وأمّا قوله: «ومن ثنّاه فقد جزّأه» فظاهر أنّه إذا كانت الذات عبارة عن مجموع أمور كانت تلك الأمور أجزاء لتلك الكثرة من حيث إنّها تلك الكثرة وهي مبادئ لها. فضمّ هذه المقدّمة إلى نتيجة التركيب الأوّل ينتج: أنّ من وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد جزّأه.

وأمّا قوله: «ومن جزّأه فقد جهله» فلأنّ كلّ ذي جزء فهو مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره، وكلّ ذي جزء فهو مفتقر إلى غيره والمفتقر إلى الغير ممكن،

فالمتصوِّر له جزء متصوِّر له في الحقيقة لأمر هو ممكن الوجود[1] لاواجب الوجود بذاته، فيكون إذَن جاهلاً به. وضمّ هذه المقدّمة إلى نتيجة ما قبلها ينتج: أنّ من وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد جهله.

وحينئذٍ يتبيّن المطلوب وهو أنّ كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ إذ الإخلاص له والجهل به ممّا لايجتمعان. وإذا كان الإخلاص له منافياً للجهل به الذي هو لازم لإثبات الصفة له، كان إذَن منافياً لإثبات الصفة له؛ لأنّ معاندة اللازم تستلزم معاندة الملزوم. وإذا بطل أن يكون الإخلاص له في إثبات الصفة له ثبت أنّه في نفي الصفة عنه.

وعند هذا يظهر المطلوب الأوّل وهو أنّ كمال معرفته نفي الصفات عنه، وذلك هو التوحيد المطلق والإخلاص المحقَّق الذي هو نهاية العرفان وغاية سعي العارف من كلّ حركة حسّيّة وعقليّة، وما يكون في نفس الأمر من غير تعقّل نقص كلّ ما عداه عنه معه فهو الوحدة المطلقة المبرّاة من كلّ لاحق. وهذا مقام حسرت عنه نواقد الأبصار وحارت[2] في تحقيقه صوارم الأفكار وأكثرَ الناسُ فيه الأقوالَ، فانتهت بهم الحال إلى إثبات المعاني وارتكاب الأحوال، فلزمهم في ذلك الضلال ما لزمهم من المحال.

[شبهة في ذكر صفاته تعالى في القرآن والحديث مع نفيه عليه السلام لها]

فإن قلت: هذا مشكل من وجهين:

---

١. حج: + لذاته.
٢. مر: حارب.

أحدهما: أنّ الكتب الإلهيّة والسنن النبويّة مشحونة بوصفه تعالى بالأوصاف المشهورة كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرهما، وعلى ما قلتم يلزم أن لايوصف اللّه تعالى بشيء منها.

الثاني: أنّهعليه السلام صرّح بإثبات الصفة له في قوله: «ليس لصفته حدّ محدود»، ولو كان مقصوده بنفي الصفات ما ذكرتم لزم التناقض في كلامه. فالأولى إذَن[1] أن يخصّ قوله: «نفي الصفات عنه» نفي المعاني كما ذهب إليه الأشعريّ ونفي الأحوال كما ذهب إليه المثبتون من المعتزلة وبعض الأشاعرة؛ لتبقى الصفات المشهورة الجارية عليه تعالى، ولإثباتهعليه السلام الصفة للّه في موضع آخر مجمل، أو يخصّ بنفي صفات المخلوقين كما أشار إليهعليه السلام في آخر الخطبة في قوله: «لايجرون عليه صفات المصنوعين»[2] وكما ذكره الشيخ المفيد من الشيعة في كتاب *الإرشاد* عنه: «جلّ [عن] أن تحلّه الصفات؛ لشهادة العقول أنّ كلّ من حلّته الصفات مصنوع»؛ **قلت**: قد تقرّر في مباحث القوم بيان أنّ كلّ ما يوصف به تعالى من الصفات الحقيقيّة والإضافيّة اعتبارات /٨١ ب/ تحدثها عقولنا[3] عند مقايسة ذاته ـ سبحانه ـ إلى غيرها، ولايلزم من ذلك تركيب في ذاته ولاكثرة، فيكون وصفه تعالى بها أمراً معلوماً من الدين؛ ليعمّ التوحيد والتنزيه كلّ طبقة من الناس. ولمّا كانت عقول الخلق على مراتب من التفاوت كان الإخلاص الذي ذكرهعليه السلام أقصى ما تنتهي إليه القوى البشريّة عند غرقها في أنوار كبرياء اللّه

---

١. مر: ـ إذن.

٢. بحار الأنوار: ١٧٦/٥٤، ٣٠٢/٧٤؛ نهج البلاغة: ٤١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٩١/١

٣. حج: العقل.

تعالى، وهو أن يعتبره فقط من غير ملاحظة شيء آخر. وكان إثباته عليه السلام للصفة في موضع آخر ووصفه في الكتاب العزيز والسنن النبويّة إشارة إلى الاعتبارات التي ذكرناها إذَن لمن هو دون درجة الإخلاص؛ لأنّه لايمكن أن يعرف اللّه ـ سبحانه ـ بدونها، واللّه الموفّق».[١]

❊ ❊ ❊

١. شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحرانيّ: ١١٩/١

[شبهة في نفي الصفات الزائدة ذهناً وخارجاً والجواب عنها]

قوله: بل كلّها أسماء تطلق عند اعتبارات يلاحظها العقل وجهات وحيثيّات، والتكثّر راجع إليها. وفي الحقيقة ليس إلّا الذات المقدّسة المنزّهة عن جميع الجهات والاعتبارات الموجبين للكثرة ذهناً وخارجاً.

وغناؤه بمعنى سلب الحاجة معلوم من وجوب الوجود، بل ما عداه موصوف بالحاجة إليه؛ لأنّه رشحة من رشحات فيض وجوده.

قال: إشارة إلى جواب سؤال يرد عليه؛ فإنّه لمّا نفى الصفات الزائدة ذهناً وخارجاً لزمه أن لايقول بالأسماء الواردة على لسان الشرع ولاالصفات الملاحظة عند فيض الموجودات عن الذات، وذلك مخالف لما أطبق عليه أهل العقل وما ورد من النقل.

فأجاب بأنّ تلك جميعها أسماء تطلق عليه عند اعتبارات وملاحظات عقليّة وحيثيّات وجهات لازمة لتلك الملاحظة. وجميع التكثّرات الحاصلة عندها راجعة إليها؛ إذ مع انقطاع الملاحظة تنقطع الكثرة وتضمحلّ.

فإثبات هذه الأسماء وهذه الصفات عند ملاحظة تلك الجهات والحيثيّات إنّما لزم عند التنزّل عن ملاحظة الوحدة الحقيقيّة الثابتة باعتبار ملاحظة الذات من حيث هي هي.

[المراد من التنزّل]

أقول: وذلك عند التنزّل عن مرتبة الأحديّة التي هي مقام العَماء المشار إليه

في قوله عليه السلام: «كان اللّه في عَماء»[1] إلى مرتبة الواحديّة التي هي مقام الأسماء والصفات وهي مرتبة الألوهيّة والربوبيّة المستلزمتين للمألوه والمربوب وذلك في مقام الفيض الجوديّ على الماهيّات المستعدّة لقبول المستلزم لمقام الشريعة.

[أقسام الأسماء المتواردة على ذات واحدة بحسب معانٍ مختلفة]

قال: فعند التحقيق وتجرّد العقل عن شائبة تلك الملاحظة لايوجد عنده سوى الذات المقدّسة المترفّعة[2] عن تلك الشوائب، بل وعن تلك الجهات والاعتبارات؛ إذ هي محتد الكثرة وملزوم التعدّد المنافي لتلك الحقيقة.

أقول: «قد عرفت أنّ الواجب تعالى ـ عزّ شأنه وتقدّست أسماؤه ـ واحد وأنّ له أسماءً كثيرةً هي أسماء معانٍ ليست بأسماء أعلام ولا هي مترادفة على معنى واحد؛ فإنّه يفهم من كلّ واحد منها غير ما يفهم من الآخر، فهي أسماء متباينة متواردة على ذات واحدة هي ذات الواجب لذاته، والأسماء المتواردة على ذات واحدة بحسب معانٍ مختلفة تكون على أقسام ستّة:

الأوّل: أن يكون الاسم دالاًّ بالمطابقة على جميع المعاني الذاتيّة التي للشيء إن كان له معانٍ ذاتيّة، وإن كان الشيء بسيطاً لاتركيب فيه فيكون دالاًّ بالمطابقة على تلك الحقيقة. مثال الأوّل اسم الإنسان لزيد؛ فإنّه يدلّ بالمطابقة على جميع ذاتيّاته وهي الجوهريّة والجسميّة والنموّ والتغذية والحيوانيّة والناطقيّة، ومثال الثاني الذي /٨٢ أ/ لاتركيب فيه دلالة اسم اللّه على معناه البسيط الوحدانيّ.

---

١. عوالي اللآلي: ٥٤/١
٢. حج: المنزّهة.

القسم الثاني: أن لايكون الاسم دالّاً بالمطابقة على جميع ذاتيّات الشيء، بل يكون دالّاً على بعضها كاسم الجسم لزيد أو الحيوان أو الناطق؛ فإنّ كلّ واحد من هذه الذاتيّات غير دالّ بالمطابقة على جميع ذاتيّات زيد عند جعله اسماً له وإنّما يدلّ على بعضها.

القسم الثالث: أن لايكون الاسم دالّاً بالمطابقة على معنىً ذاتيّ، بل يكون دالّاً على معنىً عرضيّ ممكن في الذات كاسم الأبيض لزيد؛ فإنّه إنّما أطلق الأبيض عليه لقيام صفة البياض فيه، والبياض وإن كان هيئة متمكّنة في ذات زيد فليست داخلة في حقيقته كما كانت الجسميّة والحيوانيّة والناطقيّة داخلة في حقيقة ذاته.

القسم الرابع: أن يكون الاسم دالّاً على معنىً عرضيّ هو هيئة متمكّنة في الذات، إلّا أنّ تلك الهيئة يكون لها تعلّق بشيء آخر. وذلك كاسم العالِم لزيد لقيام العلم بذاته كما كان البياض قائماً بذاته، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ العلم يتعلّق بشيء آخر هو المعلوم؛ فإنّ العلم لابدّ له من معلوم كما لابدّ له من عالم، بخلاف البياض؛ فإنّه لايحتاج إلّا إلى محلّ يقوم فيه ولايحتاج إلى غير ذلك[1].

القسم الخامس: أن يكون الاسم دالّاً على الذات باعتبار صفة إضافيّة لها غير متمكّنة في تلك الذات كاسم الكريم والجواد لزيد؛ فإنّ اطلاق ذلك عليه ليس باعتبار هيئة متمكّنة في ذات زيد كما أنّ البياض والعلم متمكّنان في ذاته، بل هما صفتان إضافيّتان[2].

---

١. هامش تش: سمّي هذا بالصفة الحقيقيّة الإضافيّة، والأوّل بالصفة الحقيقيّة المحضة. «منه قدّس سرّه».

٢. هامش تش: وهي المسمّاة بالإضافيّة المحضة. «منه قدّس سرّه».

القسم السادس: أن يكون الاسم دالّاً على الذات باعتبار سلب شيء عنها كاسم الفقير لزيد؛ فإنّ إطلاقه عليه إنّما هو باعتبار كونه لامال له، فالفقير اسم محصّل له دالّ على سلب صفة عن ذات زيد.

[ما يجوز عليه تعالى من هذه الأقسام]

فهذه الأقسام الستّة من الأسماء والصفات بعضها يدلّ على كثرة في الذات الموصوفة بها كالقسم الثاني والثالث والرابع، وأمّا الأقسام التي لاتدلّ على كثرة في الذات التي توصف بها فهو القسم الأوّل والخامس والسادس. ولمّا تبيّن أنّ الواجب لذاته واحد من كلّ وجه منزّه عن جميع أنحاء الكثرة وجب أن يكون جميع أسمائه وصفاته من قبيل القسم الأوّل والخامس والسادس وما يتركّب منها دون ما عداها من الأقسام.

[تقسيم آخر للأسماء عن الرازيّ]

وذكر فخر الدين تقسيماً آخر لابأس بذكره رغبةً في كثرة الفوائد؛ لأنّ مسألة الصفات من المهمّات، فقال:

> الاسم الذي أطلق على شيء لايخلو إمّا أن يفهم منه ما يدلّ على نفس ذات ذلك الشيء، أو جزء من أجزاء ذلك الشيء، أو صفة خارجة عنه.
>
> وذكر جماعة من الحكماء أنّ القسم الأوّل يستحيل ثبوته للبارئ تعالى؛ لأنّ حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر، وكلّ ما لايعلم حقيقته لايمكن وضع الاسم له.

[الاسم الأعظم عند الرازيّ]

> وهذا فيه نظر؛ فإنّ الخواصّ من أفاضل البشر يعرفونه فيضعون بإزائه اسماً هو أعظم أسمائه، ولايبعد أن يكون ذلك الاسم المخصوص هو الاسم

الأعظم. والأصحّ أنّ /٨٢ ب/ ذلك الاسم هو الحيّ القيّوم، وقيل: إنّه هو اللّه، أو ذو الجلال والإكرام ـ على قول آخر ـ أو هو ـ على قول آخر ـ ولايلزم أن يكون واضع الاسم عارفاً به كنه المعرفة؛ فإنّ ذلك محال في حقّ عظماء الملائكة وملوكها؛ فإنّه لايعرفه كما هو إلّا هو، فيكون الواضع الأوّل لهذا الاسم وضعه على قدر معرفته. ويجوز أن يكون البارئ ـ جلّ جلاله ـ هو الذي وضع هذا الاسم لنفسه، فلايرد ما ذكروه[١].

[ذكر باقي الأقسام الثلاثة]

القسم الثاني ـ وهو الدالّ على جزء من أجزاء ذات الشيء ـ فهذا القسم لامحالة ممتنع على الواجب لذاته؛ لأنّه واحد منزّه عن التركيب من الأجزاء.

والقسم الثالث ـ وهو الاسم الدالّ على صفة خارجة عن الذات ـ فإمّا أن تكون تلك الصفة حقيقيّة أو إضافيّة أو سلبيّة أو صفة حقيقيّة مع إضافيّة أو مع سلبيّة أو صفة إضافيّة مع صفة سلبيّة. وسنبيّن أنّ الجائز عليه من هذه الأقسام

---

١. هامش تش، مر: وفي هذا [مر: الكلام] نظر؛ لأنّ للقائل أن يقول: ذلك الوضع إمّا أن يكون ليعرف نفسه بنفسه [تش: ـ بنفسه (وكذا ما يليه)] أو ليعرف غيره بنفسه. والأوّل غير جائز؛ لأنّه تعالى عارف بذاته بدون وضع ذلك الاسم. والثاني كذلك أيضاً؛ لأنّه محال؛ لأنّ الاطّلاع على ذاته لغيره محال ذاتاً، فلايمكن تعريف الغير به. وإنّما قلنا بحصر وضع الاسم في هذين الأمرين لما تقرّر أنّ وضع الاسم للمُسَمَّيات المقصود منه معرفة تلك المسمّيات والاطّلاع عليها. فوضع الاسم لالتعرّف المسمّى يكون عبثاً خالياً عن الفائدة، فلايحسن وضعه أيضاً [مر: من الحكيم].

وأمّا ما ذكره من أنّ الواضع وضع الاسم على قدر معرفته، فهو رجوع إلى ما قلناه وهو أنّ الواضع إنّما وضعه لما عرفه لالنفس حقيقة الذات التي لم يعرفها والكلام ليس إلّا في ذلك. وقد عرفت أنّ أهل العرفان وإن تعالت مقاماتهم إنّما يعرفونه برسوم ناقصة تقلّ وتكثر وتظهر وتخفى، وبهذا تفاوتت مراتبهم. فأمّا نفس الذات فليس لأحد إليها سبيل، فلايمكن لأحد وضع الاسم لها. فجميع الأسماء الموضوعة من أهل المعرفة ومن أهل الشرائع إنّما هي في مرتبة التنزّل عند ما عرفوه من تلك الرسوم. «منه قدّس سرّه».

إنّما هو الاسم الدالّ على إضافة أو سلب أو ما يتركّب منهما، فيجوز أن يحصل له بحسب كلّ إضافة إلى غيره اسم محصّل، وكذلك بحسب كلّ سلب اسم محصّل أيضاً، وكذلك يجعل له بحسب ما يتركّب من الإضافة والسلب اسم محصّل، كقولك: إنّه تعالى أوّل؛ فإنّ الأوّل مركّب من الإضافة والسلب؛ فإنّ معناه أنّه تعالى سابق على ما سواه وهو إضافة محضة، وأنّ غيره غير سابق عليه وهو سلب محض.[١]

[كلام النبيّ صلى الله عليه وآله في أسمائه تعالى]

واعلم أنّ أرباب الشرائع الإلهيّة ذكروا له أسماء كثيرة، وأمّا الإضافيّة والسلبيّة وما هو مركّب منهما فكثير، وأمّا الاسم الذي يدلّ على الذات فإنّ بعض العلماء جوّز أن يكون له هذا الاسم وبعضهم منع ذلك. وقد قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ للّه تعالى أربعة آلاف اسم، ألف لايعلمها إلّا اللّه، وألف لايعلمها إلّا اللّه والملائكة[٢]، وألف لايعلمها إلّا اللّه والملائكة والنبيّون، وأمّا الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه. فثلاثمئة منها في التوراة وثلاثمئة في الإنجيل وثلاثمئة في الزبور ومئة في القرآن، تسعة وتسعون ظاهرة وواحد منها مكتوم، من أحصاها دخل الجنّة»[٣].

[أقسام الصفات عند المصنّف]

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الصفات تنقسم إلى ما يتغيّر[٤] الموصوف بتغيّر الأمور الخارجة عن ذاته وإلى ما لايتغيّر[٥] بتغيّرها. وذلك لأنّ الصفة إمّا أن تكون

---

١. المباحث المشرقيّة: ٤٩٧/٢؛ التفسير الكبير: ١١١/١
٢. هامش حج: ظاهره يوهم تفضيل الملائكة وله توجيهات وجيهة عند أهلها.
٣. مستدرك الوسائل: ٢٦٥/٥؛ بحار الأنوار: ٢١١/٤؛ عوالي اللآلي: ١٠٦/٤
٤. مر، حج: لايتغيّر
٥. مر، حج: يتغيّر.

متقرّرة في ذات الموصوف غير موجبة للإضافة إلى غيرها أو لاتكون كذلك.

[القسم الأوّل من الصفات]

والأوّل ككون الشيء أبيض أو أسود؛ فإنّ البياض والسواد متقرّرتان في ذات الجسم الموصوف بأحدهما عند حلوله فيه ويتغيّر الجسم الموصوف بالبياض عند زواله وحلول السواد فيه، وهذا القسم من الصفات يسمّونه بالصفات الحقيقيّة.

[القسم الثاني من الصفات]

وأمّا الذي لايكون كذلك فلايخلو إمّا أن تكون تلك الصفة موجبة للإضافة إلى غير الموصوف من غير أن تكون متقرّرة في ذاته ككون الشيء يميناً أو شمالاً، وهذا القسم هو الإضافة المحضة وهو مقابل القسم الأوّل.

وإمّا أن تكون الصفة متقرّرة في ذات الموصوف /٨٣ أ/ وموجبة للإضافة إلى غيره، وهذا القسم ينقسم إلى ما لايتغيّر الموصوف بتغيّر المضاف إليه وإلى ما يتغيّر الموصوف بتغيّره.

[القسم الثالث من الصفات]

والقسم الأوّل هو الصفة المتقرّرة في ذات الموصوف الموجبة لإضافته[١] إلى غيره الغير المتغيّر بتغيّر الأمر الخارجيّ، وإن كانت إضافته إلى[٢] ذلك متغيّرة لامحالة، وذلك كالقدرة التي هي هيئة متمكّنة في الذات يصحّ أن يصدر عن تلك

---

١. حج (خ ل): للإضافة.

٢. حج: + غير.

الذات بسبب تلك الهيئة فعل وهي مع ذلك يوجب كون ذلك القادر مضافاً إلى مقدور عليه، إلّا أنّ القادر غير متغيّر بتغيّر الأمر الخارجيّ المضاف إليه؛ لأنّ القادر على تحريك حجر لايصير عند انعدامه غير قادر في ذاته. فعُلم أنّ القادر لم يتغيّر في ذاته عن مقدوريّته عند تغيّر الأمر الخارجيّ الذي هو انعدام الحجر مثلاً، بل تتغيّر إضافته إلى ذلك الشيء المنعدم الذي هو الحجر؛ فإنّه لايكون قادراً على تحريكه لانعدامه، وإن كان قادراً في نفسه؛ لأنّ القدرة إنّما تستلزم الإضافة إلى الشيء الكلّيّ لزوماً أوّليّاً ذاتيّاً، ثمّ إنّها تستلزم الإضافة إلى جزئيّات ذلك الكلّيّ لزوماً ثانياً بطريق العرض بسبب ذلك الكلّيّ الذي كانت الصفة متعلّقة به، فهو غير متغيّر أبداً، بخلاف الجزئيّات التي تحته؛ فإنّها تتغيّر بتغيّر الإضافات الجزئيّة العرضيّة التي تتعلّق بها.

[القسم الرابع من الصفات]

وأمّا القسم الثاني من هذين القسمين هو الصفة المتقرّرة في الموصوف الموجبة لإضافته[١] إلى الأمر الخارجيّ المتغيّر بتغيّر ذلك الشيء في الخارج، وذلك كالعلم الذي هو هيئة وصورة متقرّرة في نفس العالم وتلك الهيئة موجبة لإضافته إلى أمر خارجيّ هو المعلوم، والعالم الذي هو الموصوف بالعلم يتغيّر بتغيّر ذلك المعلوم؛ فإنّ العالم بكون زيد مثلاً في المسجد يتغيّر علمه عند خروجه عن ذلك المسجد؛ لأنّ العلم لايستلزم إلّا معلوماً معيّناً، فإن كان متعلّقاً بالكلّيّ فلايتعلّق بالجزئيّ الذي تحته وبالعكس. اللّهمّ إلّا أن يستأنف العلم بذلك المعلوم الآخر،

---

١. حج (خ ل): للإضافة.

فحينئذٍ يتعلّق به تعلّقاً آخر؛ فإنّ علمنا بكون الحيوان جسماً لايوجب العلم بالجزئيّ الذي تحته وهو «الإنسان جسم» حتّى ينضمّ إليه علم آخر وهو أنّ الإنسان حيوان؛ لأنّ «الإنسان جسم» علم آخر مستأنف غير العلم الأوّل وهو «الحيوان جسم»، فله إضافة أخرى مستأنفة. فيجب أن يختلف حال الموصوف باختلاف حال الإضافات المتعلّقة بالصفة بخلاف القسم الذي قبله؛ فإنّ القدرة إذا تعلّقت بالمقدور /٨٣ ب/ الكلّيّ أوّلاً فإنّها تستلزم التعلّق بالمقدور الجزئيّ الذي تحته بسبب التعلّق بذلك المقدور الكلّيّ ثانياً ـ كما بيّنّا حاله في ما تقدّم ـ

[ما يجوز عليه تعالى من هذه الأقسام وما يمتنع]

فهذا حال الأقسام الأربعة من الصفات. وكلّما أوجب تغيّر الصفة تغيّر الموصوف فهو مستحيل على الواجب كما في القسم الأوّل والرابع؛ فإنّه ذات غير متغيّرة. فما أوجب بغيره فهو ممتنع الوجود وكلّ ما لايوجب ذلك فهو جائز عليه تعالى كما في القسم الثاني والثالث؛ فإنّه لامحذور في جوازه.

[امتناع القسم الثاني عليه تعالى]

وأمّا في القسم الثاني التي هي الإضافات المحضة فإنّه يتغيّر ما على يميننا ويسارنا ومحاذاتنا دون تغيّر في ذواتنا[1]؛ لعدم افتقارنا إلى القبول الموجب للتغيّر.

[امتناع القسم الرابع عليه تعالى]

والقسم الرابع فقد بيّنّا حاله، ولأنّ الواجب لذاته لو كانت له صفة متقرّرة في

---

١. مر: ذاتنا.

ذاته لكانت غير واجبة الوجود لوجهين:

الأوّل: أنّه قد تبيّن أنّه لاواجبان في الوجود.

الثاني: أنّ جميع الصفات مفتقر إلى محلّ يقوم به، والمفتقر إلى الغير ممكن في ذاته، فجميع الصفات ممكنة في ذاته محتاجة إلى محلّ تقوم به، وكلّ ممكن محتاج إلى علّة. ولايجوز أن تكون علّة تلك الصفات المتقرّرة في ذات الواجب نفس ذاته، فتكون فاعلاً لتلك الصفات قابلاً لها، وجهة الفعل غير جهة القبول؛ لوجهين:

[جهة الفعل غير جهة القبول]

الأوّل: أنّ فعل الفاعل قد يكون في غيره، فتنتج[١] المقدّمتان من الشكل الثاني: أنّ جهة الفعل غير جهة القبول بالضرورة.

الثاني: أنّ الجهة الفاعليّة تقتضي الوجوب إذا كانت من العلل التامّة كتأثير الواجب لذاته في معلوله الأوّل؛ فإنّه تأثير فعليّ غير متوقّف على غير ذاته من قابل أو شرط أو غير ذلك. وأمّا الجهة القابليّة فإنّها لاتقتضي الوجوب ولايمكن أن تكون علّة تامّة ولامعطية للوجود، بل لاتقتضي إلّا التهيّؤ والاستعداد، فالجهة المقتضية للوجوب غير الجهة المقتضية للاستعداد. فلو كان جهة الفعل المقتضية للوجوب بعينها هي جهة القبول الموجبة للاستعداد وجب أن لايكون الوجوب مبطلاً للقوّة التي اقتضتها القابليّة؛ فإنّ الشيء الواحد لايكون مبطلاً بذاته ما كان مقتضياً لذاته، لكن الوجوب مبطل للقوّة الاستعداديّة؛ فإنّ الاستعداد لايبقى

---

١. هامش تش: هذا لازم النتيجة سمّاه نتيجة على سبيل المجاز. «منه قدّس سرّه».

موجوداً عند الوجود الذي اقتضاه الوجوب، فهما متغايران.

وأيضاً لو كانت جهة الفعل هي جهة القبول بعينها واحدة لما أمكن أن تصير اثنين كما لايمكن أن يصير عن الواحد اثنين؛ فإنّ الجهتين /٨٤ أ/ لو اتّحدتا وجب أن تبقيا واحداً أبداً، فما كان يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول وبالعكس، وقد بيّنّا أنّ إحدى الجهتين تنفكّ عن الأخرى، فليست الجهتان واحدة.

[محالات تلزم من تركّب ذاته عن جهتَي الفعل والقبول]

فيثبت أنّ الصفة الممكنة المتقرّرة في الذات الواجبة لذاتها إذا كانت الذات هي العلّة الموجبة لتلك الصفة يلزم أن تكون في ذاته جهتان متغايرتان وهما جهتا الفعل والقبول. فهاتان الجهتان إمّا أن تكونا داخلتين في تلك الذات الواجبة مقوّمتين لها أو خارجتين أو إحداهما داخلة والأخرى خارجة.

والأوّل يوجب أن تكون الذات الواجبة البسيطة الواحدة من كلّ وجه مركّبة من الأجزاء الذاتيّة وذلك محال.

والثاني ـ وهو أن تكونا خارجتين ـ فإن كانتا من عوارضه المفارقة كانتا مستفادتين من غير تلك الذات، ويلزم من ذلك أن يكون الغير مؤثّراً في ذات الواجب وذلك محال. وإن كانتا من لوازمه عاد الكلام الأوّل بعينه من أنّ المفيد لهما إن كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة ويلزم أن يكون ذلك بجهتين متغايرتين، ثمّ يعود الكلام إلى تلك الجهتين الأخيرتين وهلمّ جرّاً إلى غير النهاية وعرفت استحالته، فلابدّ من الانتهاء إلى جهتين داخلتين في حقيقة الذات وذلك موجب للتركيب الممتنع في حقّ الواجب تعالى.

وكذلك الحال في ما يتركّب من الداخل والخارج.

فالواجب لذاته كما كان واحداً في ذاته فهو واحد من جميع جهاته، فلاصفة حقيقيّة متقرّرة في ذاته ولاصفة حقيقيّة له تلزمها إضافة إذا كان تغيّرها موجباً لتغيّر الذات ـ كما مرّ تقريره ـ

[ما يصحّ عليه تعالى من جملة الصفات]

وأمّا ما يصحّ من جملة الصفات فهي الإضافات التي هي من المقولات الخمسة المذكورة كالمبدئيّة والمبدعيّة والعلّيّة وأمثالها؛ فإنّها غير متقرّرة في ذات الشيء[1]، فلايكون تغيّرها موجباً لتغيّر الذات المضافة ـ كما ذكرناه ـ وإنّما يصحّ عليه نفس الإضافة لاصفة تلزمها الإضافة؛ فإنّك قد عرفت أنّ الإضافة تعرض للكمّ والكيف والحركة، فلو اتّصف الواجب لذاته بشيء من هذه المقولات لزم المحال المذكور.

ولايجوز أن تلحقه إضافات مختلفة توجب حيثيّات مختلفة تتكثّر في ذاته تعالى، بل له إضافة واحدة تصحّح جميع الصفات كالمبدئيّة المصحّحة لباقي الإضافات كالرازقيّة والخالقيّة والمصوّريّة /٨٤ ب/ ونحوها، ولذلك يصحّ عليه من الإضافات السلوب كالقدّوسيّة[2] والفرديّة؛ فإنّها سلب لعوارض أو سلب لقسمة.

ولايجوز عليه سلوب مختلفة توجب حيثيّات مختلفة تقتضي تكثّرات في الذات الأحديّة، بل له سلب واحد هو الإمكان يتبعه جميع السلوب كسلب

---

١. مر: في الذات.

٢. هامش تش: وهي سلب العوارض. «منه قدس سره».

الجسميّة والجماديّة والعرضيّة وغيرها. وله صفات اعتباريّة كالوحدة والوجود والحقيقيّة والشيئيّة وغير ذلك من الاعتبارات العقليّة، بل يجب له هذا القبيل من الصفات السلبيّة في أنّها لاتخلّ بوحدانيّته تعالى.

[أقسام كمالات الموجود]

ويجب أن يعلم أنّ الكمالات التي تكون للموجود على قسمين:

الأوّل: الكمالات التي لاتكون زائدة على نفس الذات، كعلم المبدأ الأوّل والمبادئ العقليّة والنفوس الناطقة بذواتها وكذلك حياتها وقدرتها.

والقسم الثاني من الكمالات: ما تكون زائدة على نفس الذات، وذلك كالكمالات الثانية اللاحقة لذات الشيء بعد أن تصير الذات حاصلة في الوجود نوعاً من الأنواع. وهذا بخلاف الكمالات التي لاتكون زائدة على نفس الذات؛ فإنّها لاتلحق الذات بسبب أمور خارجة عن الذات، بل لاتكون لاحقة بالذات إلّا من حيث هي ذات وموجود، لا من حيث خصوص الجسميّة والتركيب والتكثّر وغير ذلك. فهذا النوع من الكمالات يمكن بالإمكان العامّيّ أن يثبت لواجب الوجود لذاته من حيث هو ذات وموجود، وكلّ ما أمكن أن يثبت للواجب لذاته بالإمكان العامّ يجب له، فالكمالات التي يمكن أن تثبت لواجب الوجود لذاته[1] من حيث هو ذات وموجود يجب له.

[ما يثبت له تعالى من حيث هو ذات فهو ممكن له بالإمكان العامّ]

أمّا بيان أنّ الكمالات الثابتة لواجب الوجود من حيث هو ذات وموجود

---

١. مر: للواجب لذاته.

ممكنة بالإمكان العامّ لأنّها لاتوجب تكثّراً في ذاته، فلاتمتنع على الواجب، وكلّ ما لايمتنع على الواجب يجب له؛ إذ لاقوّة إمكانيّة.

[ما يمكن له تعالى بالإمكان العامّ يجب له]

وأمّا بيان المقدّمة الثانية وهي أنّ كلّ ما أمكن على الواجب بالإمكان العامّ يجب له فلوجوه:

الأوّل: أنّ وجود الواجب لايكون أتمّ منه ولاأكمل؛ إذ لو كان في الوجود ما هو أتمّ وأكمل منه لكان ذلك الأتمّ والأكمل هو الواجب لذاته؛ فإنّه لنقصه عنه لابدّ وأن يكون ممكناً لاواجباً، والواجب إنّما هو الأتمّ والأكمل من جميع الوجوه. وهذه التماميّة والكماليّة ليست بزائدة على ذاته؛ لأنّ كلّ كمال وتمام يزيد على الذات يلزمه التكثّر في الذات ـ كما مرّ بيانه ـ بل هما نفس الذات، وكلّ كمال هو نفس الذات فهو غير زائد ولامتكثّر، فواجب الوجود لذاته أولى به من الممكن، فإذا كان الإدراك والحياة والقدرة وغيرها من الكمالات الغير الزائدة على الذات حاصلة للممكن وجب بالضرورة حصولها للواجب لذاته.

الثاني: أنّ الكمالات الحاصلة للموجودات الممكنة من حيث هي ذوات وموجودة من غير اعتبار أمور مخصوصة كالجوهريّة /٨٥ أ/ والعرضيّة والجسميّة والتركيب ونحوها فهي مستفادة من الواجب لذاته وغير زائدة على ذواتها، وكلّ كمال غير زائد فهو مستفاد من الواجب لذاته، فالواجب لذاته أولى منه بذلك الكمال؛ فإنّ الشيء لايوجد ما هو أشرف منه وأتمّ منه؛ لأنّ وجود المعلول إنّما هو مستفاد من وجود العلّة، فيكون بالضرورة تابعاً لها، فلايمكن أن يكون مساوياً لها، فكيف يمكن أن يكون أتمّ وأشرف منها؟ والحكماء المتألّهون متّفقون على

أنّ الماهيّة المعلولة نسبتها إلى العلّة كنسبة الظلّ من ذي الظلّ، فالماهيّة المعلولة أضعف وأنقص من العلّة. وهذه المقدّمة قريبة من العقل ولايحتاج الفَطِن فيها إلى تنبيه.

الثالث: أنّ الكمالات الغير الزائدة ممكنة عليه بالإمكان العامّ الذي لاينفكّ عن أن يكون إمّا واجباً أو ممكناً خاصّاً. وإذا امتنع أن يمكن عليه شيء بالإمكان الخاصّ ـ وإلّا لزم أن تكون فيه جهة إمكانيّة تقتضي تركيب ذاته المقدّسة من جهتين، فتتكثّر وذلك محال ـ تعيّن أن يكون ما أمكن لابدّ وأن يكون واجباً. فيثبت من هذا السبب أنّ كلّ كمال الوجود من حيث هو وجود وهي الكمالات الغير الزائدة على الذات وهي التي لاتوجب التركيب والتكثّر بوجه من الوجوه كالإدراك والحياة وما أشبههما لايمتنع على الواجب لذاته، وكلّ ما لايكون ممتنعاً عليه فيجب له، ينتج من الأوّل: أنّ كلّ كمال للوجود غير زائد على الذات يجب للواجب بذاته ـ على ما مرّ ـ».[1]

[ليس في الحقيقة إلّا الوجود المطلق]

قال: وقد مضى في ما أشرنا إليه أنّه ليس في الحقيقة إلّا الوجود المطلق الغير القابل لشيء من القيود والتكثّرات ولاالوجوه والاعتبارات، وإنّما هناك نسب يلاحظها العقل باعتبار فيض الموجودات عن ذلك الوجود الذي هو النور الذاتيّ الظاهر ذاته لذاته، وجميع الموجودات ظلاله ورشحه، وإن اختلفت كيفيّات ظهورها عنه لاتعرَف كيفيّات تلك النسب على ما هي عليه.

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٨٠/٣

[إطلاق اسم النور عليه تعالى بالإذن الشرعيّ بالحقيقة]

أقول: إنّما أطلق على هذا الوجود اسم النور بالإذن الشرعيّ في قوله تعالى: ﴿**اللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ**﴾[١] وقولهﷺ: «أسألك بنورك الذي ملأ أركان عرشك»[٢]، «أنت النور»[٣]، «حامد لك كلّ نور»، «يا نور كلّ نور»[٤]، «فلانور إلّا نورك»[٥].

وقول أهل الظاهر: «إنّ قوله تعالى: ﴿**اللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ**﴾[٦] معناه منوّرهما» ضعيف جدّاً؛ فإنّه حمل على المجاز بغير حاجة ولادليل، والأصل في الإطلاق الحقيقة ولايصار إلى المجاز إلّا مع تعذّرها وهي ليست متعذّرة هاهنا؛ فإنّ النور هو الشيء الظاهر بذاته المظهر لغيره، فلايحتاج إلى مظهر وظهور جميع الذوات به، فلامظهر لها غيره، فيكون هو النور بالحقيقة.

---

١. النور/٣٥

٢. مستدرك الوسائل: ٢٤١/٨؛ بحار الأنوار: ٢٥٨/٧٣؛ الأمان: ١٢٦؛ المجتنى: ٨

٣. بحار الأنوار: ١٧٤/٨٨، ٢٢٥/٩٠، ٢٢/٩٥، ٧٥؛ الإقبال: ١٢٦؛ البلد الأمين: ١٩٥؛ جمال الأسبوع: ٢٥١؛ المصباح للكفعميّ: ٣٠٨؛ مصباح المتهجّد: ٢٩٣؛ مهج الدعوات: ٣١٨

٤. الكافي: ١٦٠/٤؛ من لايحضره الفقيه: ١٦١/٢؛ التهذيب: ١٠١/٣؛ بحار الأنوار: ٢٧٠/٨٢، ٥٠/٨٨، ٣٩٠/٩١، ١٦٩/٩٢، ٢٣١/٩٤، ٥٢/٩٥؛ الإقبال: ١٢٦، ٢٠٣، ٤٢٥؛ البلد الأمين: ٢٠١، ٤٠٦؛ العدد القويّة: ٢٧؛ المصباح للكفعميّ: ٢٥٢، ٢٩٤، ٥٨٢؛ مصباح المتهجّد: ٦٢٩؛ المقنعة: ١٨٤؛ مهج الدعوات: ٣٠٦، ٣٢٨

٥. ما وجدته في المجامع الروائيّة، ولكن روي عنهﷺ أنّه قال: «لايرى فيه نور إلّا نورك» (بحار الأنوار: ٢٠٨/٥٤، ٢٠٣/٨٧؛ البلد الأمين: ١٣٣؛ المصباح للكفعميّ: ١٢٦؛ مصباح المتهجّد: ٤٨٠

٦. النور/٣٥

[اعتقاد القدماء بأنّه تعالى نور مجرّد]

والذي يدلّ على أنّ القدماء بأسرهم يعتقدون أنّ الباريء تعالى ـ جلّ جلاله ـ نور مجرّد وكذا أصناف ملائكته ومقرّبي حضرته، بل وأرباب الأنواع كلّها أنوار مجرّدة ما صرّح به أفلاطون وأتباعه فقال: إنّ النور المحض هو عالم العقل. وكذلك من سبقه من الحكماء كبقراط[١] وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من الأفاضل فقالوا: إنّ العالم المجرّد عن الموادّ الغائب عن الحواسّ لشدّة لطافته هو النور المحض والضياء الصرف. وإنّما لم يدرك ذلك النورَ البحتَ الحسُّ البصريّ لكثافة البصر وجسمانيّته، ولايدرك الأنوارَ الأشرفَ جسمٌ للمناسبة التي بين النور الباصر والمبصَر[٢]. وإذا لطف النور الباصر جدّاً كنور النفس /٨٥ ب/ الناطقة غاب عن الحسّ البصريّ؛ لشدّة لطفه وكثافة النور البصريّ. فلايتمكّن النور البصريّ الكثيف الجسمانيّ من إدراك اللطيف الروحانيّ الذي هو النفس؛ لضعفه وعجزه؛ فإنّ النور الأتمّ يقهر الأضعف، بل النور النفسيّ الكامل بعد خراب البدن أو قبل خرابه إذا حصلت له ملكة خلع البدن يصير مجرّداً عن الهيولى؛ فإنّه يدرك الأنوار المجرّدة؛ للمناسبة التي بين النفس وبين تلك الأنوار. ويدرك أيضاً الحسّ البصريّ وغيره من الجسمانيّات إمّا بالآلات البدنيّة إذا لم تحصل للنفس الملكات الفاضلة، أو الإشراق الحضوريّ الروحانيّ كما هو الحال في الكاملين من إخوان التجريد.

وحكى أفلاطون الإلهيّ عن نفسه أنّه ربّما يصير في بعض الأحوال بحيث

---

١. حج (خ ل): كسقراط.
٢. مر: نور الباصرة والمبصرات.

يخلع البدن ويصير مجرّداً عن الهيولى، فيرى حينئذٍ في ذاته من النور والبهاء والمحاسن العجيبة الأنيقة ما يبقى به حائراً متعجّباً. ثمّ يرتقي بذاته إلى العلّة الأولى الإلهيّة المحيطة بالكلّ، فيصير كأنّه موضوع فيها معلّق بها، ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الإلهيّ، فلايقوى على كنه إدراكه، فتعجز القوّة البشريّة عن النظر إلى ذلك النور العظيم الأعظم الذي لأشدّ منه، فيهبط إلى عالم الفكرة، فيحجب الفكرة عند ذلك النور.

[استشهاد بالقرآن والحديث في كونه تعالى نوراً]

وقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ للّه سبعة وسبعين حجاباً (وفي رواية أخرى سبعمئة حجاب وفي أخرى سبعين ألف حجاب) من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه لأحرقت سبُحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه»[١]. وجاء في الوحي الإلهيّ: ﴿**اللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ**﴾[٢] وفي الدعاء النبويّ: «يا نورَ النور! احتجبتَ دون خلقك فلايدرك نورك نور. يا نور النور! قد استنار بنورك أهل السماوات واستضاء بنورك[٣] أهل الأرض، يا نور كلّ نور!»[٤] وفي آخر: «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك»[٥]. وأمثال هذه الشواهد من الكتب المُنزَلة وكلام الأنبياء والأولياء والحكماء كثير. وهذه الشواهد إذا عضدها العقل بالحدس الصحيح

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٦/٤
٢. النور/٣٥
٣. مص: بضوئك.
٤. بحار الأنوار: ٣٥٥/٩٢؛ مكارم الأخلاق: ٣٤٣
٥. مستدرك الوسائل: ٢٤١/٨؛ بحار الأنوار: ٢٥٨/٧٣؛ الأمان: ١٢٦؛ المجتنى: ٨

والذكاء المفرط مع الرياضة الجيّدة وصفاء الذهن وجلاء النفس عن الكدورات أدّت إلى اليقين، واللّه وليّ التوفيق.

[تأويل ما جاء في القرآن والحديث من الحجب الإلهيّة]

وتمام هذا البحث في تأويل معنى قولهﷺ: «إنّ للّه تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة»[1] وفي معنى قوله تعالى: ﴿**فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ**﴾[2]. قال بعض الفضلاء في ذلك بعبارته:

[تقسيم الناس إلى سبعة أصناف بعدد الكواكب السيّارة]

الناس ينقسمون سبعة أصناف بعدد الكواكب السيّارة:

الأوّل: أصحاب الأمر والنهي من السلاطين والملوك ولهم تعلّق بالشمس.

الثاني: أصحاب السيف والسلاح من الأمراء والأجناد ولهم تعلّق بالمرّيخ.

الثالث: أصحاب القلم والحساب والمتصرّفين ولهم تعلّق بعُطارِد.

الرابع: أصحاب العلم والرأي والتدبير وإصلاح أمور الناس كالوزراء والقضاة والعلماء ولهم تعلّق بالمشتري.

الخامس: أصحاب النباتات والزراعات وأهل الكهوف والجبال ولهم تعلّق بزُحل.

السادس: أصحاب اللهو والطرب واللذّة والزينة والنساء والخواتين ولهم تعلّق بالزهرة.

السابع: أصحاب السفر والتجّار والرسل ومن يشبههم ولهم تعلّق بالقمر.

ولايخرج عن هذه الأصناف أحد من الناس، فإن خرج ألحق بالأنسب من المذكورين.

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٦/٤

٢. الحاقّة/٣٢

[لكلّ واحد من الأصناف السبعة تعلّقات عشرة]

وإذا تقرّر ذلك فاعلم أنّ لكلّ واحد من هذه الأصناف تعلّقات عشرة:

الأوّل: ما يستعين به /٨٦ أ/ في إقامة بدنه وهو الدنانير والدراهم وله تعلّق بالبرج الثاني من الطالع.

الثاني: الإخوة والأخوات والأنساب والأصهار ولهم تعلّق بالثالث من الطالع.

الثالث: الأملاك من الدور والعقارات والبساتين والمزارع والآباء والأمّهات ولها تعلّق بالرابع منه.

الرابع: الأولاد ودخل الأملاك والهدايا والرسل ولها تعلّق بالخامس منه.

الخامس: العبيد والحيوانات الصغار ولهم تعلّق بالسادس منه.

السادس: الأزواج والشركاء والأضداد ولهم تعلّق بالسابع منه.

السابع: ما يعرض للإنسان في هذا الوجود من المصائب والنكبات وأحوال الزوجات والملبوسات ولهم تعلّق بالثامن منه.

الثامن: الذين لهم عليه ولاية من ذوي الأمر والنهي وطلب الارتفاع على الأقران والشهرة والامهات ولها تعلّق بالعاشر منه.

التاسع: الأصدقاء والأصحاب والمعارف ولهم تعلّق بالحادي عشر منه.

العاشر: الأعداء والحيوانات الكِبار ولهم تعلّق بالثاني عشر منه.

وسقط[1] برج الطالع عن درجة الاعتبار؛ لأنّه بيت النفس لابيت التعلّق، والفرض إنّما هو ذكر أسباب التعلّق. وسقط البرج التاسع؛ لأنّه برج العلوم والفضائل والنبوّة وهي كمال النفس لابيت التعلّق.

[تطبيق الكلام بالحجب النورانيّة والظلمانيّة]

وإذا تقرّر ذلك فاضرب خصوصيّات الأصناف السبعة ـ فإنّها تعلّقات أيضاً ـ في التعلّقات العشرة يقيم[2] منها سبعين تعلّقاً مانعة للنفس عن وصولها إلى

---

١. حج (خ ل): سقوط.

٢. حج (خ ل): يفهم.

البارئ تعالى. وكمال الشخص الذي غلب عليه كوكب في مولده وهو طبيعة ذلك الكوكب كذلك إذا غلب وقوي برج من مولده هو من أهل ما يتعلّق بذلك البرج[١]، وكذلك القول في البُلدان والأقاليم والأمم والتعلّقات المذكورة هي السلسلة التي ذرعها سبعون ذراعاً كما حكاه تعالى، وهي الحجب السبعون المشار إليها في الحديث النبويّ: «إنّ للّه سبعين حجاباً من نور وظلمة»[٢]. فالحجب النوريّة هي النفوس والأولاد والأمّهات والأزواج وغيرهم والعلوم إذا كانت لغير اللّه، والظلمانيّة هي الدنانير والدراهم والأملاك والحيوانات وغيرها. ولامنافاة بين هذا الخبر وبين ما ورد: «أنّ للّه سبعين ألف حجاب من نور وظلمة»[٣]؛ لأنّ المراد من كلّ واحد من السبعين له ألف حجاب وهو الألف من الاشتغال التي احتاج إليها آدمعليه السلام لمّا خرج إلى الأرض ليأكل لقمة ـ كما ورد في الخبر[٤] ـ وكلّها تندرج في السبعين اندراج الجزئيّ تحت الكلّيّ.

[كلام الغزاليّ في هذه الحجب]

ثمّ قال:

لمّا وفّقنا اللّه للكلام في هذه الحجب وبيّنّا وجه حصرها في السبعين وسبعين ألف وبيّنّا أنّها هي التعلّقات المذكورة المسمّاة بالسلاسل والأغلال اطّلعنا على كلام الإمام حجّة الإسلام محمّد الغزاليّ وكلام الشيخ العارف نجم الدين داية الرازيّ في كتابيهما *مشكاة الأنوار* و *مرصاد العباد* في الحجب الإلهيّة ينافي ما حقّقناه، بل ويتنافيان أيضاً، فوجب علينا أن ننظر فيهما، فنبيّن الحقّ. فأمّا الغزاليّ فقال في *المشكاة* بعبارته:

---

١. مر، حج: + من التعلّقات.

٢. عوالي اللآلي: ١٠٦/٤

٣. نفس المصدر.

٤. إشارة إلى ما روي عن النبيّصلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ اللّه حين أهبط آدم إلى الأرض أمَره أن يحرث بيده؛ ليأكل من كدّه بعد الجنّة ونعيمها» (وسائل الشيعة: ٣٦/١٩).

إنّ اللّـه تعـالى متجـلٍّ فـي ذاتـه لذاتـه[١]، فيكـون الحجـاب بالنسـبة إلـى المحجوب لامحالة، والمحجوبون ثلاثـة: مـنهم مـن حجـب /٨٦ ب/ بمجـرّد الظلمة، ومنهم من حجب بمجرّد النور، ومنهم من حجب بنور مقرون بالظلمة. وأصناف هذه الأقسام كثيرة أتحقّق[٢] كثرتها ويمكنني أن أتكلّف حصـرها فـي سبعين، لكن لاأثق بما يلوح لي مـن تحديـد وحصـر؛ إذ لاأدري أنّـه المـراد بالحديث أم لا. وأمّا الحصر إلى سبعين ألف فـذلك لايسـتقلّ[٣] بـه غيـر القـوّة النبويّة، مع أنّ ظاهر ظنّي أنّ هذه الأعـداد مـذكورة للتكثيـر لاللتحديـد، وقـد تجري العادة بذكر عدد ولايراد به الحصر بل التكثير، واللّه أعلم بتحقيق ذلـك، فذلك خارج عن الوسع.[٤]

[كلام نجم الدين الرازيّ في هذه الحجب]

وقال الشيخ الرازيّ:

إنّ الأرواح لمّا أمِرت بالنزول إلى أسفل سافلين الذي هو تعلّقها بالقالـب، وقد عبرت بعوالم الملك والملكوت حتّى وصلت إلى قوالبها، فتعلّق بهـا مـن كلّ عالم مرّت به ما هو زبدته، فصارت تلك التعلّقات حجباً لها في المعاد إليه تعالى وهي الحجب النورانيّة والظلمانيّة السبعون ألف ـ كما هو في الخبر ـ[٥]

[نقد كلام الغزاليّ]

ثمّ قال:

---

١. هامش حج: المطلق يتجلّى ويظهر في المقيّدات والقيود متفاوتة ظلمةً ونـوراً. وأنّ اللّـه مـا احتجب بشيء إلّا ظهر فيه وما ظهر في شيء إلّا احتجب به، والحجاب منه، أنت خلفـه ـ كما في الحديث ـ

٢. حج: لم يتحقّق.

٣. مر: لاتشتغل (وكذا ما يليه).

٤. مشكاة الأنوار للغزاليّ: ٢٨٨

٥. مرصاد العباد: ١٠١

وهذان الإمامان وإن كانا في محلّ عالٍ من العرفان إلّا أنّـه لاتقليـد لمثلـي ولامحاباة في طلب الحقّ ولامسامحة في إرشاد الخلق. أمّا الغزاليّ فلمّا اعترف بعجزه أوّلاً عن فهم مراده من الحديث فلابحث معه فيه؛ إذ البحث إنّمـا هـو مع الحاكم، والعاجز لاحكم له.

وقوله: «وأمّا الحصر في سبعين ألف فذلك لاتستقلّ به إلّا القوّة النبويّة» إن أراد به العلم بالجزئيّـات فهـو غيـر مـدّعى؛ إذ لـيس إدراك الجزئيّـات شـرط الكمال، بل ولاشرطاً في النبوّة. وإن أراد العلم بالكلّيّات فغير مسلّم؛ إذ لايلـزم من عدم علمه عدم علم غيره. ومن حقّق ما أشـرنا إليـه مـن تعلّقـات الـنفس بسبب تعلقّها بالبدن انكشف له سرّ ذلك.

وقوله: «إنّ ظاهر ظنّي أنّ هذه الأعداد مذكورة للتكثيـر لاللتحديـد» لـيس بمرضيّ؛ لأنّ كـلام الشـارع يجـب أن يحمـل علـى أصـول معقولـة وقواعـد مضبوطة غير مختلّة، لا على مجرى العوائد من الجـزاف والتسـامح والتقريـب والتخمين. وهب أنّه قصَد التكثير، فما وجه تخصيصه بالسبعين والسبعين ألف وهـلّا خصّصه بمئة مثلاً أو ألف أو أقـلّ أو أكثـر؟ فإنّـه يحصـل بـه غـرض التكثير. وهل الكلام إلّا في خصوصيّة الأعداد وليس السرّ في الحقيقـة إلّا فـي خصوصيّة السبعة والعشرة؟

[نقد كلام نجم الدين الرازيّ]

وأمّا كلام الرازيّ فالكلام عليـه **أوّلاً**: أنّ كلامـه مبنـيّ علـى قـدم الأرواح البشريّة[1] ـ كما هو رأي أفلاطون ومن وافقه ـ ولم يثبت ذلك بالبراهين. واتّفق محقّقو الحكماء بعده كأرسطو ومن تابعه على حدوثها وذكـروا عليـه بـراهين مذكورة في مواضعها وأبطلوا التناسخ اللازم لقدمها.

وثانياً: أنّ قِـدمها إمّـا أن يكـون مبنيّـاً علـى النقـل مثـل مـا يروونـه عـن

---

١. هامش حج: لادلالة لكلامه على قدم الأرواح ولاأثر منه في كلامـه، والمـرور علـى العـوالم لايستلزم القدم. وإنّي لأتعجّب من مثل المصنّف كيف نقل كلمات أمثـال هـذه الفضـلاء. «نوريّ قدّس سرّه».

النبيّ صلى الله عليه وآله: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[1] ومثله قوله: «خلق اللّه الأرواح قبل الأجساد بأربعة آلاف سنة أو بألفي ألف سنة»[2]، أو على الكشف والمشاهدة. فإن كان الأوّل فالنصوص غير قطعيّة متناً ولادلالة[3]؛ لعدم تواترها وقبولها للتأويل؛ لاحتمال أن يريد بروحي الروحَ الذي منه يشهد روحه الشريف من الأرواح العالية وهي العقول المجرّدة، بل يجب هذا التأويل؛ لئلّا يناقض ما ورد أيضاً: «أوّل ما خلق اللّه العقل»[4] وكذا الحديث الثاني؛ فإنّ الأرواح أعمّ من الأرواح البشريّة، ولايلزم /٨٧ أ/ من إثبات العامّ قبل الأجساد إثبات الخاصّ، ويكون المضاف محذوفاً أي خلق الأرواح قبل أرواح الأجساد، أو يكون المراد بالأرواح العقول وبأرواح الأجساد النفوس. وبالجملة دلالة الألفاظ ظنّيّة والمطلوب قطعيّ. وإن كان الثاني قلنا: إذا شاهدتم أرواحاً

---

١. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠٤، ٢٤/١٥، ٢٢/٢٥، ١٧٠/٥٤؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

٢. يوجد كثير من الروايات تؤكّد بخلق الأرواح كلّها أو أرواح الخمسة الطيّبة عليهم السلام أو أرواح خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله والوصيّ عليه السلام أو روحه صلى الله عليه وآله قبل الأبدان، ولكنّها تختلف في ذكر مقدار هذه القبليّة. ففريق بكون هذا التقدّم بألفي ألف سنة (بحار الأنوار: ٤٢/١٦، ١/٢٥؛ الاختصاص: ٩٠؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤) وفريق بتقدّمها بأربعة آلاف سنة (بحار الأنوار: ٥/٢٥، ٣٢/٣٥، ١٥٠/٣٨، ٥٢/٤٣؛ التحصين لابن فهد: ٦٣٠؛ الصراط المستقيم: ٢٠٩/١؛ كشف الغمّة: ٤٥٦/١؛ الأنوار: ٥؛ الخصال: ٦٤٠/٢) وجمّ غفير منها بتقدّمها بألفي سنة (الكافي: ٤٣٧/١، ٤٣٨؛ بحار الأنوار: ٢٦١/٥، ٣٠٨/٨، ١٧٢/١١، ١٢٦/٢٤، ١٢٩، ١١٨/٢٦، ١١٩، ١٢٠، ١٣٠، ٣٢٠، ٤١/٤٠، ٢٢٢، ٢٩٠/٤١، ١٩٦/٤٢، ٣٥٦/٤٧، ٤١/٥٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨؛ الاختصاص: ٣٠٢؛ الأمالي للمفيد: ١١٣؛ بصائر الدرجات: ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٩٠؛ تصحيح الاعتقاد: ٨٠؛ تفسير العيّاشيّ: ٢٤٨/٢؛ تفسير فرات: ٢٢٩؛ دلائل الإمامة: ٢٦٠؛ رجال الكشّيّ: ٣٩٦؛ المسائل السرويّة: ٣٧، ٥٢؛ معاني الأخبار: ١٠٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٥٧/٢

٣. حج: ومعنىً.

٤. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠١، ١٠٤، ٣٠٩/٥٤، ٣٦٢، ٢١٢/٥٥؛ سعد السعود: ٢٠١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٥/١٨؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

بالكشف بم عرفتم أنّها أرواح بشريّة؟ وعلى تقدير كونها بشريّة بم عرفتم أنّها كانت قبل الأجساد؟ ولم لايجوز أن تكون هي الأرواح المفارقة لأبدانها بعد حدوثها وكمالها؟

ثالثاً: فإنّا إن سلّمنا قِدم الأرواح البشريّة أو أنّها موجودة قبل أبدانها، فما وجه حصرها في الأعداد المذكورة؟ فإنّه هو الذي كلامنا فيه.[1]

هذا آخر كلام الفاضل.

[كلام الآمليّ في ردّ هذه الاعتراضات]

قال الفاضل المتأخّر قطب الأقطاب ـ قدّست نفسه الشريفة ـ وأنا أقول: أمّا اعتراض هذا الفاضل على الشيخ فأكثره غير موجّه خصوصاً في قدم الأرواح؛ لأنّ الشيخ إذا قال: الأرواح خلِقت قبل الأجساد متمسّكاً بالنقل والكشف، لم يلزم من هذا قدمها؛ فإنّه لمّا قال: «خلِقت» ارتفع القدم وثبت الحدوث. وكذلك قول النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لأنّ قوله شاهد على أنّ الأرواح مخلوقة قبل الأبدان، فيبطل القدم.

وقوله: «إذا شاهدتم أرواحاً بم عرفتم أنّها أرواح بشريّة؟» غير موجّه، بل في غاية البُعد؛ لأنّهم إذا قالوا: شاهدنا كذا، فإذا قيل لهم: بم عرفتم صحّته، قالوا: بالكشف، فيسقط الاعتراض عليهم.

[تفسير الآمليّ عن هذه الحجب]

ثمّ قال: ولنورد ما سنح لنا في هذا الموضع، فنقول: لاشكّ أنّ الناس اختلفوا في معنى الآية والحديث وإلى الآن ما ظفر أحد منهم بعلّة الحصر، بل أكثرهم ذهب إلى أنّ هذا العدد للتكثير لاللحصر، وهو بعيد بما عرفت، وما ذكره الفاضل

---

١. ما عثرت على القائل، ولكن وجدنا هذا الكلام منقولاً في: شرح توحيد الصدوق: ٥٨٩

فيه ما فيه، ولكن الحقّ أنعم وتفضّل علينا بمعرفة ذلك، فلنشر إلى ذلك إظهاراً لنعمته[١].

اعلم أنّ الحجب والسلاسل في الحقيقة هي مظاهر الأسماء الإلهيّة المسمّاة بالعالم، وتلك الذات من حيث هي لااسم لها. فالاسم إمّا من حيث الظهور أو البطون وكمالاتها غير متناهية؛ لأنّها من اقتضائها وهي غير متناهية، وكمالاتها كذلك، فأسماؤها[٢] غير متناهية. وكذلك العالم لترتّبه عليها ينتهي من حيث كلّيّاتها، وكذلك ينتهي وينقطع من حيث انقطاع حكم الأسماء؛ لأنّ لها أحكاماً تدوم بدوامها وتنقطع بانقطاعها كالأوّل والظاهر بالنسبة إلى الآخر والباطن، والمُبدئ بالنسبة إلى المُعيد، والكلّ مظهر للحقّ من حيث هو كلّ.

[أقوال في ماهيّة هذه الحجب]

وإذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هاهنا قولين:

الأوّل: أنّها عبارة عن الموجودات والمخلوقات الآفاقيّة ـ روحانيّة كانت أو جسمانيّة ـ

والثاني: أنّها عبارة عن التعلّقات الإنسانيّة ـ صوريّة كانت أو معنويّة ـ والعبارتان صحيحتان.

[شرح العبارة الأولى على سبيل الإجمال]

أمّا الأولى فهي أن تعرف أنّ العوالم كلّها منحصرة في ثمانية عشر ألف عالم

١. مر: للنعمة.
٢. حج: + كذلك.

وهو عالمان: عالم الملك وعالم الملكوت، أو الغيب والشهادة، فالمجموع يكون ستّاً وثلاثين ألف عالم، يسقط منها العالم الإنسانيّ المضاف إليه الحجب، فيبقى خمسة وثلاثون ألف عالم، ويضاف إليها من الأنفس بحكم التطابق /٨٧ ب/ مثل ذلك بعد إسقاط نفسه عنه، فيبقى سبعون ألف عالم وسبعون ألف حجاب آفاقيّاً وأنفسيّاً، ويظهر سرّ أنّ للّه سبعين ألف حجاب من نور وظلمة (الحديث). ثمّ تفرض السبعين المذكورة كلّيّات العالم؛ ليظهر سرّ الآية وسرّ الخبر الوارد، وبعبارة أخرى: إنّ للّه سبعين حجاباً من نور وظلمة. هذا على سبيل الإجمال.

[شرح العبارة الأولى على سبيل التفصيل]

وأمّا على سبيل التفصيل، فاعلم أنّ الملك عند البعض عبارة عن العرش والكرسيّ والسماوات السبع والهيولى والطبيعة والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة. وعند البعض عن الجبروت والملكوت والعرش والكرسيّ والسماوات السبع والهيولى والطبيعة والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة إذا عدّها بواحدة. وعند البعض عن العقل الأوّل والنفس الكلّيّة والطبيعة والأفلاك التسعة وهيولى العالم السفليّ والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة المحسوبة بواحدة. وعلى جميع التقادير هي ثمانية عشر عالماً، فيقدّر هذه التقادير من الملكوت أيضاً التي هي روح هذه العوالم وحقيقتها، فيكون المجموع ستّاً وثلاثين عالماً، يسقط منها العالم الإنسانيّ المضاف إليه هذه الحجب، فتبقى خمسة وثلاثون، فيضاف إليها من الأنفس كذلك بحكم التطابق صورةً ومعنىً بعد إسقاط نفسه عنه، فيبقى سبعون عالماً مطابقاً لقوله تعالى وقول النبيّ ﷺ. وحيث إنّ هذه العوالم كلّيّات

مشتملة على جزئيّات كثيرة يحسب[١] كلّ كلّيّ ألف جزئيّ[٢] بحكم ﴿**وَإِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ**﴾[٣] يصير سبعين ألف عالم من نور وظلمة ولطيف وكثيف المعبّر عنها بسبعين ألف حجاب. وحُسن هذا التطبيق لايخفى على أحد من العقلاء، خصوصاً على أهل اللّه وخاصّته.

[تقرير العبارة على وجه آخر]

وبوجه آخر وهو أنّ اللّه تعالى أخبر بأنّه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستّة أيام؛ لقول اللّه[٤] تعالى: ﴿**اللّهُ الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما في سِتَّةِ أيّامٍ**﴾[٥] وقال: ﴿**وَإِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدُّونَ**﴾[٦]. والترتيب الطبيعيّ الوجوديّ على وفق الحكمة والنظام الإلهيّ عند المحقّق العارف هو أنّ عالم الأجسام مظهر لعالم الأرواح وعالم الأرواح مظهر لعالم العقول، أعني أنّ عالم الملك مظهر للملكوت والملكوت مظهر للجبروت[٧].

---

١. حج (خ ل): تحت.
٢. هامش حج: هل هذا إلّا الرجم بالغيب؟ وإلّا فأيّ مناسبة بين الكلّيّ وجزئيّاته واليوم وألف سنة.
٣. الحجّ/٤٧
٤. حج (خ ل): لقوله.
٥. السجده/٤
٦. الحجّ/٤٧
٧. هامش حج: هل الملكوت إلّا عالم العقول والنفوس؟ ولاتعقل عقلاً جسمانيّاً وروحانيّاً و[نفسيّاً]، فالقائل أعلم بما قال. كأنّه أراد بعالم الملكوت حسب اصطلاح عالم الأمر الذي يعبّر عنه بالوجه الذي يلي الربّ. فكلّ عالم من العوالم الكلّيّة الثلاثة الخلقيّة ـ عقليّاً كان أو نفسيّاً كان أو جسمانيّاً ـ وجه به يلي ربّه ووجه به يلي نفسه. ومنزلة الوجه الذي به
←

وعند البعض الآخر هو أنّ عالم الأجسام ظلّ شجرة عالم النفوس وعالم النفوس ظلّ شجرة عالم العقول وعالم العقول ظلّ شجرة عالم الأمر. وهذا التقدير يصدق على عالم العقول الذي هو أوّل المخلوقات بأنّه مخلوق في ستّة أيّام كلّيّة[1] التي هي عبارة عن مراتب ستّة وجوديّة كلّ واحد منها مشتملة على ألف جزئيّ بحكم قوله: ﴿**وَإِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدُّونَ**﴾[2]. وحيث إنّ عالم النفوس مظهره وظلّه يكون هو أيضاً كذلك، وكذلك عالم الأجسام؛ لأنّ منشأ عالم الأجسام من عالم النفوس، كما أنّ منشأ عالم النفوس من عالم العقول، فيكون المجموع ثمانية عشر ألف عالم. ويفرض بإزائه من الملكوت مثل ذلك؛ لأنّ الملك غير منفكّ عن الملكوت ـ كما تقرّر ـ أعني يفرض بإزاء ظاهر كلّ عالم باطنه المعبّر عنه بالملكوت؛ لأنّ العالم عالمان: ظاهر وباطن، غيب وشهادة،

يلي النفس منزلة الروح من الجسد. فالوجه الأمر الذي يكون وجه الربّ يكون منزلة كلّيّة من كلّيّة العوالم الثلاثة الخلقيّة منزلة الملكوت من الملك والملكوت الأمريّ بالنسبة إلى الملكوت الخلقيّ ويسمّى بالملكوت الأعلى على حسب اصطلاح تعميم الملك والجسمانيّ؛ ليشمل العقلانيّ فضلاً عن النفسانيّ، فافهم وتثبّت جدّاً. «نوري قدس سره».

١. هامش حج: لايلزم من خلق السماوات والأرض في ستّة أيّام خلقُ عالم العقول في ستّة أيّام. والسرّ في لزوم تطابق العوالم لكون الظهر حكاية للبطن وما في الحكاية شيء إلّا وله أصل في المحكيّ عنه، بل هو هو، وليس بهو، «لنا حالات مع اللّه نحن هو وهو نحن وهو هو ونحن نحن» [الكلمات المكنونة: ١١١]. والظاهر عنوان الباطن وأين العنوان من المعنون؟ وليس شيء سواه؛ فإنّ وجه الشيء إنّما هو ذلك الشيء ولكن بوجه الوجه. فالحقيقة هو الأصل في الشيئيّة وظلّ الحقيقة هو الوجه في تلك الشيئيّة، تلطّف في كلّ المراتب. «نوري قدس سره».

٢. الحجّ/٤٧

روحانيّ وجسمانيّ. فيصير المجموع ستّة وثلاثين ألف عالم، فيسقط منها عالم واحد الذي هو العالم الإنسانيّ، فيبقى خمس وثلاثون ألف عالم. ويجعل في مقابلتها من الأنفس مثل ذلك /٨٨ أ/ بحكم التطابق، فيصير سبعين ألف عالم مطابقاً للخبر المذكور. هذا مع اعتبار الجزئيّات تحت الكلّيّات، وأمّا مع عدم اعتبارها فيبقى سبعون ألف عالم بوجه، وبوجه سبعون.

[مثال محسوس لتسهيل إدراك هذا التقرير]

وهذا التقرير لصعوبة إدراكه يحتاج إلى مثال محسوس وهو أن تعرف أنّ مثال عالم العقول بالنسبة إلى أذهاننا مثال صورة معقولة ترتسم في أذهاننا وعقولنا ارتساماً عقليّاً علميّاً ذهنيّاً، ثمّ نخرجها من الذهن وننقشها على فصّ الخاتم بإعطائنا لها الوجودَ الخارجيّ، ثمّ يطبعها الخاتم في جرم الشمع بإعطائنا لها الوجودَ الحسّيّ على طريق الانطباع. والصورة التي في جرم الشمع بطريق الانطباع وهي عكس الصورة التي في الخاتم بطريق الانتقاش، والصورة التي في الخاتم عكس الصورة التي في العقل، فافهم جدّاً.

فالحقّ تعالى ـ جلّ ذكره ـ حين توجَّه إلى إيجاد العالم رسم أوّلاً صورَ الموجودات كلّها في عالم العقول رسماً كلّيّاً إجماليّاً، ثمّ انتقش منه بطريق الفيض إلى ألواح عوالم النفوس نقشاً جزئيّاً تفصيليّاً، ثمّ أوجدها عالم الأجسام مطابقاً لما في العالمَين. فعالم الأجسام وما فيه من الموجودات والمخلوقات يكون عكس الصور التي في عالم النفوس وما فيه من الروحانيّات، وعالم النفوس وما فيه يكون عكس الصور التي في عالم العقول وما فيه من المجرّدات، وعالم العقول والمجرّدات يكون عكس عالم الأسماء والصفات، وعالم الأسماء

والصفات يكون عكس عالم الذات وما فيها من الكمالات. وإن شئت قلت: هذا بالنسبة إلى الملك والملكوت والجبروت والأسماء والصفات والذات؛ فإنّ الكلّ واحد.

عباراتنا شتّى وحسنك واحد   وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

[شبهة في خلق العالم في ستّة أيّام والجواب عنها]

فإن قلت: إنّه يفهم من قوله تعالى في موضع آخر أنّه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ثمانية أيّام؛ لأنّه قال: ﴿**خَلَقَ الأرْضَ في يَوْمَيْنِ**﴾[1]، ثمّ قال: ﴿**وَقَدَّرَ فيها أقْواتَها في أرْبَعَةِ أيّامٍ**﴾[2]، ثمّ قال: ﴿**فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ في يَوْمَيْنِ**﴾[3]، فالجميع ثمانية أيّام وهو يناقض قوله تعالى: ﴿**خَلَقَ السَّماواتِ وَالأرْضَ في سِتَّةِ أيّامٍ**﴾[4]؛ **قلت**: ليس في كلامه تعالى اختلاف ولاتناقض، لكنّه يحتاج إلى تدبّر وتفكّر؛ فإنّ كلامه ذو وجوه، فلاينبغي أن يوقف فيه على وجه واحد، بل يجب الغوص فيه إلى أن يصل إلى نهاية الأبطن السبعة أو البعض منها.

فقوله: ﴿**خَلَقَ الأرْضَ في يَوْمَيْنِ**﴾ فذلك صحيح، وقوله: ﴿**وَقَدَّرَ فيها أقْواتَها في أرْبَعَةِ أيّامٍ**﴾ إشارة إلى أنّه خلق الأقوات في تتمّة أربعة أيّام، بحيث تكون الأرض في يومين والأقوات في يومين، وهو مذكور في كتب التفاسير. وقوله:

---

١. فصّلت/٩

٢. فصّلت/١٠

٣. فصّلت/١٢

٤. الأعراف/٥٤؛ يونس عليه السلام/٣؛ هود عليه السلام/٧؛ الحديد/٤

﴿**فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ في يَوْمَيْنِ**﴾ صحيح والحساب مطابق مرتّب؛ لأنّه يشير إلى أنّه خلق الأرض في يومين وخلق السماوات في يومين وخلق ما بينهما المسمّاة بالأقوات في يومين، والكلّ ستّة أيّام، فلاتناقض ولااختلاف. وفيه دقيقة هي إضمار ترتيب إيجاد العالم؛ لأنّه قيّد تقدير إيجاد[١] الأرض بيومين والمراد بها عالم الأجسام وما فيها من الموجودات /٨٨ ب/ الجسمانيّة، وقدّر الأقوات بيومين آخرين والمراد عالم النفوس والأرواح وما فيها من الروحانيّات؛ لأنّ الأرواح والنفوس هي الأقوات الحقيقيّة للأجسام، وقدّر خلق السماوات بيومين والمراد بها عالم العقول والمجرّدات؛ لعلوّ قدره وعظمة شأنه. ويصدق هذا على ترتيب إيجاد الملك والملكوت والجبروت.

[تطابق العبارتين الإجماليّ والتفصيليّ]

وهذا الترتيب التفصيليّ والإجماليّ متطابق[٢] موافق، والمراد من المجموع واحد وهو أنّ هذه العوالم مظاهر أسمائه الإلهيّة، والأسماء مظاهر الصفات الأزليّة، والأفعال المسمّى بالعالم والكون مظاهر لتلك، والكلّ حجب وستر لتلك الذات الأحديّة، وصدق قول العارفين: «حجب الذات بالصفات[٣] وحجب الصفات بالأسماء وحجب الأسماء بالأفعال وحجب الأفعال بالأكوان»[٤] و«ليس

١. حج (خ ل): خلق.
٢. مر، حج: مطابق.
٣. هامش حج: فعلى هذا الحجاب له تعالى لاللخلق، ويلائم الإشارة إلى كلماتها بسلسلة سبعون ذرعاً ذراعها.
٤. نقل في المقدّمات من نصّ النصوص: ٤١٨؛ جامع الأسرار: ١٥٢، ١٦٢

في الوجود سوى اللّه وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكلّ هو وبه ومنه وإليـه»[١]، وحينئذٍ يجب العبور عـن الكـلّ حتّـى يصـل السـالك إلـى الـذات الأحديّـة المخفيّة.

[إخبار القرآن عن هذه الحجب إجمالاً والحديث تفصيلاً]

وحيث إنّ هذه العوالم والحجب والأستار من حيث الجزئيّـات غيـر متناهيـة أشار تعالى إلى كلّيّاتها بقوله: ﴿**فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَـبْعُونَ ذِراعـاً فَاسْـلُكُوهُ**﴾[٢] والخبر أشار إلى بعض جزئيّاتها[٣] في قوله: «إنّ للّه سبعين ألف حجاب مـن نـور وظلمة لو كشفها لأحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[٤]؛ ليقـوم السالك برفع الحجب والسلاسل وإزالة تلك الموانع والعوارض حتّى يصـل إلـى حضرته الذاتيّة والمرتبة الأحديّة الجمعيّة؛ لأنّ هذه لو لم تكن حجاباً على وجهه الكريم ومانعاً عن الوصول إلى جنابه القديم ما أخبر اللّه عنها في كتابـه الكـريم مجملاً وجاء الخبر النبويّ عن جزئيّاتها مفصّلاً.

[وجوب تأويل القرآن لمعرفة هذه الأسرار]

وحيث وافق القرآنُ الخبرَ عُلم أنّ القرآن مشتمل على هـذه الأسـرار، فيجـب على السالك معرفة تأويله، وتأويله إلى نهاية الأبطن بحكم قولهعليه السلام: «إنّ للقـرآن

---

١. نقل فـي المقـدّمات مـن نـصّ النصـوص: ٢٠، ٣٠، ٦٨، ٩١، ٣٠٢، ٣٣٩، ٤٠٤، ٤٠٨، ٤٤٦؛ جامع الأسرار: ١١٤، ١٣٢، ١٥٨، ١٩٥، ٥٥١؛ نقد النقود: ٦٦٢، ٦٧٩

٢. الحاقّة/٣٢

٣. هامش حج: الجزئيّات غير متناهية والعدد للتكثّر، وقد وقع القائل في ما نظر.

٤. عوالي اللآلي: ١٠٦/٤

ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن»[١] حتّى يطّلع على هذه الأسرار ويخلص عن هذه الحجب والأستار في قوله: ﴿**الَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ وَأَنَّ اللّهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾[٢] إشارة إلى هذا.

فإنّ السماوات إشارة إلى عالم العقول والمجرّدات والنفوس والأرواح المفارقات المسمّاة بالملكوت والجبروت، والأرض إشارة إلى عوالم الأجسام والمحسوسات والمركّبات المسمّاة بالملك والشهادة، والأمر النازل بينهما إشارة إلى الإنسان الحقيقيّ الكبير المعبّر عنه بالخليفة الأعظم أو إلى الإنسان الصوريّ الصغير المعبّر عنه بآدم وذرّيّته.

[المراد من هذا التفصيل والترتيب والجمع بينهما في القرآن]

والمراد من هذا التفصيل والترتيب والجمع بينهما في كتابه أن يعرف عبيده المخلصون على الوجه المذكور أعني تحت ملابس الأسماء والصفات والأفعال كشفاً وشهوداً، أو تحت حجب الملك والملكوت والجبروت ذوقاً ووجداناً ومشاهدةً وعياناً[٣]، كقول /٨٩ أ/ بعض العارفين:

تجلّى لى المحبوب من كلّ وجهة   فشاهدته فى كلّ معنىً وصورة[٤]

---

١. روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله في عوالي اللآلي: ١٠٧/٤

٢. الطلاق/١٢

٣. مر: وجداً ومشاهدةً وعيناً.

٤. منقول في: شرح الفصوص للخوارزميّ: ٢٧٧/١؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٧٠، ٣٠٢، ٣٨٥، ٤٥٩

ولقوله تعالى: ﴿**أيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ**﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿**لِتَعْلَمُوا**﴾[٢] تقديره: لتعلموا أنّ المقصود من جميع ذلك معرفته وعبادته بموجب قوله: «كنت كنزاً مخفيّاً، فأحببت أن أعرَف، فخلقتُ الخلق»[٣] وقوله تعالى: ﴿**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإنْسَ إلّا لِيَعْبُدُون**﴾[٤]؛ لأنّ اللام لام التعليل، فالعلّة فيها لاتكون إلّا هذا. ولهذا قال عقيبه: ﴿**أنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ وَأنَّ اللّهَ قَدْ أحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾[٥]. ومراده: لتعلموا أنّ المقصود معرفته وعبادته على الوجه المعلوم وهو أن تعرفوه من حيث الكشف والشهود وتحقّقون أنّه قادر على كلّ شيء من الممكنات بالإيجاد والإعدام والتغيير والتبديل والظهور والخفاء، وأنّه قد أحاط بكلّ شيء علماً وذاتاً ووجوداً وماهيّةً وحقيقةً وصفةً وفعلاً.

وليس في الوجود غيره وغير مظاهره المسمّاة بالعالم؛ لأنّ هذا هو اللقاء الحقيقيّ الموعود في القيامة الكبرى والوصول الكلّيّ إلى جنابه، وأيّ لقاء يكون أعظم من مشاهدته في كلّ شيء كشفاً وعياناً والوصول إليه ذوقاً ووجداناً؟ وذلك لأنّه المشهود في كلّ شيء، لاينتظر شهوده ولقاؤه في شيء معيّن أو وقت معيّن؛ لأنّ المحيط بكلّ شيء لايكون شهوده إلّا في كلّ شيء والمشهود في كلّ شيء يستحيل شهوده في شيء واحد؛ لأنّ الكلّ من حيث الكلّ لايظهر إلّا في الكلّ، كما قيل:

---

١. البقرة/١١٥
٢. الطلاق/١٢
٣. بحار الأنوار: ١٩٨/٨٤، ٣٤٤
٤. الذاريات/٥٦
٥. الطلاق/١٢

الكلّ بالكلّ مربوط وليس له عنه انفصال، خذوا ما قلته عنّى[١]

وكما قال عليه السلام: «مع كلّ شيء لابمقارنة، وغير كلّ شيء لابمزايلة»[٢]، ومعلوم أنّ المحيط لاينفكّ عن المحاط ولاالمحاط عن المحيط، فيلزم من مشاهدة كلّ واحد منهما مشاهدة الآخر، ﴿**أيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ**﴾[٣]، ﴿**هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاهِرُ وَالْباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ**﴾[٤]؛ لأنّ الوجه هو الذات الكاملة المحيط بالكلّ، ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ**﴾[٥]، كلّ شيء هالك غيره في نفسه، غير موقوف على زمان ولامكان، له البقاء الدائم وإليه يرجع هذه الموجودات القائمة بالإضافات والنسب المعدومات في نفس الأمر بعد إسقاطها؛ لأنّ التوحيد هو إسقاط الإضافات. فإنّ العارف إذا نظر إلى حقيقة الوجود ووحدته سقط عن نظره ما سواه مع كثرته:

كلّ شيء فيه معنى كلّ شيء فتفطّن واصرف الذهن إليّ

كثرة لاتتناهى عدداً قد طوتها وحدة الواحد طيّ[٦]

[المراد من الغطاء في كلام عليّ عليه السلام]

و في مثل هذا الكشف ورد عن المكاشف الحقيقيّ عليّ عليه السلام: «لو كشِف

١. منقول عن الشيخ الأكبر كما في: فصوص الحكم: ٥٦

٢. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ٣٠٢/٧٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٨/١

٣. البقرة/١١٥

٤. الحديد/٣

٥. القصص/٨٨

٦. منسوب إلى الشيخ الأكبر كما في: شرح الفصوص لابن التركة: ٦٣١/٢

الغطاء ما أزددتُ يقيناً»[١]؛ لأنّ الغطاء ليس خارجيّاً حتّى يختصّ بالمكاشف، /٨٩ ب/ بل مطلق الغطاء وهو ليس إلّا المظاهر؛ لأنّ الألف واللام فيه للجنسيّة الدالّة على العموم، فليس فيه حكم الخصوص ولاالإضافة إلى القائل وإلّا لقال: لو كشِف غطائي. فلمّا حلّاه بالألف واللام عرفنا أنّه أراد الغطاء العامّ المطلق.

[تفسير الغطاء على القول بوحدة الوجود]

وهاهنا دقيقة شريفة وهي أنّه إذا تقرّر أنّه ليس في الوجود غيره فمَن الغطاء ومَن المغطّى؟ ومَن الحاجب ومَن المحجوب؟ ومَن الشاهد ومَن المشهود؟ فيجاب بأنّه الغطاء من حيث الظهور والكمالات وأنّه المغطّى من حيث الوجود والذات، وأنّه الحاجب من حيث الأسماء والصفات وأنّه المحجوب من حيث الوجود والذات، وأنّه الشاهد من حيث النزول في صور المخلوقات وأنّه المشهود من حيث الوجود والذات. وإلى هذا أشار الشيخ الأعظم بقوله:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيّداً   وإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً   وكنت إماماً في المعارف سيّداً
فإيّاك والتشبيه إن كنت ثابتاً[٢]   وإيّاك والتنزيه إن كنت مفرداً[٣]

---

١. بحار الأنوار: ١٥٣/٤٠، ١٣٤/٤٦، ٣٢١/٦٤، ٢٠٩/٦٦، ١٤٠/٦٧، ٣٠٤/٨٤؛ إرشاد القلوب: ١٢٤/١، ٢١٢/٢؛ الألفين: ١١٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥٣/٧، ١٤٢/١٠، ١٧٩/١١، ٢٠٢، ٨/١٢؛ الصراط المستقيم: ٢٣٠/١؛ الطرائف: ٥١٢/٢؛ غرر الحكم: ١١٩؛ الفضائل: ١٣٧؛ كشف الغمّة: ١٧٠/١، ٢٨٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٨/٢

٢. مص: ثانياً.

٣. منقول عن الشيخ الأكبر كما في: فصوص الحكم: ٧٠

﴿وَكَذلِكَ نُري إبْراهيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَالأرْضِ﴾[1] فإنّه إشارة إلى المشاهدة الجليّة الغير القابلة للشكّ والحيرة، الجامعة بين الكثرة والوحدة وأمِرنا بذلك في قوله: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّى يَأتِيَكَ الْيَقينُ﴾[2].

[شرح العبارة الثانية في ماهيّة الحجب]

وأمّا العبارة الثانية المخصوصة بالأنفس فهي أن تعرف أنّ للإنسان حجب وموانع موسومة بالسلاسل والأغلال مانعة عن الوصول إلى حضرة العزّة الموصوفة بالعظمة والجلال، وتلك الحجب والموانع ليس إلّا تعلّقاته الصوريّة والمعنويّة.

[تعلّقات النفس إمّا صوريّة أو معنويّة]

أمّا الصوريّة فقد عرفتها عند تطبيق المراتب السبعة القرآنيّة بالطبقات السبعة الآفاقيّة وضرب الكواكب السبعة[3] في البروج العشرة وإخراج الحجب السبعين من بينهما بحسب الكلّيّ وتقسيمها إلى سبعين ألف بحسب الجزئيّ.

وأمّا المعنويّة فقيل: إنّها أخلاقه وصفاته؛ لأنّ كلّ واحدة منها بمثابة حجاب من الحجب المعلومة.

أمّا إجمالاً فمن حيث إنّه نسخة جامعة لكلّ ما في الآفاق صورةً ومعنىً، فتكون هذه الحجب والأستار المشتملة على العوالم كلّها مندرجة مسدولة على

---

١. الأنعام/٧٥

٢. الحجر/٩٩

٣. هامش تش: يريد بها الكواكب السبعة المتعلّقة بالطبقات السبعة من الناس، المعبّر عنها بالسبعة الآفاقيّة. «منه قدّس سرّه».

الوجه الحقيقيّ، ويكون هو مغلولاً بها مسلسلاً بآثارها وتبعاتها من كلّ يد، إلّا أنّ التطبيق لايكون صحيحاً والحال أنّه صحيح واقع.

وأمّا تفصيلاً فالأخلاق الذميمة والحميدة المركوزة في جبلّته والأوصاف الحسنة والقبيحة اللازمة لطبيعته من العلم والجهل والحلم والغضب والشهوة والعفّة والشجاعة والجبن والعدل والظلم والبخل والكرم فإنّها تزيد على السبعين والسبعين ألف، وعلى هذا يكون العلم من الحجب النوريّة والجهل من الحجب الظلمانيّة، وكذلك الحلم والغضب وكلّ متقابلين من الصفات.

[تشبيه الشيخ الأكبر أصناف الملائكة بالقوى الإنسانيّة]

ومن حيث إنّ الأوصاف والأخلاق /٩٠ أ/ التي في الإنسان بحسب القوى المذكورة في طبعه[١]، والإنسان نسخة جامعة للإنسان الكبير صورةً ومعنىً، جعل الشيخ في *فصوصه* أصناف الملائكة التي في العالم بمثابة القوى التي في الإنسان الصغير في قوله:

> فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، وكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم التي هي الإنسان الكبير. فكانت الملائكة كالقوى الروحانيّة والحسّيّة التي في النشأة الإنسانيّة وكلّ قوّة فيها محجوبة بنفسها، لاترى أفضل من ذاتها.[٢]

[غرض الشيخ من هذا التشبيه]

والغرض من هذا أنّه إذا كانت القوى من الإنسان بمثابة الملائكة في الإنسان

---

١. حج: طبيعته.
٢. فصوص الحكم: ٤٩

الكبير فكيف يمكن معرفة قلّة قوى الإنسان وكثرتها؟ فإنّ الملائكة غير قابلة للحصر والعدّ؛ لقوله تعالى: ﴿**وَما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلّا هُوَ**﴾[١]. غاية ما في الباب أنّه يعرف أنّ هناك ملائكة سماويّة وملائكة أرضيّة وأنّ هناك قوّة روحانيّة وقوّة جسمانيّة وأنّها حجب وموانع من المطلوب الحقيقيّ في الصورتين، ويسمّى اللطيف منها بالنورانيّة والكثيف منها بالظلمانيّة، وإلّا حصرها وعدّها بحسب الجزئيّ غير ممكن؛ لأنّه خارج عن وسع الإنسان، سيّما وقد شهد به الحقّ تعالى بأنّه لايعلمها غيره، وليس أيضاً شرطاً في حصول كمالاته[٢] ومعرفته ــ كما هو مقرّر عند أهله ــ

وحجب الإنسان لو لم تكن معه ولو لم يكن له مانع عن الوصول إلى الحقّ لم يكن يقول اللّه في حقّه: ﴿**فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً فَاسْلُكُوهُ**﴾[٣]؛ فإنّه إشارة إلى حجبه المذكورة وتعلّقاته المعلومة. وكماله ومعرفته ووصوله إلى المطلوب لو لم يكن موقوفاً على عبوره عن هذه الحجب ووصوله إلى معرفة النفس لم يكن يقول اللّه ــ عزّ وجلّ ــ: ﴿**وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاتُبْصِرُونَ**﴾[٤] ولم يكن يقول: ﴿**اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً**﴾[٥] ولم يكن يقول: ﴿**سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[٦].

وبالجملة الحجب على قسمين: آفاقيّ وأنفسيّ. وكلّ واحد منهما منحصر في

---

١. المدثّر/٣١
٢. حج: كماله.
٣. الحاقّة/٣٢
٤. الذاريات/٢١
٥. الإسراء/١٤
٦. فصّلت/٥٣

السبعين والسبعين ألف مطابقاً للقرآن والخبر، لكن من حيث الكلّيّ المضاف إلى بعض الجزئيّ لامطلقاً، وقد تقرّر البحث في ذلك وتحقّق على ما ينبغي، واللّه أعلم وأحكم.

[تعدّد أسمائه الكماليّة لا يستلزم تكثّراً في الذات]

قال: نعم! وإذا لاحظت الوارد على لسان الشرع تحقّق عندك أنّ تلك الذات الحقيقيّة مسمّاة بأسماء كثيرة متعدّدة هي أسماؤه الكماليّة «له الأسماء الحسنى، فادعوه بها»[١]، وغير لازم تعدّد المسمّى، فاعتبر ذلك؛ فإنّه سرّ دقيق[٢].

[أسماؤه تعالى كلّها توقيفيّة]

أقول: اعلم أنّه لمّا ورد الشرع بهذه الأسماء وجب على العقل القول بها وإثباتها له تأدّياً مع الشرع؛ لوجوب المصير إليه، ولولاه لما أطلق العقل عليه واحداً من أسمائه ولاأجبر على تسميته باعتبار تلك الملاحظات بشيء من الأسماء ولاشيء من الصفات. وإليه الإشارة بقول سيّد العابدين عليه السلام: «واللّه لولا ما ندبت إليه من ذكرك لنزّهتك عن ذكري إيّاك»[٣]، وما أشبه هذا بقول الشاعر:

وإيّاك واسم العامريّة إنّني ... أخاف[٤] عليها من فم المتكلّم[٥]

---

١. مقتبس من: الأعراف/١٨٠

٢. هامش حج: مراده من هذا السرّ الدقيق الإشارة إلى أن تكون الأسماء المعنويّة المعاني لاتوجب كثرة البيان وتعدّده.

٣. عوالي اللآلي: ١١٧/٤

٤. مص: أغار

٥. منسوب إلى يزيد بن معاويه ـ لعنه اللّه ـ كما في: المدهش: ٣٣٧؛ سلك الدرر: ٩٣٨

واعلم /٩٠ ب/ أنّ البارئ تعالى واحد له أسماء كثيرة هي أسماء معانٍ لاأعلام، وليست مترادفة؛ لتغاير مفهوماتها، بل هي متباينة متواردة على حقيقة واحدة هي ذات الواجب[١] لذاته.

[أقسام تعلّق الاسم بالمسمّى]

والاسم قد يكون دالّاً بالمطابقة على جميع المعاني الذاتيّة للشيء ـ سواء كان بسيطاً أو مركّباً ـ كدلالة اسم اللّه على معناه الوحدانيّ البسيط، ودلالة اسم زيد على معناه المركّب من الجوهريّة والجسميّة والحيوانيّة والناطقيّة.

وقد يكون دالّاً على الذات باعتبار صفة إضافيّة لها غير متمكّنة فيها، كالكريم والجواد؛ فإنّ إطلاقهما عليها لاباعتبار هيئة متمكّنة فيها، فهما اسمان إضافيّان محضاً[٢].

وقد يكون دالّاً على الذات باعتبار سلب شيء عنها، كالفقير؛ فإنّ إطلاقه على زيد مثلاً[٣] إنّما هو باعتبار أنّه لامال له، فهو اسم دالّ على سلب صفة عن ذات زيد.

وقد يكون الاسم دالّاً على بعض ذاتيّات الشيء، كالجسم لزيد أو الحيوان أو الناطق؛ فإنّ كلّ واحد من هذه الأسماء غير دالّ بالمطابقة على جميع ذاتيّات زيد، بل إنّما يدلّ على بعضها.

وقد يكون الاسم دالّاً على معنىً عرضيّ متمكّن في الذات، كالأبيض لزيد؛

---

١. حج: + تعالى.

٢. حج: محضان.

٣. مر: ـ مثلاً.

فإنّه إنّما يطلق عليه لقيام صفة البياض به، وهو وإن كان صفة متمكّنة فيه إلّا أنّها ليست داخلة في حقيقته.

وقد يكون الاسم دالّاً على معنىً عرضيّ هو هيئة متمكّنة في ذات الشيء، إلّا أنّ تلك الهيئة لها تعلّق بشيء آخر، كالعالم؛ فإنّه إنّما أطلق عليه لقيام العلم بذاته كما في البياض، إلّا أنّ الفرق أنّ العلم تعلّق بشيء آخر هو المعلوم؛ إذ العلم لابدّ له من معلوم كما لابدّ له من عالم، بخلاف البياض؛ فإنّه إنّما يحتاج إلى محلّ يقوم به ولايحتاج إلى شيء آخر.

فهذه أقسام ستّة حاصرة لمدار الاسم وكيفيّة تعلّقه بالمسمّى. وبعضها يدلّ على تحقّق كثرة في الذات الموصوفة بها، وبعضها لايدلّ على كثرة في الذات. والثلاثة الأوَل بهذا المعنى وباقي الأقسام بالمعنى الأوّل، فأسماء اللّه تعالى كلّها من الأقسام الثلاثة الأوَل خاصّة.

[الفرق بين الإرادة والمشيّة]

واعلم أنّ أرباب الكشف وأصحاب الذوق اتّفقوا على أنّ ذات الحقّ تعالى من حيث هي هي تقتضي علمه بذاته بعين ذاته لابصورة زائدة. فعلمه بذاته يقتضي علمه بجميع الأشياء على ما هي عليه في ذاته، ويسمّى هذا الاقتضاء بالمشيّة الإلهيّة ويعبّر عنها بالمحبّة، وقد تسمّى بالإرادة، إلّا أنّ الإرادة أخصّ منها؛ من حيث تعلّقها بالزيادة والنقصان والحدوث والإمكان والظهور والخفاء والكُمون والبروز والإيجاد والإعدام. ويعبّر عن العلم الإجماليّ بالأشياء بالقضاء والعلم التفصيليّ بها بالقدر. ومتعلّق الإرادة الإيجاد في المظاهر الكونيّة علويّة وسفليّة وليست المشيّة كذلك، وإن كان لايقع بالإرادة شيء إلّا بمقتضى المشيّة،

ولاعكس؛ إذ بعض الأشياء يقع بحكم المشيّة ولاتكون معه الإرادة، كقتل الأنبياء والظلم وأمثالهما؛ لأنّ المشيّة العلمُ المتعلّق بالأشياء مطلقاً والإرادة العلم بها على سبيل التخصيص وبينهما تفاوت عظيم.

[كيفيّة تعدّد أسمائه تعالى مع وحدة ذاته]

فنسبة الذات الأحديّة إلى الصور العلميّة المتعيّنة هي النسب الأسمائيّة؛ لأنّ كلّ نسبة صفةٌ ولها مع كلّ صفة اسمٌ. وأوّلها النسبة العلميّة التي بها تعيّنت /٩١ أ/ الأعيان، لكن العلم لايتصوّر إلّا بالحياة، فالحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر أمّهات الصفات، هي نسب ذاتيّة إذا اعتبرت مع الذات حصلت الأسماء السبعة[1]. فالذات بحسبها اقتضت الجوهر الأوّل، فظهرت الموجديّة والأوّليّة والخلق والمبدئيّة والأمر والنهي، وظهرت بتعيّن الجوهر الأوّل الذي أجملت فيه حقائق الأعيان نسب كلّيّة إلى كلّ متعيّن علميّ، فتعدّدت النسب بتعدّد الحقائق وأحكامها وأحوالها وهو الجوهر الثاني، فتعدّدت الصفات والأسماء وهي الأسماء الإلهيّة وهي الحضرة الواحديّة.

ولكلّ اسم نسبة إلى كلّ عين، فللذات الأحديّة بحسب كلّ عين اسم، وتلك الأعيان أيضاً أسماء؛ لأنّها عين الذات مع التعيّن، ولكلّ عين إلى جزئيّاتها الحادثة في العالم نسبة. فالحوادث غير متناهية، فأسماؤه غير متناهية وهي تقتضي وجود العالم؛ لأنّها تطلب مظاهرها، فهي غير متناهية؛ لأنّ بها يرى اللّه الملك الظاهر أزلاً وأبداً. وكلّ اسم ربّ للمربوب الذي اقتضاه؛ لأنّ اللّه تعالى

---

١. حج: + المذكورة.

يربّ الأكوان، فهو ربّ الأرباب، فله الربوبيّة العظمى والخالقيّة الكبرى، منه المبدأ وإليه المنتهى[١].

[صفاته تعالى عين ذاته]

وقالوا: يجب أن تعرف أنّ كلّ كمال يلحق الأشياء بواسطة الحقّ فهو للحقّ بذاته؛ لأنّه الحيّ القيّوم العليم المريد القادر بذاته لابصفة زائدة عليها وإلّا لاحتاج في إفاضة هذه الكمالات إلى حياة وعلم وقدرة وإرادة؛ إذ لاتمكن إفاضتها إلّا من الموصوف بها، وهذا هو معنى ما قيل: إنّ صفاته عين ذاته.

وليس المراد به أنّ الحياة والعلم والقدرة والإرادة الفائضة منه اللازمة له عين ذاته. وإن كان له وجه آخر من حيث إنّ الوجود الحقّ في مرتبة أحديّته تفنى التعيّنات كلّها[٢]، فلاتبقى فيها صفة وموصوف ولااسم ولامسمّى، بل ليس إلّا الذات الأحديّة فقط. وفي مرتبة واحديّته التي هي مرتبة الأسماء والصفات ثبت ذلك كلّه ويظهر في صفة وموصوف واسم ومسمّى، وهذه مرتبة الألوهيّة التي هي الحضرة الثانية من الحضرات، وكلّه من معنى قولنا: إنّ وجوده عين ذاته وإنّه موجود بذاته لابوجود فائض وهو عين ذاته؛ فإنّه حينئذٍ يتّحد الحياة والعلم والقدرة وجميع الصفات كاتّحاد الصفة والموصوف في المرتبة الأولى.

وحكم العقل بالمغايرة بينهما كالحكم بالمغايرة بين الصفة والموصوف في الذهن مع اتّحادهما في نفس الأمر. فالعقل يحكم بالمغايرة بين الصفة

---

١. حج (خ ل): المعاد.

٢. هامش حج: بمعنى عدم اعتباره، لااعتبار عدمه، وإن كان له أيضاً معنى؛ إذ ليس اعتبار عدمه عدمه، ولايلزم أيضاً توهّم.

والموصوف كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل، وليس في الواقع إلّا الذات الأحديّة التي هي في الخارج شيء واحد هو الوجود. هذا في المرتبة الأولى وفيها قال عليّ عليه السلام: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[١].

وفي المرتبة الثانية يتميّز العلم عن القدرة والقدرة عن الإرادة، فتتكثّر الصفات وبتكثرها تتكثّر الأسماء ومظاهرها وتتميّز الحقائق الإلهيّة بعضها عن بعض وتظهر حقيقة هذا المعنى عند ظهور سريان ألوهيّة[٢] الإلهيّة في الجواهر كلّها التي هذه /٩١ ب/ الصفات عينها. ومن حيث إنّ هذه الحقائق وجودات خاصّة والذات الأحديّة وجود مطلق والمقيّد هو المطلق مع إضافة التعيّن إليه وحصوله من تجلّياته، يصحّ إطلاقها عليها وعلى تلك الذات بالاشتراك المعنويّ المشكّك وعلى أفراد كلّ نوع منها بالتواطؤ. فتارةً هذه الحقائق لاجوهر ولاعرض، بل هي واجبة قديمة، وتارةً جواهر وأعراض ممكنة حادثة.

فمن لاحت له حقيقة ما ذكرناه وظهرت له وجوه الاعتبارات خلص من الشكوك والشبهات. وهذه إشارات جليلة ونكات شريفة لطيفة يعرف بها الفرق بين الصفات والذات والاسم والمسمّى وكيفيّة وحدانيّته الذاتيّة وكثرته الأسمائيّة، جزى اللّه القائل لها خيراً.

[انحصار الأسماء في أسماء الذات والصفات والأفعال]

وقد ظهر لك أنّ العالم بجملته مظهر أسماء اللّه تعالى الموجود منه والمعدوم.

---

١. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ١٧٨، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ التوحيد: ٥٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥

٢. حج: الهويّة.

ثمّ إنّ هذه الأسماء مع كثرتها تنحصر في أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال وإن كان المجموع في الحقيقة أسماء الذات، إلّا أنّها انقسمت باعتبار المظاهر. فإذا ظهرت الذات الأحديّة في بعض المظاهر كظهورها في الإنسان الكامل تسمّى أسماء الذات، وإذا ظهرت بعض الصفات في بعض المظاهر كظهور اسم القادر في الملَك والجنّ والإنس تسمّى أسماء الصفات، وإذا ظهرت الأفعال في بعض المظاهر كما في غير ذوات العقول من الموجودات تسمّى أسماء الأفعال، مع أنّ كلّ واحد منها يصدق مع الآخر والكلّ على الكلّ. ولهذا قالوا: «الواحد بالذات كلّ بالأسماء»[١]؛ فإنّ الربّ مثلاً يدلّ على الذات وبمعنى المالك يدلّ على الصفة وبمعنى المصلح يدلّ على الفعل.

[الأسماء المستأثرة والمعلومة]

ومن الأسماء ما استأثر اللّه بعلمها، فلايعلمها إلّا هو وتسمّى مفاتيح الغيب، يدلّ على ذلك قوله عليه السلام: «وبالأسماء التي استأثرت بها في علم الغيب عندك»، وكلّها داخلة تحت الاسم الأوّل والباطن، كما أنّ الأسماء المعلومة داخلة تحت الآخر والظاهر. وكلّ اسم يكون مظهره أزليّاً أبديّاً فأزليّته من الأوّل وأبديّته من الآخر، وظهوره من الظاهر وبطونه من الباطن. والأسماء المتعلّقة بالإبداع والإيجاد داخلة تحت الأوّل، والمتعلّقة بالإعادة والجزاء داخلة تحت الآخر، وما يتعلّق بالظهور والبطون داخلة تحت الظاهر والباطن، والأشياء لاتخلو عن هذه الأربعة: الظهور والبطون والأوّليّة والآخريّة. والكلّ له وبمظاهره كما قال تعالى:

---

١. فصوص الحكم: ٩٠

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآَخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[١][٢].

[المراتب الثلاثة للأسماء عند الشيخ الأكبر]

وقد أشار الشيخ ابن الأعرابيّ[٣] إلى المراتب الثلاثة:

فأسماء الذات: اللّه، الربّ، الملِك، القدّوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبّر، العليّ، العظيم، الظاهر، الباطن، الأوّل، الآخر، الكبير، الجليل، المجيد، الحقّ، المبين، الواحد، الماجد، الصمد، المتعالي، الغنيّ، النور، الوارث، ذو الجلال، الرقيب.

وأسماء الصفات: الحيّ، الشكور، /٩٢أ/ القهّار، القاهر، المقتدر، القويّ، القادر، الرحمن، الرحيم، الكريم، الغفّار، الغفور، الودود، الرؤوف، الحليم، الصبور، البرّ، العليم، الخبير، المحصي، الحكيم، الشهيد، السميع، البصير.

---

١. الحديد/٣

٢. هامش مر: قال بعض الفضلاء:

اعلم أنّك إذا تأمّلت صفته تعالى وقطعت ذلك عن الصفات البشريّة وقلعت عزمك عن مفرش الأمور الجسمانيّة، فوصلت إلى الذات من حيث لايدرك، فالتذذت بأن عرفت ما لايدرك، فذلك هو معنى الظاهر، أي هو الظاهر في الأفق الأعلى وعالم الربوبيّة الباطن عن الأفق الأسفل وعالم البشريّة.

وأوّل من جهة أنّه يصدر عنه كلّ موجود إمّا بواسطة أو بغيرها، وأوّل من جهة أنّه أولى بالوجود، وأوّل من جهة أنّ كلّ زمان ينسب إليه، والزمان وما في الزمان منسوبان إليه وإلى إيجاده وإحداثه.

وآخر لأنّ الأشياء إذا نسبت إلى أسبابها ومبادئها وقف عنه المنسوب، وآخر لأنّه الغاية الحقيقيّة في كلّ طلب، وكلّ طالب حقيقيّ يطلبه. «منه قدّس سرّه».

٣. إنشاء الدوائر: ٢٧

وأسماء الأفعال: المبدئ، الوكيل، الباعث، المجيب، الواسع، الحسيب، المقيت، الحفيظ، الخالق، البارئ، المصوّر، الوهّاب، الرزّاق، الفتّاح، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعزّ، المذلّ، الحكيم، العدل، اللطيف، المعيد، المحيي، المميت، الوالي، التوّاب، المنعم، المنتقم، المقسط، الجامع، المغني، المانع، الضارّ، النافع، الهادي، البديع، الرشيد. سبحانه وتعالى، له الأسماء الحسنى، فادعوه بها.[1]

[كمالاته تعالى التامّة أكمل ممّا للممكنات بدرجات لاتتناهى]

«وهاهنا دقيقة هي أنّ الذات المتجرّدة[2] عن الكمالات الزائدة على الذات إذا كان لها في نفسها من الكمالات ما للذات التي حصلت لها الكمالات الزائدة، بل أكثر، فهي أتمّ وأكمل من الذات التي كمالها زائد؛ لافتقارها في ذلك الكمال إلى أمر زائد على الذات، بخلاف الأولى؛ فإنّها غير مفتقرة إلى ما هو خارج عنها؛ إذ كمالها هو نفس ذاتها. فالواجب لذاته لمّا كان له من الكمالات الغير الزائدة ما للمحفوفة بها، بل ولانسبة لكمالات الممكنات الناقصة إلى كمالاته التامّة فهو لامحالة أكمل وأتمّ بدرجات ومراتب لاتتناهى، لايدرك البشر منها إلّا اليسير ولايدركها كما هي إلّا هو، ﴿**لاإلهَ إلّا هُوَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ**﴾[3].

[التخلّق بأخلاقه تعالى يوجب التقرّب إليه]

فيجب على من عرف البارئ تعالى ـ جلّ جلاله ـ بصفات جلاله ونعوت

---

١. مقتبس من: الأعراف/١٨٠

٢. حج: المجرّدة.

٣. آل عمران/٦، ١٨

كماله أن يتخلّق بأخلاقه بقدر الطاقة البشريّة والقوّة الإنسانيّة. فبقدر ما يزيد له وصف من الأوصاف الربوبيّة والأسماء اللاهوتيّة يزيد له قرب إليه ويترقّى درجة إلى المقام الأفضل والجناب الأكمل؛ فإنّ القرب من الواجب لذاته ليس بالمكان؛ لتنزّهه عنها، بل بالصفات والمعاني. فكلّما كانت الصفات الإلهيّة الحاصلة للعبد أكثر كان القرب منه أكثر وأتمّ.

والنفس إذا تكمّلت بالعلوم الحقيقيّة وتطهّرت من الأخلاق الدنيئة وخفّفت العلاقة البدنيّة وداومت على الذكر في الخلوات لم تلبث زماناً إلّا والبارقات الإلهيّة تومض[1] إليها والخطفات الربّانيّة تشرق عليها، فإن دامت على هذا فسيأتيها بعد البرق خرق ثمّ طمس. وهذه الأشياء لايهتدي إليها الفكر الصائب، بل الذكر الدائم وصرفة الهمّة إلى جناب القدس بالكلّيّة. وإذا دامت على هذه الحال انتقشت فيها صورة الوجود كلّه، فيصير كأنّها عقلاً مجرّداً عن المادّة، فبعد خراب البدن يعرج بذاتها إلى الملأ الأعلى والمقام الأسنى، ﴿**ذِلكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ وَاللّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظيمِ**﴾[2].

والنفس الفاضلة الكاملة هي العارفة بالذات والصفات، وحينئذٍ فيكفيها من العمل اليسيرُ، كما حكي أنّ داوودعليه السلام قال: يا ربّ! ما يجمل لمن /٩٢ ب/ عرفك أن يقطع رجاءه منك. فقال له: يا داوود! إنّما يكفي أوليائي اليسيرُ من

---

١. حج (خ ل): توفض؛ هامش حج: من قولهم: «أومض البرق وومض إيماضاً وومضاً وومیضاً إذا لمع لمعاً خفيّاً ولم يعترض. [مجمع البحرين: ٥٦٤/٤]. وفي نسخة: توفض أي أسرع. والأوّل أولى، فتدبّر.

٢. مقتبس من: الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

العمل، مثل كفاية الملح للطعام».[١ و٢]

* * *

١. عوالي اللآلي: ١١٦/٤

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٩٢/٣

مُجلي مرآة المُنجي
في الكلام والحكمتين والتصوّف

الطبعة الأولى
لبنان ـ بيروت
١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

بطاقة تعريفيّة بالكتاب:
عنوان الكتاب: مُجلي مرآة المُنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف
المؤلّف: الشيخ محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحسائيّ (المتوفّى أوائل القرن العاشر الهجريّ)
المحقّق: رضا يحيى پور فارمد
الناشر: جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
وكيل النشر: دار المحجّة البيضاء، لبنان ـ بيروت/ الرويس، تلفاكس: ٠٠٩٦١١٥٥٢٨٤٧
عدد الأجزاء: خمسة مجلّدات
تاريخ النشر: ١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م
عدد صفحات الكتاب: lxiv + ٢١٧٨ صفحة
كمّيّة الطبعة الأولى: ٢٠٠٠ دورة

الناشر:
جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
مؤسّسة علميّة ثقافيّة مستقلّة، مسجّلة رسميّاً في تركيا ـ إسطنبول
تعني بنشر وإحياء تراث علماء الأحساء

الموقع الرسميّ للجمعيّة على شبكة الإنترنت: www.Ibnabijumhur.com
البريد الإلكترونيّ للجمعيّة: Ibnabijumhur@gmail.com

مجلي مرآة المنجي

في الكلام والحكمتين والتصوف

تأليف

الحكيم الإلهي والفقيه المحدث

الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي

(المتوفى أوائل القرن العاشر الهجري)

المجلد الثالث

تحقيق وتصحيح

رضا يحيى پور فارمد

جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي

لإحياء التراث

القسم الثاني: في الأفعال

[وجه البحث عن أفعاله تعالى]

قوله: القسم الثاني في الأفعال، وهي العوارض اللازمة عند اعتبار فيض الموجودات عن الذات المقدّسة.

قال: لمّا فرغ من مباحث التوحيد شرع في مباحث الأفعال؛ لأنّ علم الكلام منقسم في الحقيقة إليهما؛ إذ البحث فيه إمّا عن الذات المقدّسة ولوازمها أو عن أفعالها، والأوّل هو الأوّل والثاني هو الثاني. ويسمّى عند عدليّة المتكلّمين بباب العدل، وهو لغةً الاستواء والتسوية، وفي اصطلاحهم البحث عن العلوم المتعلّقة بأفعاله على وجه العموم.

وعنوَنه هنا بالأفعال؛ لأنّه إنّما لاحظ في بحثه تعقّل الذات تارةً من حيث هي هي وتارةً مع أسمائها الواردة على لسان الشرع، ثمّ لاحظها باعتبار فيض الموجودات عنها وهو عبارة عن أفعالها؛ لأنّه إنّما يشاهد في مرآة العقل الذاتَ وأفعالها، فلهذا جعل الأفعال من العوارض العقليّة اللازمة عند العقل في درجة اعتبار فيض الموجودات وملاحظة صدورها عن الذات إمّا بواسطة أو بغيرها. وعند هذا الاعتبار تنحطّ إلى الكثرات الاعتباريّة عند الملاحظة العقليّة بسبب كثرة الموجودات وظهور الوجود بأطواره ومناسباته وحيثيّاته وجهاته، فكلّها شؤون للذات متعدّدة في نظر العقل المحبوس تحت قيد[1] الكثرة الملاحظة عند

---

١. مر: ــ قيد.

تعدّد الموجودات. وفي الحقيقة هو شأن واحد؛ لأنّك إذا اعتبرت الامتداد الزمانيّ الذي هو مَحتِد التغيّرات وأصل التبدّلات والمحيط بالحوادث الكونيّة وما قارنـه منها وجدت جملة واحدة كلّها شأن واحد من شؤون العلّة الأولى، محيطاً بجميع الشؤون المتعـدّدة. فلاتعـدّد ولاتكثّـر فـي الحقيقـة، بـل هـو راجـع إلـى تلـك الملاحظات عند الانحطاط عن هذه الدرجة.

[إشارة إلى مقامات التوحيد]

أقول: في هذا الكلام إشارة إلـى بـاب التوحيـد، وأشـار[١] فيـه إلـى مقاماتـه المشهورة عند أرباب أهل هذه الطريقة وهي مقام التفرقة ومقـام الجمـع[٢] ومقـام جمع الجمع والجامع للجميع.

فأشار إلى مقام الفرق ـ أعني مقام التفرقة ـ بقوله: «وظهور الوجود بـأطواره»، وفيه يقول بعضهم:

وما الوجـه إلّا واحـداً غيـر أنّه　　　إذا أنت عدّدت المـرايا تعـدّدا[٣]

وأشار إلى مقام الجمع بقوله: «وفي الحقيقـة هـو شـأن واحـد»، وإليـه أشـار بعضهم بقوله[٤]:

---

١. مر: إشارة.

٢. مر، حج: مقام الجمع ومقام التفرقة.

٣. منقول في: شرح فصوص الحكم للكاشانيّ: ٦٨، ٧٧؛ المقدّمات من نـصّ النصـوص: ٣٦٧؛ جامع الأسرار: ٢٠٣؛ نقد النقود: ٦٧٩

٤. هامش مر: ومنه قول بعضهم:

لاتقـل دارهـا بشـرقيّ نجـد　　　كـلّ نجـد للعامريّـة دار

ولهـا منـزل على كلّ مـاء　　　ولهـا بـكلّ دمنـة آثـار

↩

كلّ شيء فيه معنى كلّ شيء فتفطّن واصرف الذهن إليّ
كثرة لاتتناهى عدداً[1] قد طوتها وحدة الواحد طيّ[2]

وكلاهما في طرفَي الإفراط والتفريط وقد نهِي عنهما. فقال بعض الكُمَّل: «إيّاكم والجمع والتفرقة؛ فإنّ الأوّل يورث الزندقة والإلحاد، والثاني يقتضي تعطيل الفاعل المطلق، وعليكم بهما؛ فإنّ جامعهما موحّد حقيقيّ وهو المسمّى بجمع الجمع»[3] وهو التوحيد الحقيقيّ. فهو عبارة عن مشاهدة الحقّ تعالى ـ جلّ جلاله ـ في مظاهره العلويّة والسفليّة بحيث لايحتجب بالظاهر عن المظهر ولابالمظهر عن الظاهر، بل يشاهدهما معاً عيناً من وجه غيراً من وجه، /٩٣ أ/ فإذا حذفت الحدود والقيود كان المشهود واحداً.

وبعبارة أخرى: لايحتجب بالكثرة عن الوحدة ولابالوحدة عن الكثرة ولابالخلق عن الخالق ولابالخالق عن المخلوق، ومثله لايحتجب بالتفرقة عن الجمع ولابالجمع عن التفرقة ولابالإجمال عن التفصيل ولابالتفصيل عن الإجمال، فعليك بهما، فهو جمع الجمع. ومثاله مشاهدة المطلق في المقيّد ومشاهدة المقيّد في المطلق؛ فإنّ المطلق عين المقيّد من وجه وغيره بوجه آخر، وكذا المقيّد عين المطلق بوجه وغيره بوجه، فقس عليه الحقّ والخلق والربّ والمربوب والظاهر والمظهر والجمع والتفرقة.

[يقرب منه ما في ديوان عمر الرافعيّ: ٣٨٥].

١. مر: في عدد.

٢. منسوب إلى الشيخ الأكبر كما في: شرح الفصوص لابن التركة: ٦٣١/٢

٣. منقول عن الشيخ الأكبر كما في: نقد النصوص: ١٤٣؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٦٢، ٣٨٦؛ جامع الأسرار: ١١٧، ٢١٨، ٢٩٦

[صعوبة الوصول إلى التوحيد الحقيقيّ]

ومن صعوبة مثل هذا التوجيه[١] قال الشيخ الشبليّ رحمه الله: «من أجاب عن التوحيد بعبارة فهو ملحد، ومن أشار إليه بإشارة فهو زنديق، ومن أومى إليه فهو عابد وثَن، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن سكت عنه[٢] فهو جاهل، ومن وهم أنّه واصل فليس له حاصل، ومن ظنّ أنّه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد»[٣].

«فكلّ ما ميّزتموه بعقولكم في أتمّ معانيكم فهو مصروف ومردود إليكم؛ لأنّه محدَث مصنوع مثلكم»[٤]. وفيه إشارة إلى رفع الاثنينيّة وإثبات الوحدة الصرفة[٥] والوجود الواحد الحقّ بمقتضى الفناء فيه عنه والبقاء به.

وما أحسن قول عبد اللّه الأنصاريّ:

ما وحّد الواحد من واحد إذ كلّ من وحّده جاحد

---

١. حج (خ ل): التوحيد.
٢. هامش تش: أي وقف عن السير في اللّه؛ لأنّه لايتناهى.
٣. جامع الأسرار: ٧٢؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٤٨
٤. عن أبي جعفر محمّدٍ الباقر عليه السلام في بحار الأنوار: ٢٩٢/٦٦؛ إرشاد القلوب: ١٧١
٥. هامش حج: لأنّ الظاهر والمظهر في غير الحقّ ـ تعالى شأنه ـ متغايران ولايكون تقوّم أحدهما بالآخر. وفي شأن الحقّ ـ تعالى شأنه ـ المظهر من حيث هو مظهر أيضاً قائم بالظاهر ـ جلّت عظمته ـ فتدبّر تعرف أنّ ظهور المظهر شأن من شؤونه تعالى وظهوره فيه أيضاً شأن آخر له تعالى. وفي المحسوسات مثلاً:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدناً
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

[منسوب إلى الحلّاج كما في الأقطاب القطبيّة: ١١٢؛ شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٤٣٦؛ شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٨٨/١، ١٢٦؛ شرح فصوص الحكم للخواجه محمّد پارسا: ٧٤].

توحيد من ينطق عن نعته عارية أبطلها الواحد
توحيده إيّاه توحيده ونعت من ينعته لاحد[١]

[وصف الكامل في التوحيد]

فالكامل هو الذي شاهد المظهر ويشاهد الظاهر ويشاهدهما معاً من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر؛ لأنّ كلّ ظاهر في مظهر يغاير المظهر من وجه أو وجوه إلّا الحقّ؛ فإنّ له أن يكون عين الظاهر وعين المظهر، «ظهر فبطن وبطن فظهر ودان ولم يُدَن»[٢]. «كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل وكلّ باطن غيره غير ظاهر وكلّ ظاهر غيره غير باطن»[٣]، فهو الظاهر في عين باطنيّته والباطن في عين ظاهريّته والأوّل في عين آخريّته والآخر في عين أوّليّته، وليس في الخارج غيره، ﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**﴾[٤]:

ظهرت فلم تخفي على أحد إلّا على أكمه لايعرف القمرا
لكن بطنت بما اختفيت محتجباً فكيف يعرف من بالعرف استترا؟[٥]

[مراتب التوحيد]

فتصير المراتب ثلاثة:

---

١. منازل السائرين: ١٤٤
٢. مرويّ عن عليّ عليه السلام في: بحار الأنوار: ٣١٦/٧٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٠/١٠؛ نهج البلاغة: ٣٠٩
٣. مرويّ عن عليّ عليه السلام في: بحار الأنوار: ٣٠٨/٤، ٣٠٦/٧٤؛ أعلام الدين: ٦٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٥٣/٥؛ نهج البلاغة: ٩٦؛ غرر الحكم: ٨٢
٤. الحديد/٣
٥. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٤٨؛ جامع الأسرار: ١٦٥؛ نقد النقود: ٦٦٦

الأولى: رؤية الخلق ظاهراً والحقّ باطناً، ويكون الحقّ مرآةً للخلق؛ لاحتجاب المرآة بالصورة الظاهرة احتجابَ المطلق بالمقيّد. ومُشاهد هذه المرتبة يسمّى ذو العقل.

الثانية: رؤية الحقّ ظاهراً والخلق باطناً، فيكون الخلق مرآةً للحقّ؛ لظهور الحقّ واختفاء الخلق فيه اختفاءَ المرآة بالصورة. ومُشاهد هذه المرتبة يسمّى ذو العين.

الثالثة: رؤية الحقّ في الخلق والخلق في الحقّ بحيث لايحتجب أحدهما عن الآخر، بل يرى الوجود الواحد بعينه حقّاً من وجه وخلقاً من وجه. ولايحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الأحديّ، ولاتزاحم[١] في شهوده كثرةُ مظاهر أحديّة الذات التي تتجلّى فيها، ولايحتجب بأحديّة وجه الحقّ عن شهود الكثرة الخلقيّة، ولاتزاحم في شهوده أحديّةَ الذات المتجلّية بالمجالي[٢] كثرتُها. /٩٣ ب/ ومُشاهد هذه المرتبة يسمّى ذو العقل والعين معاً.

وإلى المراتب الثلاث أشار ابن الأعرابيّ بقوله:

ففي الخلق عين الحقّ إن كنت ذا عين وفي الحقّ عين الخلق إن كنت ذا عقل
وإن كنت ذا عقل وعين فما ترى سوى عين شيء واحد فيه بالشكل[٣]

وهذا هو التوحيد الجمعيّ الحقيقيّ، ومن هذا قيل: «العالم غيب لم يظهر قطّ،

---

١. حج: يزاحمه.
٢. هامش حج: وفي نسخه لايكون هذه العبارة من قوله: «ولايحتجب» إلى قوله: «بالمجالي»، وفي نسخه أخرى قد ضرب من هنا إلى هاهنا، فتدبّر في العبارة.
٣. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٦٠؛ جامع الأسرار: ١١٣

والحقّ تعالى هو الظاهر ما غاب قطّ»[1]، ﴿**أَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ**﴾[2]؛ فإنّ الذات والوجود بمعنى واحد وكذلك الاسم والصفة، والكلّ عين واحدة من غير مغايرة بينهما.

العين واحدة والحكم مختلف   وذاك سرّ لأهل العلم ينكشف[3]

[هلاكة الممكنات لايتوقّف على زمان ولامكان]

و﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ**﴾[4]، وليس الهلاك موقوفاً على زمان أو مكان، بل هو واقع أزلاً وأبداً كالأمواج بالنسبة إلى البحر؛ فإنّها هالكة بالذات فانية بالحقيقة وإن كانت لها صور وتعيّن في النظر:

البحر بحر على ما كان في قدم   إنّ الحوادث أمواج وأنهار
لايحجبنّك أمواج[5] تشاكلها   عمّن تشكّل فيها فهي أستار[6]

. . .

فالباقى باق لم يزل   والفانى فان لم يزل[7]

---

١. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٦١
٢. البقرة/١١٥
٣. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٥٧، ٤١٠؛ جامع الأسرار: ٧٥
٤. القصص/٨٨
٥. مر، حج: (خ ل): أشكال.
٦. منقول إمّا عن الشيخ الأكبر كما في: نقد النقود: ٦٦٩، أو عن الشيخ مؤيّد الدين الجنديّ كما في: نقد النصوص: ٦٧
٧. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٣٤؛ جامع الأسرار: ٢٠٩؛ نقد النقود: ٦٦٨؛ شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٦٥٨؛ شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٣٠٦/١

...

توهّمت قدماً أنّ ليلى تبرقعت　　وأنّ حجاباً دونها يمنع اللثما
فلاحت، فلا واللّه ما كان حجبها　　ولكنّ طرفى كان فى حسنها أعمى[١]

[تعدّد الممكنات لايستلزم تكثّراً في حقيقته]

قال: لأنّ جميع الموجودات الفائضة عن ذلك الوجود الحقيقيّ كلّها مرايا ظهوراته وتطوّراته بأطواره من غير استلزام لتعدّد فيه أو تكثّر في حقيقته. واعتبر ذلك بصورة واحدة قابلتها مرايا متعدّدة، أليس تظهر صورها في تلك المرايا المتعدّدة المظاهر المتعدّدة؟ فهل يوجب ذلك تعدّداً في تلك الصورة أو تكثّراً في وحدتها الذاتيّة؟ اجعل ذلك تأنيساً لك تكسر به صولة نبو طبعك في بادئ الحال حتّى يأتيك الحقّ على جهة الإشراق، ثمّ الحظ ذلك؛ فإنّه سرّ يلمع.

أقول: ما أشبه هذا المثال بقول الجنيدﷺ في هذا المعنى: «لون الماء لون إنائه»[٢]؛ فإنّك متى تدبّرت هذا الكلام مع المثال المذكور وجدت بينهما غاية التطابق؛ فإنّ كثرة المظاهر والمجالي لاتوجب كثرة الظاهر والمتجلّي[٣]، وبظهوره وتجلّيه تختلف أحواله باختلاف المرايا والمجالي التي وقع بها التجلّي والظهور، وفي الحقيقة لاشيء إلّا الظاهر والمتجلّي[٤]؛ لأنّها فيه ومنه وبه وله، فهي هو وهي

---

١. منقول في: نقد النصوص: ٦٦؛ جامع الأسرار: ١٦٦
٢. الفتوحات المكّيّة: ٢٨٥/١، ٧٤٠، ٣١٦/٢، ٥٩٧، ٦٦٢، ١٢٨/٣، ١٦١؛ فصوص الحكم: ٢٢٥، ٢٢٦
٣. حج: المنجلي (وكذا ما يليه).
٤. هامش حج: المثال في المحسوسات:
←

غيره. فتدبّر ترشد وتفطّن تهتدي وتعرّف تعرف.

[أقوال في محلّ الصور المرئيّة في المرآة]

«ثمّ اعلم أنّ المرايا جمع المرآة، والمرآة كلّ جسم صيقل تظهر عند مقابلته الأشباح الروحانيّة. وأهل التحقيق يقولون: إنّ هذه الصور ليست في المرآة؛ لأنّها لو كانت في المرآة لوجب أن لاتختلف رؤيتنا لها بحسب اختلاف مواضع نظرنا إليها؛ فإنّ الهيئات الثابتة في الشيء لاتختلف باختلاف الناظر إليها.

ولأنّه[1] إذا كان بين سطح المرآة وبين وجهنا ذراع ولمسناها بإصبعنا وجدنا بين رأس الإصبع الظاهر في المرآة وبين الوجه الظاهر فيها مسافة، ولايفي بها عمق المرآة، فصور المرايا ليست فيها.

وأيضاً هذه الصور لايجوز أن تكون في /٩٤ أ/ البصر ولاحاصلة بالانعكاس عن المرآة، فقد أبطلنا المذهبين.

ولا هي في الهواء؛ لأنّه شفّاف.

ولو كانت في نفس المرآة لكانت في سطحها الظاهر؛ لأنّه هو المصقول وكانت تكوّن فيه كالسواد والبياض وسائر الخواصّ[2] المحسوسة، وحينئذٍ وجب أن لايختلف ظهورها بالمقابلة وغيرها، وليس كذا.

رقّ الزجاج ورقّت الخمر ... فتشابها وتشابه الأمر

فكأنّه خمر ولاقدح ... وكأنّه قدح ولاخمر

[ديوان الصاحب ابن عبّاد: ١١٨].

١. تعليل ثان للمدّعى.

٢. حج (خ لً): الأعراض.

ولايجوز أن يكون ما نراه[1] نفس ذلك الشيء نراه بطريق آخر؛ فإنّا قد نرى مثال الشيء أصغر من الشيء بكثير مع تمام هيئته وجميع أعضائه مع توجّهها إلى خلاف جهة ذلك الشيء.

[الصور المرآتيّة ثابتة في عالم المثال]

فالصور والأشباح الظاهرة في جميع المرايا ليست في المرايا ولا في جسم من الأجسام أصلاً، بل تلك الصور صور شبحيّة مثاليّة وهذه المرايا مظاهرها، وتلك الصور الشبحيّة ثابتة في عالم المثال»[2]؛ «فإنّ المحسوسات بالحواسّ الخمسة من الأجسام والأعراض ثابتة في عالم المُثل المعلّقة قائمة بذاتها، لاتحتاج إلى سبب آخر غير ذاتها. بل كلّ ما في عالمنا هذا من الأفلاك والكواكب والعناصر والمدرَكات والمركّبات والحركات[3] وسائر الأعراض موجود في العالم المثاليّ، إلّا أنّها فيه ألطف وأحسن وأشرف وأفضل ممّا في عالمنا هذا؛ لقربها من المبدأ الأوّل.

[وصف عالم المثال]

ويجب أن تعلم[4] أنّ العالم المثاليّ عالم عظيم شديد الفُسحة لاضيق فيه؛ لأنّ الضيق إنّما يكون في الأمكنة والأبعاد الهيولانيّة، والصور هناك قائمة بنفسها لاتحتاج إلى مادّة، فلاتحتاج إلى مكان؛ لأنّ المكان إنّما يحتاج إليه ذو المادّة،

---

١. مر: تراه (وكذا ما يليه).
٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٩١/٢
٣. حج: والحركات والمركّبات.
٤. مر: أن يعلم.

فلايزاحم على مادّة ولامكان ولامحلّ. وأصل هذا العالم المثاليّ متناه من حيث احتياجه إلى العلل العقليّة والمبادئ الفعّالة التي يجب انتهاء[1] جميعها إلى المبدأ الأوّل؛ لبطلان التسلسل، لكنّه يحذو حذوَ العالم الحسّيّ. فكما أنّ للعالم الحسّيّ أفلاك دائمة الحركة وعناصر ومركّبات قابلة لآثارها دائماً بالاستعدادات التي لها منها بسببها يقبل الفيض دائماً من المفارق، كذلك العالم المثاليّ أفلاكه دائماً في الحركة وأشباحه العنصريّة وصورها التركيبيّة دائماً تقبل من آثار الحركات المثاليّة وإشراقات العوالم العقليّة؛ لمناسبتها للأشباح المجرّدة في التجرّد عن المادّة. فتقبل الإشراقات العقليّة وتحصل بسببها أنواع الصور الشبحيّة المختلفة من المعادن والنبات والحيوان والإنسان بسبب تلك المناسبات إلى غير النهاية على طبقات شتّى، فلاتتناهى أشخاص هذا العالم المثاليّ.

[أشباح العقول كلّها في عالم المثال]

وفي هذا العالم العظيم أشباح كثيرة للعلّة الأولى وللعقل الأوّل على غاية ما يكون من الكمال والتمام والحسن والبهاء، وكذا لباقي العقول لكلّ واحد أشباح كثيرة، /٩٤ ب/ وتلك هي المظاهر التي يظهرون فيها في هذا العالم بحسب وجود العلل المقتضية لظهورهم.

[جواز التشكّل على الصور الشبحيّة]

ولمّا كان هذه الصور الشبحيّة في غاية اللطف ولامكان لها ولامحلّ، جاز التشكّل عليها في ذاتها للطفها. وقد تشاهد أحياناً وتغيب وتحضر بصورة أخرى

---

١. حج (خ ل): أن ينتهي.

كالبرق الخاطف، فيتوهّم الرائـي أنّهـا انقلبـت، ولـيس كـذلك. ومنهـا المثـالات المدرَكة في النوم، بل وقد تـدرَك فـي اليقظـة للمرتاضـين وأهـل المكاشـفات، ويكون حكمها حكم الصور المرئيّة الظاهرة في المرايا والتخيّـل، ويظهـر للنـائم بحسب أوصافه وأخلاقه.

[طبقات عالم المثال]

وهذا العالم المثاليّ له طبقات كثيرة لايحصيها إلّا البارئ تعالى، وكلّ طبقة منـه فيها أشخاص غير متناهية. وهذه الطبقات منها نوريّـة ملـذّة هـي طبقـات الجنـان، بعضها أشرف وأفضل وأنور وبعضها دون ذلـك، ومنهـا طبقـات مظلمـة موحشـة مؤلمة هي طبقات الجحيم، متفاوتـة أيضـاً فـي شـدّة الظلمـة والوحشـة. فالطبقـة الفاضلة متاخمة[1] لعالم العقل فهي في أفقه، والطبقة السافلة متاخمـة لعـالم الحـسّ فهي في أفقه، وباقي الطبقات التي لاتحصى كثرتها محصورة بين هـاتين الطبقتـين، وكلّ طبقة منها يسكنها قوم من الملائكة والجنّ والشياطين لايتناهى عددهم. فـإذا ارتقى السالك إلى هذه الطبقات فكلّما ارتقى إلى طبقة أعلى وجدها أعلـى وأكثـر روحانيّة ونورانيّة وأحسن صوراً وأعظم لذّة وأكمل من الطبقة التي دونها.

[عجائب عالم المثال]

وهذا العالم لاتتناهى عجائبه ولايمكن إدراك غرائبه في هذا العالم الظلمـانيّ، بل لايحيط بحقائقه إلّا اللّه تعالى ومقرّبي حضرته. هكذا قال مشايخ أهل الذوق ممّن شاهده ووصل إليه بكثرة الرياضات والمجاهدات وخلع نواسـيت الأبـدان.

---

١. حج: متأخّرة (وكذا ما يليه).

وأفلاطون ومن قبله كسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم، بل وجميع الأنبياء وأرباب الكشف يرون وجود هذا العالم ويقولون: إنّ في الموجودات عالماً مقداريّاً غير هذا العالم الحسّيّ وغير العالم العقليّ والنفسيّ، فيه مُدُن لاتحصى، من جملة ذلك ما سمّاه الشارع جابُلقا وجابُرصا وهما مدينتان من مدائنه، لكلّ واحدة منهما ألف باب، لايحصى ما فيها من الخلائق إلّا اللّه تعالى.

[النهي عن إنكار عالم المثال]

فجميع الأفاضل من الأنبياء والحكماء يقرّون بوجود هذا العالم، فينبغي للعاقل أن لايتبادر إلى إنكار ذلك، فيكذّب هؤلاء من غير برهان[1]. بل وجميع الأقوياء من السالكين يرونه في أثناء سلوكهم ولهم فيه مآرب وأغراض من إظهار العجائب والخوارق من الكرامات والمعجزات. بل الماهر من الكاهن والسحَرة وأرباب العلوم الرياضيّة والروحانيّة قد يشاهدونه ويظهرون منه /٩٥ أ/ صوراً وعجائب وغرائب من الحيوان والنبات والفواكه والثمار بمظاهر وطلسمات يصنعونها، فإن كذّبتَهم بالحجّة كذّبوك بالمشاهدة. فإن سلكت وبلغت وتلطّفت بالأمور الروحانيّة وأمعنت في النظر في الكتب الحِكميّة ربّما تفهم هذه المعاني وتقف على المقصود منها».[2]

---

١. هامش حج: في الجملة وجود عالم المثال ممّا لاينبغي الارتياب فيه، وورد في الأحاديث مؤيّدات كثيرة، ولاأعرف من أنكره من العلماء المحقّقين والظاهريّين المشهورين، بل لايجوز إنكاره؛ لابتناء أكثر الأحاديث المرويّة في الأمور الحادثة بعد الموت في البرازخ، بل عالم المثال عين البرزخ، فتدبّر وتتبّع وافهم.

٢. نفس المصدر: ٤٦٠/٣

[عدم تناهي الفيض العقليّ]

«وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الفيض العقليّ والعطاء القدسيّ غير متناهٍ؛ فإنّ الرحمة الإلهيّة عامّة الفيض غير مقتصرة ولامختصّة بعالم دون عالم، بل مهما حصلت الاستعدادات الخاصّة حصل الفيض العقليّ والحسّي. وإذا كان العالم الحسّيّ مع نقصه وخسّته يفاض عليه دائماً فلأن تكون طبقات العالم المثاليّة والروحانيّة التي هي أشرف وأتمّ وأكمل أولى بقبول الفيض الجديد العقليّ والمثاليّ؛ فإنّ النفوس المثاليّة حاصلة فيه متعلّقة بأجرامه المثاليّة على وجه أتمّ وأكمل من تعلّقها بأجرام العالم الحسّيّ، فلاتستبعد قبولها للفيض الجديد العقليّ. ثمّ استكمالها بسبب تلك الأجسام المثاليّة حتّى ينتهي إلى الغاية القصوى في ذلك بحسب استعدادها. فالمجرّدات المتعلّقة في كلّ طبقة من طبقات عالم المثال تكون دائماً في الاستكمال والترقّي حتّى تدخل بعد الأزمان المتطاولة والمُدَد المتباعدة في عالم العقل المحض.

[الأفلاك مظاهر لأشباح عالم المثال]

ولمّا كانت الأفلاك لصفائها ولطافتها وشفيفها وصقالتها كثيرة العدد لكثرة مبادئها يصلح أن تكون مظاهر لأشباح عالم المثال، فلايظهر المثال في الأجرام الكثيفة، بل الأجرام الفلكيّة مظاهر النفوس الناطقة المتوسّطة ومرايا تظهر بسببها في بعض طبقات عالم المثال، ويحضر عندها حينئذٍ جميع اللذّات والراحات وأنواع الفرح والمَسَرّات، وهذا الظهور يشبه ظهور الأشياء المقابلة في المرايا الصقيلة.

[شرف العالم بقربه إلى البارئ تعالى]

وكلّما كان العالم أقرب إلى البارئ كان أعظم وأجلّ قدراً وأكثر عجائب وأتمّ

غرائب، وكلّما بعُد كان بالعكس. فأشرف الموجودات هو العلّة الأولى، ثمّ العقول والنفوس، وأخسّ الموجودات هو عالمنا هذا الذي نحن أسراء فيه بقيود الهيولى وسلاسل القُوى وأغلال الحواسّ، خلّصنا اللّهﷻ منه إلى العالم العقليّ والصقع اللاهوتيّ، بمنّه وكرمه.

[أخبار في كثرة العوالم وعظمتها]

والذي يدلّك[١] على كثرة العوالم وعظمها ما يروي أنّ بني آدم بقدر عُشر الجنّ، والجنّ والإنس بقدر عُشر حيوان البَرّ، والجميع بقدر عُشر الطيور، وكلّهم بقدر عُشر حيوانات البحر، وكلّهم عُشر ملائكة الأرض الموكّلين بها، وكلّ هؤلاء عُشر ملائكة سماء الدنيا، وكلّ هؤلاء قدر عُشر ملائكة السماء الثانية، وعلى هذا الترتيب إلى السماء السابعة.

ثمّ الكلّ في مقابلة ملائكة الكرسيّ شيء يسير، ثمّ الجميع عُشر ملائكة السرادِق الواحد من سرادقات[٢] العرش التي عددها ستّمئة ألف سرادقات، طول كلّ سرادق وعرضه وسمكه إذا قوبلت بجميع السماوات والأرضين وما فيهما وما بينهما كانت شيئاً يسيراً حقيراً، /٩٥ ب/ وما فيه موضع قدم إلّا وفيه ملك ساجد أو راكع أو قائم أو قاعد لهم [زَجل][٣] بالتسبيح والتقديس، وكلّ هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر لايعلم عددهم إلّا

---

١. حج (خ ل): يدلّ.
٢. هامش حج: يشبه أن يكون السرادقات الواردة في الأحاديث الشريفة من عالم المثال؛ لأنّه في مرتبة فوق الفلك الأعلى، فتدبّر.
٣. تش، مر، حج: رجل.

اللّه تعالى[١ و٢]، وهذا ينبّهك على أنّ الأمر عظيم والشأن جسيم.

وقال صلى الله عليه وآله: «أطّتِ السماء وحقّ لها أن تَئِطّ، ليس فيها موضع قدم إلّا وفيه ملك راكع أو ساجد»[٣].

ورأى صلى الله عليه وآله ليلة المعراج ملائكة في موضع يمشي بعضهم تجاه بعض. فسأل جبرئيلَ: إلى أين يذهبون؟ فقال: لاأدري غير أنّ اللّه سبحانه وتعالى يخلق في كلّ أربعمئة ألف سنة كوكباً واحداً.[٤]

وهذه كلّها إشارات ورموزات تدلّ على أنّ الأمر عجيب والشأن غريب. فيجب على العاقل اللبيب أن يجدّ في السعي لتحصيل كمالاته العلميّة والعمليّة حتّى يستعدّ للرحلة والانتقال من هذا العالم المادّيّ الضيّق الكثير الآلام والمصائب والأحزان إلى العالم الكريم العظيم والصقع[٥] الشريف الفسيح الذي

---

١. بحار الأنوار: ٣١٨/٥٤، ٣٤١/٥٦

٢. هامش حج: في أنّ بني آدم عُشر الجنّ وهما بقدر عُشر حيوان البرّ والجميع بقدر عُشر الطيور وكلّهم بقدر عُشر حيوان البحر: «يا من في البحار عجائبه» [بحار الأنوار: ٣٩١/٩١؛ البلد الأمين: ٤٠٧؛ المصباح للكفعميّ: ٢٥٤]، جلّت قدرته تعالى.

٣. بحار الأنوار: ٢٠١/٥٦، ٢١٢، ٣٠٦/٧٩؛ عوالي اللآلي: ١٠٧/٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٩٤/١. وفي بحار الأنوار: ١٠٧/٥٥، ١٩٩/٥٦: «ما فيها موضع أربع أصابع إلّا وفيه ملك واضع جبهته ساجداً للّه».

٤. روي أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله حين عرج به رأى الملائكة في موضعٍ بمنزلة سوق بعضهم يمشي تجاه بعض. فسأل رسول اللّه صلى الله عليه وآله: أنّهم إلى أين يذهبون؟ فقال جبرئيل عليه السلام: لاأدري إلّا أنّي أراهم منذ خلقتُ ولاأرى واحداً منهم قد رأيته قبل ذلك. ثمّ سألوا واحداً منهم وقيل له: منذ كم خلقت؟ فقال: لاأدري غير أنّ اللّه تعالى يخلق كوكباً في كلّ أربعمئة ألف سنة، فخلق مثل ذلك الكواكب منذ خلقني أربعمئة ألف كوكب (بحار الأنوار: ٢٠٦/٥٦).

٥. حج: الصنع.

لانهاية لفرحه وسروره ولاغاية للذاته وحُبوره من غيـر تكاسـل ولاتغافـل؛ فـإنّ الوقت سيف قاطع؛ فإنّ الأيّام تمضي ولاتعود والعمر يذهب ولايـؤوب»[1]، واللّـه الموفّق لأفضل الأمور وهو يهدي السبيل.

* * *

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٩٥/٣

[انقسام مطلق الفعل إلى خمسة أقسام]

قوله: ويحكم العقل بانقسام مطلق الفعل إلى حسن[1] ـ هو الواجب والندب والمكروه والمباح ـ وقبيح[2].

قال: حصر الفعل المطلق حصراً عقليّاً في خمسة أقسام ولم يتعرّض لتعريفه وتصوّر مفهومه بتعريف حدّيّ ولارسميّ؛ نظراً إلى أنّه من المفهومات الضروريّة، فلايحتاج إلى الكسب، ولهذا أنّ جميع التعريفات الواردة ممّن عرّفه ادعاءَ أنّه من الأمور الكسبيّة كلّها دوريّة.

[التعاريف المنقولة للفعل]

أقول: وذلك لأنّ المنقول من تعاريفه ثلاثة:

الأوّل: لبعض الحكماء وهو أنّه مبدأ التغيّر في آخر.

الثاني: لبعض المعتزلة أنّه ما وجد[3] بعد أن كان مقدوراً.

الثالث: أنّه صَرف الشيء من الإمكان إلى الوجوب.

[وجه كون هذه التعاريف دوريّة]

و[4] كلّها دوريّة.

---

١. حج: خمس.
٢. حج: القبيح.
٣. مر، حج: يوجد.
٤. حج: + هذه.

أمّا الأوّل فلأخذه فيه التغيّر، وهو إنّما يفهم بعد فهم الفعل المطلق؛ لأنّ التغيّر فعل خاصّ، فتعريفه به تعريف الشيء بما لايفهم إلّا بعد فهمه.

وأمّا الثاني فلأنّ «وجَد» بمعنى «فعَل»؛ لأنّه على صيغته، فيتوقّف فهمه أيضاً على فهم الفعل.

وأمّا الثالث فلأنّ الصرف فعل أيضاً، فتتوقّف معرفته على معرفة مطلق الفعل.

فبالجملة صار مفهوم الفعل أحد أجزاء هذه التعريفات، فيجب أن تكون معرفته سابقةً عليها؛ لوجوب سبق الجزء على الكلّ، فلايصحّ تعريفه بواحد منها؛ لوجوب سبقها عليه حينئذٍ وذلك عين الدور.

[وجه حصر الفعل في خمسة أقسام]

قال: ووجه الحصر أنّ العقل عند حدوث الفعل إمّا أن يصفه بوصف زائد على حدوثه أو لايصفه بغير الحدوث. والثاني حركات غير القاصد، والأوّل لايخلو ذلك الوصف إمّا جزم العقل بالنفرة منه وهو القبيح، وإلّا فهو الحسن. ثمّ الحسن إن رجّح في جانب الفعل إلى حدّ يمنع العقل من تركه فهو الواجب، /٩٦ أ/ وإلّا فندب، وإن كان راجح الترك رجحاناً لايصل إلى المنع من فعله حتّى ينفّر العقل منه فمكروه، وإن تساوى طرفَي الفعل والترك فمباح.

فالقبيح ما كان على حدّ ينفّر العقل منه بحيث يذمّ فاعله، والحسن ما ليس كذلك. فالواجب منه ما يحكم العقل بوجوب المدح لفاعله والذمّ لتاركه. والمكروه ما لايستحقّ الذمّ بفعله ويستحقّ المدح بتركه. والندب ما يستحقّ المدح بفعله ولاذمّ في تركه. والمباح ما لايستحقّ بفعله ولابتركه مدحاً ولاذمّاً.

[انطباق هذا التقسيم على تقسيم القضايا الثلاثة العقليّة]

أقول: هذا التقسيم منطبق على تقسيم القضايا الثلاثة العقليّة، أعني الوجوب والإمكان والامتناع؛ فإنّ الواجب لمّا كان راجح الفعل ممنوع من تركه كان نظير الواجب لذاته الذي هو راجح الوجود غير جائز العدم. والحرام لمّا كان راجح الترك غير جائز فعله كان كالممتنع الذي هو راجح العدم ولايصحّ وجوده. والمندوب لمّا كان راجح الفعل مع جواز الترك كان كالممكن الواجب بعلّته مع جواز العدم عليه باعتبار ذاته. والمكروه لمّا كان راجح الترك مع جواز الفعل كان كالممتنع بغيره؛ فإنّه راجح العدم مع جواز الوجود باعتبار ذاته. والمباح لمّا كان متساوي طرفَي الفعل والترك من غير ترجيح لأحدهما كان كالممكن الصرف الذي لم تلاحظ معه علّة الوجود ولاعلّة العدم.

❋ ❋ ❋

[إدراك الحسن والقبح باعتبارات ثلاثة]

قوله: وهما باعتبار الملائمة للطبع والمنافاة له والنقص والكمال لاكلام في إدراك العقل لهما، وباعتبار استحقاق المدح والذمّ وقع النزاع[1] في تحقّقهما به.

[مدرِك الحسن والقبح بالاعتبارين الأوّلين هو العقل]

قال: لاريب أنّ الحسن والقبح قد استعملا لما يلائم الطبع ولما ينافيه، فيقال للأوّل حسن وللثاني قبيح. ويقالان باعتبار النقص والكمال، فما هو كمال يقال له حسن وما هو نقص يقال له قبيح.

فمِن الأوّل قولهم: هذا طعم حسن وطعم قبيح وصورة حسنة وصورة قبيحة باعتبار ملائمة الطبع ومنافرته. ومن الثاني قولهم: العلم حسن والجهل قبيح. ومدرِك هذا الحسن والقبح في الموضعين هو العقل عند الكلّ بلامرية.

[نزاع في مدرِك الحسن والقبح بالاعتبار الثالث]

وأمّا قولهما باعتبار استحقاق المدح والذمّ فيقال: الحسن ما يستحقّ فاعله المدح، والقبيح ما استحقّ فاعله الذمّ، فهل هو مدرَك بالعقل؟ ذلك موضع النزاع.

وأكثر العقلاء على ثبوتهما به بذلك المعنى، وخالفت الأشاعرة فيه وقالوا:

---

١. مو: الخلاف.

لاحكم للعقل في ثبوتهما به بذلك المعنى، بل إنّما الحاكم بذلك الشرع، فما مدح فاعلَه الشرعُ فحسن وما ذمّه فقبيح.

[مذهب العدليّة في مدرِك الحسن والقبح]

وهذا الأصل هو مبنى قواعد العدليّة ومخالفيهم؛ إذ مع تحقّق ثبوت الحسن والقبح عقلاً يمكن للعقل المجال في البحث عن إثباتهما ونفيهما باعتبار حسن المدح والذمّ عنده على تقدير وقوعهما من الفاعل المختار. ولهذا أسندوا القبائح إلى مباشرها القريب ونفوا جميع القبائح عن الحكيم تعالى؛ نظراً إلى حكمته، باعتبار أنّ وقوع القبيح مستلزم للذمّ عند العقل المنزّه جناب الحقّ تعالى عنه المقدّس عن النقائص. وأثبتوا بذلك جميع الواجبات العقليّة على اللّه تعالى وعلى غيره، نظراً إلى أنّ العقل يقسّم الحسن عنده إلى ما ينتهي إلى الرجحان في جانب العقل إلى أن ينتهي إلى المنع من الترك، فقالوا بوجوب التكليف وجميع فروعه على اللّه تعالى /٩٦ ب/ وأوجبوا على العاقل شكر المنعم والنظر في الأمور العقليّة، وقالوا: إنّه مكلّف بهما وإن لم يرد الشرع بذلك، ولهذا سمّوهم العدليّة.

[مذهب الأشاعرة في مدرِك الحسن والقبح]

وأمّا الأشعريّ فلمّا لم يقل بثبوتهما عقلاً لم يثبت شيئاً من ذلك عنده، بل قالوا: إنّ اللّه تعالى أخبر في الشرع بجميع ذلك. فكلّ قبيح وحسن إنّما يعلم بإعلامه ولولاه لما كان للعقل علم بشيء منهما. فلايقبح من اللّه شيء ولايجب عليه شيء وكلّ ما سواه صادر عنه بناءً على ما أصّلوه. وهذا تحقيق أصل مذهب الفريقين في باب الأفعال ولكلّ من الفريقين دلائل مذكورة في مواضعها.

* * *

[تنبيهات على ثبوت الحسن والقبح العقليّين]

قوله: والحقّ ذلك للحكم الضروريّ بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ عند كلّ عاقل. وكذا من خيِّر بينهما مع استواء المنفعة والمضرّة بهما بالنسبة إليه.

[الحكم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ ضروريّ]

قال: لمّا كان مذهب المصنّف القول بثبوت الحسن والقبح عقلاً أشار إلى الاستدلال عليه على سبيل التنبيه؛ إذ هذا الحكم ممّا يدّعي فيه أهل التحقيق الضرورةَ، ولهذا صدّر البحث بادّعائها كما هو مذهب أبي الحسين البصريّ ومتابعيه من المحقّقين؛ إذ لايشكّ عاقل أنّ الصدق المشتمل على النفع حسن في نفسه، والكذب المشتمل على الضرر قبيح في نفسه، سواء لاحظ الشرع أو لا؛ فإنّ العاقل متى عرض ذلك على نفسه وفرض نفسه خالياً عن الشرع جزم به من غير أن يخالجه شكّ فيه ولايعبأ بمن أنكر الضرورة هنا؛ إذ هو مكابرة لمقتضى عقله، فلايلتفت إليه.

[ميل العاقل المخيَّر إلى الصدق]

ولهذا أنّ العاقل متى خيِّر بين الصدق والكذب عند إخباره واستوت منفعته ومضرّته باعتبار وقوع أيّهما منه، يميل إلى الصدق ويختاره، وما ذاك إلّا لعلمه بما فيه من الحسن الذاتيّ وبما في الكذب من القبح الذاتيّ.

[سبب تغيّر حسن الصدق وقبح الكذب]

وإنّما يتغيّران بعوارض تعوق العقل عن اتّباعهما لا عن العلم بهما، فقد نختار الكذب ونترك الصدق[١] إمّا لاشتمال الأوّل على مصلحة أو منفعة عاجلة واشتمال الثاني على مضرّة عاجلة أو حصول منفعة، فنميل[٢] بحسب الطبيعة إلى مخالفة العقل؛ طلباً لتلك الفائدة وترجيحاً لها، لالتغيّر في الصدق والكذب عن الحسن والقبح الذاتيّين لهما، وذلك بيّن تشهد به العقول السليمة عن آفة الألفة والمحبّة والتقليد.

[اختلاف الضروريّات في الظهور عند العقل]

فإن قلت: إنّا نجد التفرقة بين الحكم بحسن الصدق وقبح الكذب وبين الحكم بامتناع اجتماع النقيضين وكون الكلّ أعظم من الجزء، ولو كان الكلّ ضروريّاً لم يتحقّق ذلك التفاوت؛ **قلت**: لايجب تساوي الضروريّات في الظهور عند العقل؛ لجواز اختلافها بسبب اختلافها في مبادئها، أعني تصوّراتها التي هي مبادئ الحكم بها؛ إذ قد تكون مبادئ بعض ضروريّاً فلايقع الاشتباه فيه، ويكون بعض مبادئ الآخر كسبيّاً فيقع الاشتباه فيه، فيقع التفاوت بينها باعتبار تفاوت التصوّرات في الضرورة والاكتساب. ولهذا وقع الفرق بين ما ذكرتموه وبين حسن الصدق وقبح الكذب؛ فإنّ تصوّراتهما مكتسبة وتصوّرات الحكمين المذكورين بديهيّة، فالتفاوت المذكور منشؤه ممّا ذكرناه، لا لأجل عدم الضرورة.

* * *

---

١. حج: يختار الكذب ويترك الصدق.
٢. حج: فيميل.

[حكم منكري الشرع بالحسن والقبح العقليّين]

قوله: ولحكم من لايعتقد الشرع بهما. ولأنّ النفي لهما /٩٧ أ/ عقلاً مستلزم للنفي لهما من جهة الشرع؛ لعدم الجزم بصدق الشارع وتجويز كذبه، فلاتتحقّق إخباراته، فلاجزم بهما بخبره.

قال: هذا من جملة الوجوه التي نبّه بها على ثبوت الحسن والقبح العقليّين. تقريره أنّه لو كان مدرِك الحسن والقبح هو الشرع وحده لزم أن لايتحقّقا بدونه، لكن اللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة أنّه على ذلك التقدير يكون الشرع علّةً في ثبوتهما أو شرطاً في تحقّقهما، ويستحيل وجود المعلول بدون وجود العلّة وثبوت المشروط بدون الشرط. فعلى تقدير أنّهما شرعيّان يجب أن لايحصلا إلّا به.

وبيان بطلان اللازم أنّ من لايعتقد الشرع من أصناف الكفّار ـ كأهل الهند والبراهمة والملاحدة ـ يجزمون بحسن الصدق وقبح الكذب ووجوب شكر المنعم، ويذمّون فاعل الكذب وتارك الشكر ويمدحون فاعله وفاعل الحسن من غير أن يتوقّفون في ذلك على الشرع؛ لأنّهم لايعتقدونه[1].

[عدم جواز إدراك الحسن والقبح بالطباع]

فإن قلت: جاز أن يكون المدرِك لذلك طباعهم؛ **قلت**: الطباع مختلفة، فلو كان

---

١. حج (خ ل): لايعتقدون به.

المدرِك لذلك طباعهم لَما تحقّق اتّفاقهم فيه، لكن الأمر ليس كذلك، فلايكون إلّا عقليّاً.

[حكم منكري الشرائع البتّة بالحسن والقبح العقليّين]

إن قلت: جاز أن يكون ذلك ثابتاً عندهم بشريعة سابقة نسَختها هذه الشريعة؛ **قلت**: إنّما يجد هذا الحكم عند من ينفي الشرائع البتّة، بل ويقبح النبوّات، فلايكون ذلك الوهم حاصلاً بالنسبة إليه. مع أنّ هذا المعتقد في هذا الوقت لايعرف تلك الشريعة ولاالنبيّ الذي جاء بها حتّى يكون حكمه باعتبار الشرع.

[صدور الحكم بإجراء العادة لايكون شرعيّاً]

فإن قلت: إنّ اللّه تعالى أجرى عادته بخلق هذه العلوم عند تصوّراتهم؛ **قلت**: لايُجدي ذلك نفعاً؛ إذ لايسمّى ذلك شرعاً اتّفاقاً، فلايكون إلّا حكماً عقليّاً.

❊ ❊ ❊

[نزاع في استناد أفعال العباد إليهم]

قوله: والأفعال الصادرة عند دواعي العبيد هم موجدوها بالاختيار لا على سبيل الاستقلال، بل باعتبار خلق الآلات.

قال: هذا إشارة إلى ما تفرّع على ثبوت الحسن والقبح العقليّين وهو استناد الأفعال الصادرة من العبيد إليهم وذلك ممّا وقع النزاع فيه.

[مذهب العدليّة في هذا الاستناد]

فقالت[1] العدليّة: إنّ جميع الأفعال الصادرة من العبيد التي تقع بحسب دواعيهم وتنتفي بانتفائها أو بوجود صوارفهم هم الفاعلون لها على سبيل الاختيار؛ لأنّها أفعال واقعة تبعاً للقدرة والداعية، ولانعني بالفعل الاختياريّ إلّا ذلك.

[المكلّف مباشر قريب لأفعاله]

وهو معنى قولهم: إنّ المكلّف مباشر قريب لأفعاله؛ إذ إثبات الاختيار المذكور ليس على سبيل الاستقلال وهو أن يقال: إنّ العبد مستقلّ بأفعاله من دون العناية الأزليّة والحكم التقديريّ الذي هو مع كلّ ذرّة من ذرّات الوجود ـ كما أشرنا إليه آنفاً ـ؛ إذ لايشكّ عاقل أنّ العبد لو لم يكن موجوداً قادراً مريداً

---

١. حج: فيقال.

عالماً حيّاً متحرّكاً مستجمعاً لجميع الشرائط من الأوقات والأحوال والآلات والقابليّات مرتفعاً عنه جميع الموانع /٩٧ ب/ لَما وجد عنه شيء من الأفعال البتّة، فليس هو فاعلاً بالاستقلال؛ لما بيّنّا من أنّ الممكن من حيث هو هو إذا اعتبِر من حيث ذاته وما له من ذاته لايكون مستقلّاً بإدخال شيء في الوجود؛ لتوقّف إيجاده لغيره على وجوده وعلى استجماعه للشرائط المذكورة، ووجوده وشرائطه من غيره.

إلّا أنّهم لمّا نظروا إلى أنّ اللّه تعالى أفاض عليه الوجود وأعطاه الآلات والشرائط وخلّاه عن الموانع وقدّر له القابليّات فقد جعل زمام الاختيار بيده؛ لإعطائه له جميع ما تتوقّف عليه أفعاله، وصار بسبب ذلك مختاراً متمكّناً من الفعل والترك ولذلك كلّفه وأمره ونهاه، فكان بذلك مباشراً قريباً لأفعاله؛ لوجوب إسناد الفعل إلى العلّة القريبة؛ إذ علّة العلّة ليست علّة حقيقيّة[1]؛ إذ لايقال: إنّ موجد الحلاوة في الذائقة هو الزنبور الموجد للعسل، بل الموجد للحلاوة هو العسل وإن كانت العلّة في الحقيقة هو الزنبور[2].

❊ ❊ ❊

---

١. حج: في الحقيقة.

٢. هامش حج: هذا بالمطايبة أشبه منه بالمجادلة؛ إذ لايقول أحد موجد الثمرة هو الشجرة، بل هو من الرابط والمعدّات؛ ليتحقّق العمل بإيجاد اللّه تعالى وليس علّة موجدة. «نوريّ قدّس سرّه».

[تفصيل القول في نفي الجبر]

قوله: وليس فعل الآلة مستلزماً لفعل ما يقع بها من غير فاعلها؛ ضرورةَ أنّ حدّاد السيف غير قاتل. وللفرق الضروريّ بين ما يقع تبعاً للقصد[1] كالسعي في الحوائج وبين ما ليس كذلك كحركات النبض. ولوقوع التكليف المستلزم لصحّة وقوع الفعل من المكلّف؛ لاستحالة تكليف الجماد. وللوصف بالطاعة والمعصية المستلزم لوقوعهما من الموصوف بهما وإلّا لزم الكذب. ولقبح العقاب على المعصية على تقدير نفي الفعل منه؛ لأنّه غاية الظلم، وآيات القرآن الدالّة على ذلك كثيرة.

[خلق القدرة والإرادة لايوجب استناد الفعل إليه تعالى]

قال: أشار إلى جواب سؤال تقريره قريب ممّا ذكرناه وهو أنّ فعل الآلة للفاعل بها يوجب إسناد الفعل إلى فاعلها، فيقال: إنّ اللّه تعالى أوجد القدرة والإرادة في العبد وبسببهما صدر منه الفعل، ولو لم يخلقهما لما وجد الفعل، فوجب أن يكون الفعل من اللّه؛ لأنّ بوجودهما يوجد الفعل وبعدمهما ينتفي.

فأجاب بأنّ فعل الآلة لايستلزم صدور ما يقع بسببها من الأفعال إذا لم تكن الأفعال بمباشرة فاعل الآلة. ومستند هذا الحكم الجزمُ الضروريّ بأنّ صانع السيف ليس هو الفاعل للقتل الصادر من غيره بذلك السيف ولم يحسن أحد من

---

١. مو: تبع القصد.

العقلاء ذمّه على فعله إيّاه ولاإسناد الفعل إليه، بل حكَم جميع العقلاء بإسناد الفعل إلى القاتل الذي هو المباشر القريب، وهو ملجأ القائلين بالاختيار في تحقيق إسناد الفعل إلى العبد بهذا القدر الذي هو عمدة أهل التحقيق ومدار النقل الوارد عن الكلّ في قولهم: «لاجبر ولاتفويض ولكن أمر بين أمرين»[١]؛ فإنّه إشارة إلى ما حقّقناه من مرادهم، فتأمّل.

[مفاسد القول بالجبر والتفويض]

أقول: لمّا[٢] كان الصراط المستقيم والجادّة الوسطى هو ما بين طرفي الإفراط والتفريط وكان اتّباعهما مذموماً عند أهل اللّه كما جاء في قولهم: «اليمين والشمال مضلّة»[٣]، وكان القول بجبر العبد وإخراجه من الاختيار بالكلّيّة بحيث يلحق بالجماديّات طرفَ التفريط المؤدّي إلى مفاسد جمّة كنسبة /٩٨ أ/ الكفر والإلحاد والفسوق والظلم إلى الحقّ ـ سبحانه ـ وسقوط التكليف وبطلان

---

١. عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام أنّه قال: «لاجبر ولاتفويض، بل أمر بين الأمرين» في الكافي: ٦٠/١، ١٩٧/٤، ١١/٥، ١٧، ٢٢، ٣٢٨/٢٥، ٣٥٤/٧٥؛ الاحتجاج: ٤١٤/٢، ٤٥١؛ تصحيح الاعتقاد: ٤٦؛ التوحيد: ٢٠٦، ٣٦٢؛ روضة الواعظين: ٣٨/١؛ عدّة الداعي: ٣٢٥، العدد القويّة: ٢٩٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٩/٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٢٤/١؛ كشف الغمّة: ٣٠٩/٢؛ متشابه القرآن: ١٩٣/١. وأيضاً عنه عليه السلام أنّه قال: «لاجبر ولاتفويض، بل منزلة بين المنزلتين» في بحار الأنوار: ٧٠/٥؛ تحف العقول: ٤٦٠، ٤٦٩

٢. جوابه «فوجب الرجوع» بعد أسطر.

٣. مرويّ عن أمير المؤمنين في الكافي: ٦٧/٨؛ بحار الأنوار: ٥٨٤/٢٩، ٥٩٣، ٩/٣٢، ١٠، ١١، ١٤، ٣٦٦/٣٥، ١٢/٦٧، ٣/٧٥؛ الإرشاد: ٢٣٩/١؛ الصراط المستقيم: ٢٨٤/١؛ عوالي اللآلي: ١١٠/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٧٤/٣؛ نهج البلاغة: ٥٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٧٣/١، ٢٧٥

الشرائع وخلوّ بعثة الأنبياء عن الفائدة، وكلّ ذلك لايرتضيه متديّن بدين الإسلام ولايتمسّك بشيء من مقامات التوحيد، والقول بتفويضه في أفعاله وأنّه الفاعل المستقلّ بإيجادها من غير ملاحظة احتياجه في إيجادها إلى شيء ينضمّ إليه من غيره طرفَ إفراط يؤدّي أيضاً إلى مفاسد أعظم من الأولى كالشرك والإلحاد ونفي الموجِد والزندقة وإخراج الفاعل إلى الوجوب الذاتيّ وكلّ ذلك خروج عن الدين وتعطيل للحدود العقليّة والشرعيّة، فوجب الرجوع عن هذين الوجهين إلى حاقّ الوسط والجادّة المستقيمة الوسطى التي هي صراط اللّه المستقيم.

[اختلاف في تفسير «الأمر بين الأمرين»]

وقد أشار الكُمَّل إلى إثبات هذا الوسط الذي هو الجادّة الوسطى[١] المتعيّن سلوكها لطالب الحقّ، وقد اختلِف في تعيين هذه الواسطة.

[قول بعض المتأخّرين]

فنقل عن بعض المتأخّرين أنّ معناه أنّه ليس بمجبور على جميع أفعاله بحيث لايبقى له اختيار في شيء منها، ولامفوَّض في جميعها بحيث تكون له القدرة والاختيار على كلّ شيء منها، بل بعضها يقع باختياره ويكون فعله بالحقيقة وبعضها واقع عليه بغير اختياره ويكون محلّاً قابلاً لها ولايكون فعله على الحقيقة، وإن صحّت نسبتها إليه على سبيل المجاز من حيث كونه محلّاً لها.

---

١. حج: + المستقيمة التي هي الصراط المستقيم.

[ردّ هذا القول]

وهذا ضعيف؛ فإنّ ذلك نفي للواسطة وتقسيم لأفعاله إلى قسمين، وظاهر الحديث إثبات واسطة يكذب عليها كلّ من الطرفين.

[قول بعض الأشاعرة]

وقال بعض الأشاعرة: معناه أنّه ليس بمجبور من كلّ وجه حتّى لاتصحّ نسبة الفعل إليه البتّة، ولايكون مكتسباً بسببه وإلّا لبطل التكليف وخلا عن الفائدة، ولامفوَّضاً ثبتت له قدرة مؤثّرة واختيار يكون به علّة في فعله وإلّا لزم الشرك ونفي التوحيد، بل أمر بين ذلك، وهو كونه كاسباً له مكلّفاً قادراً مريداً.

[ردّ هذا القول]

وهذا أيضاً ضعيف؛ لأنّ ذلك الكسب إن كان له به دخل في التأثير بوجهٍ ما فهو فاعل مفوَّض في الفعل الذي له التأثير فيه أيّ شيء كان، وإن لم يكن له به دخل في التأثير بوجه البتّة فلاكسب، فيتحقّق[1] الجبر المنفيّ في الحديث، فلامعنى لهذه الواسطة ولاتحقّق لثبوتها.

[قول بعض المعتزلة]

وقال بعض المعتزلة: معناه أنّه ليس بمنفيّ القدرة والاختيار ليكون غير فاعل البتّة الذي هو معنى جبره، ولامفوَّضاً إليه بحيث يكون مستقلّاً بإدخال أفعاله في الوجود من دون العناية الإلهيّة والتدبير الكلّيّ، بل لمّا أعطاه اللّه شرائط يتمكّن

---

١. حج: فيستحقّ.

بها من الفعل فقد جعل زمام الاختيار بيده. فصحّ أن يكون فاعلاً بالحقيقة ولكنّه غير مستقلّ به بالكلّيّة، بل بواسطة خلق الآلات.

[ردّ هذا القول]

وهذا قريب إلى الصواب، لكنّه إمّا أن يصدق عليه بإعطاء هذه الشرائط أنّه فاعل حقيقةً أو لا، فمن الأوّل يلزم التفويض ومن الثاني يلزم الجبر، فلاواسطة.

[قول بعض الفضلاء]

ولبعض الفضلاء وجه /٩٨ ب/ رابع وهو أن تلاحَظ في هذا الفعل صحّة النسبتين على[١] الحقيقة؛ لأنّ وقوع الفعل من المباشر القريب إنّما هو باعتبار فيض الشرائط والتوفيقات ورفع الموانع، إلّا أنّه لمّا كان هو العلّة القريبة صحّ استناد الفعل[٢] إليه حقيقةً وإن أسند إلى العلّة المقتضية لتلك الشرائط والأسباب التي لولاها ولولا التوفيقات والإمدادات الإلهيّة معها لما حصل شيء في الوجود. وصحّ أيضاً حقيقةً؛ لأنّ علّة العلّة علّة بالحقيقة. فلاجبر حينئذٍ؛ لجواز الإسناد إلى المباشر القريب بطريق الحقيقة، ولاتفويض؛ لجواز الإسناد إلى العلّة الذاتيّة بالحقيقة.

[ردّ هذا القول]

وهذا بالصواب أنسب ممّا تقدّمه، إلّا أنّ الواسطة التي هي الأمر بين الأمرين لم يتعيّن في هذا التقرير؛ إذ ليس فيه إلّا جواز الإسناد إلى الطرفين وكان ذلك

---

١. مر: في.
٢. مر (خ ل): التأثير.

شركة في الفعل بين الفاعلين.

[تحقيق في معنى «الأمر بين الأمرين»]

بل الحقّ في إثبات هذه الواسطة ما سنح لهذا الفقير وهو أنّه قد تقرّر في باب توحيد الأفعال أنّه لافاعل في الوجود إلّا اللّه؛ لأنّ المتعمّق في هذا المقام لاينظر إلّا إلى الحقّ تعالى وأفعاله، فالكلّ له وبه ومنه وإليه، بل وينتهي إلى التوحيد الوجوديّ، فلايرى في الوجود إلّا هو، ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ**﴾[1]. فلافاعل ولامفعول ولاأثر ولامؤثّر، وفي هذا المقام تنتفي نسبة شيء إلى غيره، له الخلق كلّه وإليه ترجع الأمور.

ثمّ إذا نزل الناظر المحقّق عن درجة التوحيدين ولاحظ الكثرات الوجوديّة الظهوريّة بمناسباتها وأطوارها المتعدّدة المقتضية لحسن النظام والترتيب الواقع على أحسن الوجوه وأبدعها وجب أن يلاحظ الأسباب والمسبّبات وإسناد آثارها إليها، ويتنزّل معه إلى مقام الشريعة وإثبات التكليف والاحتياج إلى الشارع الظاهر بصورة النوع المرشد والمعلّم بوضع السياسات والآداب الشرعيّة والعقليّة؛ لإصلاح النوع وانتظام اجتماعه الضروريّ في بقائه وتكميل الأشخاص بإخراجهم من القوّة إلى الفعل، وكلّ ذلك بدون إسناد أفعالهم إليهم وأنّهم المباشرون لها والمعاقبون والمثابون على إيجادها محال.

وحينئذٍ لاجبر بالنسبة إلى المقام الثاني ولاتفويض بالنسبة إلى المقام الأوّل، بل أمر بين أمرين، بمعنى أنّ الطالب للحقّ لايشتغل بمقام واحد ويجعل الآخر

---

۱. القصص/۸۸

وراء ظهره حتّى يكون في أحد طرفَي الإفراط والتفريط، بل يجب أن يجمع بين المقامين ويلاحظ الحالين ويعرف المرتبتين ولايشتغل بإحداهما عن الأخرى حتّى يكون صاحب جمع الجمع وجامع الجميع، الكامل المكمّل الذي فاز بالاتّصال والانفصال وعرف المقامات، فيكون عارفاً بالحقيقة والطريقة والشريعة، مطّلعاً على غوامضها، مدرِكاً كلَّ واحد منها في مقامه، منزلاً كلّاً في منزلته، وذلك هو المرتبة العليا والمقام الأسنى، ﴿**قُلْ بِفَضْلِ اللّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذلِكَ فَلْيَفْرَحُوا**﴾[١]، واللّه أعلم بحقائق الأمور.[٢]

[قول بعض الفلاسفة بأنّ العبد فاعل موجَب]

قال: وقالت جماعة من الفلاسفة: إنّ العبد فاعل بمعنى الإيجاب؛ بناءً منهم على أنّ الفعل ما دام على صرافة الإمكان لايخرج إلى الوجود ومتى لحقه الوجوب تحقّق له الوجود وذلك ينافي الاختيار. وبيّنوه بأنّ اللّه تعالى فعَل العبد وبوجوده وجد الفعل عند استجماع شرائطه وجوداً لايصحّ تخلّفه عنه؛ لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة.

[ردّ هذا القول]

وذلك مع التحقيق كالسراب يلوح لمن لايعرف[٣] حقيقة الأمر؛ إذ لو التزم

---

١. يونس عليه السلام/٥٨

٢. هامش حج: هذا مبلغه من العلم، وبقي بعد للأمر بين الأمرين معان كثيرة مترتّبة، بعضها أحسن وأقرب إلى التحقيق من بعض آخر، حتّى نصل إلى ما هو التحقيق في قوله تعالى: ﴿**وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللّه رَمى**﴾ [الأنفال/١٧]، فتدبّر. «نوريّ قدس سره».

٣. حج: يعرف.

بذلك لتحقّق في كلّ فاعل، فلامختار في الوجود، على أنّه أوّل البحث. ودفعه بيّن؛ إذ لامعنى للاختيار /٩٩أ/ إلّا ما وقع عقيب القدرة والداعي المستجمعين لجميع الشرائط وقد حقّق في ما مضى.

[قول المجبَّرة بأنّ العبد غير فاعل لااختياراً ولاإيجاباً]

وقالت المجبَّرة: إنّ العبد غير فاعل لااختياراً ولاإيجاباً، بل إنّ الفعل وجميع صفاته واقع بقدرة اللّه تعالى وإنّما العبد آلة، فلافرق بينه وبين الجماد عندهم. وهو مذهب جهم بن صفوان ومن تابعه من متقدّمي المجبَّرة. فنفوا جميع الأسباب والمسبّبات، وقالوا: ليس شيء سبباً لشيء أصلاً، فلزمهم من ذلك نفي التكاليف ورفع الشرائع المستلزم لرفع النبوّات والثواب والعقاب.

[مذهب الأشعريّ في استناد أفعال العباد]

فظهر أبو الحسن الأشعريّ واعتمد على هذه المقالة ونفي عن أهلها التشنيع بإثبات الكسب وجعله مدار التكليف الذي حصل بسببه الثواب والعقاب وبه جاءت النبوّات وأنزلت الشرائع، فلفّق بين القولين بإثبات ما لامعنى له ولهذا اختلفت أصحابه في معنى الكسب.

[اختلاف أصحاب الأشعريّ في معنى الكسب]

فقال بعضهم: هو صفات الفعل من الطاعة والمعصية.

وقال آخرون: إنّه العزم والاختيار.

وقال آخر: إنّه غير[1] معلوم.

---

١. حج: ـ غير.

[ردّ الجوينيّ على القول بالكسب]

واعترض عليهم الجوينيّ أنّ العبد إن استقلّ بإدخال شيء في الوجود لم يتحقّق معنى الجبر وإلّا فلاكسب، فالقول بالكسب لاطائل تحته.

[تصحيح بعض المتأخّرين لقول الأشعريّ]

وقال بعض المتأخّرين[١]: إنّ للعبد قدرة وإرادة غير مؤثّرتين في الفعل وبسببهما وقع التكليف؛ فإنّ اللّه تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عندهما، فالتأثير من اللّه وللعبد الكسب باعتبارها.

[ردّ هذا القول]

وإذا حقّقت النظران لم تجد بينه وبين ما تقدّمه فرقاً كثيراً، مع أنّ إثبات قدرة غير مؤثّرة ممّا لاطائل تحته؛ إذ مفهوم القدرة الصفةُ المؤثّرةُ في الفعل، فإثباتها مع كونها غير مؤثّرة نفي لمفهومها وذلك تناقض، مع أنّ تلك القدرة والإرادة إن كان للعبد بسببها دخل في التأثير فلاجبر وإلّا فلاكسب.

[خلاصة مذهب المصنّف في استناد أفعال العباد إليهم]

وكلّ هذه الأقوال خارجة عن سنن التحقيق؛ فإنّ من تنزّل إلى مرتبة الشريعة والقول بأحكامها لابدّ أن يثبت للعبد فعلاً، فأمّا من ارتقى عن هذه الدرجة وشاهد الوجود متعمّقاً في التوحيد الوجوديّ الحقيقيّ لم تتحقّق عنده هذه الكثرات؛ إذ لاذرّة من ذرّات الوجود إلّا ومعها العناية الإلهيّة الأزليّة، فتدبّر.

---

١. هامش حج: وهو جلال الدين الدوانيّ.

أقول: في هذا البحث مبحثين يحتاجان إلى الكشف:

[توجيه كلام بعض المتأخّرين في القول بقدرة غير مؤثّرة]

أحدهما: ما اعترض به على ما حقّقه المتأخّر في معنى الكسب في قوله: «إنّ إثبات قدرة غير مؤثّرة ممّا لاطائل تحته؛ لأنّه يلزمه التناقض»؛ فإنّ الظاهر أنّ هذا التناقض غير لازم له إن يريد بقوله: «إنّها غير مؤثّرة» باعتبار ذاتها؛ إذ القدرة باعتبار مفهومها هي الصفة التي بها يتمكّن من التأثير، والتمكّن من التأثير جزء مفهومها، فلايصحّ نفيه؛ إذ يلزم من نفي الجزء نفي الكلّ ويتحقّق التناقض. ولعلّه إنّما أراد بقوله: «إنّها غير مؤثّرة» باعتبار أمر عارض لها، وهو المانع؛ إذ حصول الفعل من اللّه مانع من وقوع الفعل من العبد بقدرته وإرادته، فصحّ أن يقال: /٩٩ ب/ إنّهما غير مؤثّرتين، ولاتناقض حينئذٍ ولايلزم نفي مفهومهما.

[تفصيل مذهب المصنّف في استناد أفعال العباد إليهم]

والثاني: معنى ما حقّقه في قوله: «من شاهد الوجود متعمّقاً في التوحيد» فإنّه أراد بذلك أنّ الناظر إذا تعمّق في النظر بتلطيف السرّ حتّى وصل إلى التوحيد الوجوديّ، بأن ينظر إلى الوجود المطلق الذي هو غير متعلّق بشيء ولابالموجودات، وأنّه لاوجود لموجود، فضلاً عن أن يكون له فعل. ومن هذا قال بعضهم ـ يعني بعض أساطين الحكمة ـ: إنّ الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود وما ظهرت ولاتظهر أبداً وإنّما يظهر رسمها. فمن وصل إلى هذه الدرجة لاينظر إلى فاعل ولافعل ولاموجود ولاموجِد ولاعلّة ولامعلول، فحينئذٍ لايرى لفاعل فعل البتّة، بل ولاينظر إلى نفسه فضلاً عن غيره.

وأمّا إذا تنزّل عن هذا المقام إلى مرتبة الشريعة ومقام النظام الجمعيّ

المتوقّف عليه صلاح النوع وبقاء الأشخاص البشريّة فلابدّ له من القول بأحكـام الشريعة وثبوت التكليف والمكلّف والفاعل ووقوع الفعل من الفاعل على سـبيل الاختيار، وإلّا لزم نفي حقيقـة الشـريعة وفائـدتها وذلـك خـلاف مـذهب أهـل الإسلام.

❊ ❊ ❊

[العلم بإسناد أفعال العباد إليهم من العلوم الضروريّة]

قوله: والآيات القرآنيّة الدالّة على ذلك كثيرة[1]. والضلالة[2] والهدى وكونه فاعل الخير والشرّ والحسنة والسيّئة يحمل على التأويل؛ توفيقاً بين الأدلّة.

قال: لمّا كان مذهب أهل التحقيق أنّ العلم بإسناد أفعال العباد الاختياريّة إليهم من العلوم الضروريّة سلك المصنّف ذلك الطريق وقال: إنّ كلّ عاقل يدرك الفرق بين من يقع منه الفعل تبعاً لداعيه وبين من يقع منه الفعل لاكذلك، بل يدرك هذا الحكم غير العاقل، فالتشكيك فيه وإنكاره تشكيك في الضروريّات وإنكار لها، فلايلتفت إلى منكره والمشكّك فيه. فالوجوه التي ذكرها استدلالاً على هذا المطلوب إنّما هي تنبيهات؛ لأنّ الحكم الضروريّ قد يقع الشكّ فيه أو الغفلة عنه بسبب خفاء بعض تصوّراته، فيحتاج إلى التنبيه.

[عدم منافاة فاعليّة العبد وجوبَ إسناد جميع الممكنات إليه تعالى]

ولاينافي ذلك ما قيل من وجوب إسناد جميع الممكنات إليه وإنّه لامؤثّر في الوجود إلّا هو وإنّ جميع الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة إليه، على ما بيّنّاه من أنّه ليس المراد من قولنا: «العبد فاعل» أنّه مستقلّ بأفعاله؛ فإنّه لولا الشرائط التي أعطاها لم يكن مبدأ لشيء[3].

---

١. مو: ـ والآيات ... كثيرة.

٢. مر: الضلال.

٣. حج: مبدأ الشيء.

وهذا هو الحقّ الموافق للعقل والنقل، ولاينتقض بما قيل: «إنّ العبد إنّما يقع منه الفعل بواسطة الحركة الحاصلة عن العضلات الحاصلة عن الداعي[١] الحاصل عن الشعور المسبّب عن العلم أو الظنّ أو الوهم بمصلحة الفعل، وكلّ هذه أمور لازمة لبعضها بعض، فذلك التصّور مستلزم للشوق المنبعث منه الميل المنبعث عنه الحركة المنبعث /١٠٠ أ/ عنها الفعل، وذلك التصّور غير مقدور قطعاً، فما يترتّب عليه كذلك، فلايكون العبد مختاراً»؛ لأنّ ذلك في غاية السقوط؛ إذ ليس مرادنا باختياره إلّا هذا القدر؛ إذ ذلك معنى القادر المختار، فلامنافاة بين ذلك وبين ما أثبتناه.[٢]

فإن قال: إنّ ذلك التصوّر ليس من فعله، فما ترتّب[٣] عليه كذلك؛ **قلنا**: هذا أوّل المسألة؛ فإنّ التصوّر المستلزم لذلك هو الذي أثبتنا به كون الفعل مستنداً إلى مباشره القريب بسببه ولولاه لما كان فرقاً بينه وبين الجماد.

[دلالة القرآن على إسناد فعل العبد إليه]

ولمّا كانت من جملة التنبيهات الآيات الواردة في الذكر الحكيم الدالّة على إسناد فعل العبد إليه كما في قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[٤]،

---

١. مر: الدواعي.
٢. هامش حج: نظيره أن يقال: وجود الفاعل ... من فعله، فما يترتّب عليه كذلك. فكما لايقدح هذا في فاعليّة الفاعل كذلك لايقدح ذلك هذا. ولكن السرّ الكاشف والجواب الحاسم لمادّة الشبهة في المقام هو ما أشار إليه العارف القمقام في الحاشية وقلّ من يصل إليه. «نوريّ قدّس سرّه».
٣. حج: يترتّب.
٤. الجاثية/٢٨

﴿**جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[١]، ﴿**اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ**﴾[٢]، ﴿**فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[٣] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة وهي آيات صريحة دالّة على ذلك المطلوب غير قابلة للتأويل، وكان فيه أيضاً ما يعارضها كآيات الهدى والضلال.

[كثرة الآيات الدالّة على الاختيار ووجوب تأويل ما يخالفها]

وما قيل[٤]: إنّه خالق الخير والشرّ وكآيات الحسنة والسيّئة وكان فيها من الظاهر ما يوجب التعارض، أشار المصنّف إلى الجواب عنها بحمل ذلك كلّه على التأويل؛ فإنّ هذه الآيات على تقدير التعارض تتساقط، مع أنّ الترجيح بالكثرة في الآيات الدالّة على مطلوبنا. والآيات الأخرى مؤوّلة إجمالاً بأنّ الفعل وإن صدر عن قدرة العبد وإرادته لكنّهما لمّا كانتا مستندتين إلى قدرة اللّه تعالى ـ لانتهاء جميع الممكنات إليه كما قلناه ـ جاز إسناد فعل العبد إليه أيضاً، فيبقى الترجيح بحاله؛ إذ ضرورة العقل قاضية بإسناد الأفعال إلى المباشر القريب، فإنكار ذلك سفسطة لاتستحقّ الجواب. واعتقاد أنّ هذا زهد وإخلاص ـ لأنّا لانجعل مع اللّه شريكاً في التأثير وإسناد الأفعال إليه ـ غير مطابق للعقل والنقل، مع ما يتضمّن هذا الاعتقاد من المفاسد الكثيرة، مثل نسبة الجبر والظلم والقبيح[٥] وخلوّ بعثة الأنبياء عن الفائدة وغير ذلك.

---

١. السجدة/١٧؛ الأحقاف/١٤؛ الواقعة/٢٤
٢. فصّلت/٤٠
٣. الكهف/٢٩
٤. خبره «أشار» بعد سطر.
٥. حج: القبح.

[معاني الضلال والهُدى]

على أنّا نقول: أمّا الضلال والهدى فقد يراد به إمّا الإشارة إلى خلاف الحقّ، يقال: أضلّه فلان، أي أشار إليه بما يخالف الحقّ.

ويقال على فعل الضلالة وذلك هو المشهور.

ويقال أيضاً على الإهلاك، فيقال: أضلّه، أي أضاعه وأهلكه.

والهُدى يقابل الضلال بهذه المعاني.

[ما يجوز وما يستحيل عليه تعالى من معاني الضلال]

والأوّلان من معاني الضلال يستحيل عقلاً إثباتهما له تعالى؛ لقبحهما وتنزّهه عن فعل القبيح.

وأمّا الضلال بالمعنى الثالث فجائز إسناده إليه، فيكون إضلاله تعالى بمعنى الإهلاك، فقوله تعالى: ﴿**لايَهْدي مَنْ يُضِلُّ**﴾[1] معناه: لايُنجي من يُهلك. وكذا قوله: ﴿**يُضِلُّ بِهِ كَثيراً وَيَهْدي بِهِ كَثيراً**﴾[2]؛ لأنّ الهدى إشارة إلى الحقّ وفعل الهداية وعدم الإهلاك، والضلال هو الإهلاك ولاقبح فيه بهذا المعنى؛ لأنّ الكلّ ملكه.

أو يكون المراد بالإضلال الخذلان بمنع الألطاف عن غير المستعدّ لقبولها /١٠٠ ب/ وانتفاعه بها إذا علم تعالى عدم انتفاعه بها، والهُدى إعطاؤه تلك الألطاف لاستعداده لقبولها وانتفاعه بها.

---

١. النحل/٣٧

٢. البقرة/٢٦

[معنى كونه تعالى فاعل الخير والشرّ]

وكذا الكلام في كونه فاعل الخير والشرّ؛ فإنّ الخير الذي يتشوّقه الكلّ هو الوجود وهو إنّما يفاض منه تعالى، والموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرّ وإنّما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها؛ لكونها مؤدّية إلى تلك الأعدام. فالشرور أمور إضافيّة مقيسة إلى أفراد أشخاص معيّنة، وأمّا في أنفسها ومن حيث إنّها وجود وبالقياس إلى الكلّ فليست شروراً حقيقةً، فإطلاق أنّه فاعل الخير والشرّ بهذا المعنى وتوهُّم أنّها الطاعة والمعصية بعيد جدّاً.

[معنى الشرّ عند أهل الحكمة]

أقول: «اعلم أنّ الشرّ عند أهل الحكمة لاذات له، بل هو أمر عدميّ إمّا عدم ذات أو عدم كمال. ولو كان أمراً وجوديّاً لكان إمّا شرّاً لنفسه أو شرّاً لغيره.

لاجائز أن يكون شرّاً لنفسه وإلّا لم يوجد؛ لأنّ وجود الشيء لايقتضي عدم نفسه ولاعدم شيء من كمالاته. ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشرّ هو ذلك العدم، لاهو نفسه. ثمّ كيف يمكن أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبةً لكمالاتها اللائقة بها؟ والعناية الإلهيّة لاتقتضي إهمال شيء، بل توجب إيصال كلّ شيء إلى كماله، فتكون الأشياء بطبائعها وغرائزها طالبة لكمالاتها، لامقتضية عدمها.

ولاجائز أن يكون الشرّ ـ على تقدير كونه أمراً وجوديّاً ـ شرّاً لغيره؛ لأنّ كونه شرّاً لغيره إمّا أن يكون لأنّه يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته أو لأنّه لايعدم شيئاً. فإن كان كونه شرّاً لكونه معدِما لشيء أو لبعض كمالاته فليس الشرّ إلّا

عدم ذلك الشيء أو عدم كمالاته، لانفس الأمر الوجوديّ المعدِم. وإن لم يكن معدِماً لشيء أصلاً فليس [بشرّ][1] لما فرض أنّه شرّ له؛ فإنّ العلم الضروريّ حاصل أنّ كلّ ما لايوجب عدم شيء ولاعدم كماله فإنّه لايكون شرّاً لذلك الشيء؛ لعدم استقراره.

وإذا لم يكن الشرّ الذي فرضناه أمراً وجوديّاً شرّاً لنفسه ولالغيره فلايكون شرّاً. وصورة القياس هكذا: لو كان الشرّ أمراً وجوديّاً لكان الشرّ غير شرّ، والتالي باطل، فكذا المقدّم. وبطلان التالي وبيان اللزوم ما مرّ تقريره، فعُلم أنّ الشرّ أمر عدميّ إمّا عدم ذات أو عدم كمال.

[الشرور كلّها عدم أو مؤدّية إليه]

وأنت إذا تأمّلت واستقريت أحوال الشرور في العالم وجدت كلّ ما يطلق عليه اسم الشرّ إمّا عدماً محضاً أو مؤدّياً إلى عدم. فالموت والجهل والفقر وأمثالها عدميّات محضة، والأشياء المانعة لأشياء أخرى عن الوصول إلى كمالاتها كالبرد المفسد للثمار والحرّ المعفّن لها والمطر المانع للقصّار عن تبيّض الثياب والأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقليّة كالبخل والجبن والإسراف والسفاهة وأمثالها والأفعال الذميمة كالربا[2] /١٠١ أ/ والسرقة والغيبة والنميمة والظلم والجور وما أشبهها من الآلام والأحزان والغموم وغير ذلك، فإنّ كلّ واحد من هذه الأشياء من حيث ذاته ليس بشرّ؛ فإنّ البرد

---

١. تش، مر، حج: ـ بشرّ.
٢. مر، حج: كالزناء.

والحرّ كيفيّتان من الكيفيّات الفعليّة وهما من الكمالات الجسمانيّة ليسا بشرّ، وإنّما الشرّ في أمزجة الثمار الفاسدة وفقدانها الأشياء اللائقة بها.

وكذلك الأخلاق والأفعال المذمومة ليست بشرّ من حيث كونها صادرة عن القوّتين الشهوانيّة والغضبيّة، بل ذلك من كمالات هاتين القوّتين، فكيف يكون شرّاً؟ بل قد تكون هذه الأخلاق والأفعال المذمومة شرّاً بالنسبة إلى ضعفاء النفوس العاجزة عن ضبط قواها البدنيّة. وكذا البواقي؛ فإنّ الزناء إنّما كان شرّاً بالنسبة إلى السياسة المدنيّة، والظلم إنّما هو شرّ بالنسبة إلى المظلوم، وكذا الآلام والأحزان والغموم وغيرها من حيث الإدراك لأمور عدميّة أو من حيث وجودها أو صدورها عن العلل الفاعلة لها، بل هي شرور بالنسبة إلى الأشخاص المتألّمة.

وكذلك إذا تفحّصت عن جميع هذه الأشياء الموجودة في هذا العالم المسمّاة شروراً عند الجمهور لم تجدها في أنفسها شروراً، بل هي شرور بالنسبة إلى أمور أخرى. وإنّما ذكرنا عدّة من هذه الأمثلة الدالّة على أنّها في أنفسها ليست شروراً لأنّها أمور وجوديّة والشرور أمور عدميّة لتظهر وتتّضح كيفيّة كون الشرّ عدميّاً؛ لأنّ الأشياء التي يسمّيها الجمهور شروراً إنّما هي بالنسبة إلى غيرها من الأمور، وإلّا فالبرهان المذكور كافٍ في أنّ الشرّ أمر عدميّ إمّا عدم ذات أو عدم كمال لها لاغير.

[تقسيم الموجودات الممكنة بحسب خيرها وشرّها]

وقد جرت عادتهم أن يقسّموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقليّة إلى خمسة أقسام: خير كلّه لاشرّ فيه، وخير كثير مع شرّ قليل، وشرّ كثير مع خير قليل، وما يتساوي فيه الخير والشرّ، وشرّ مطلق لاخير فيه.

فالتي هي خير مطلق لاشرّ فيه أصلاً هي التي بالفعل من كلّ الوجوه كالعقول. وهذا القسم يجب وجوده بناءً على قاعدة الإمكان الأشرف والأخسّ؛ فإنّ وجوب وجود الأشرف عند وجود الأخسّ من الأمور الضروريّة عندهم.

والتي هي خير كثير مع شرّ قليل واجب وجوده أيضاً؛ لأنّ في ترك الخير الكثير لأجل شرّ قليل شرّاً كثيراً. وهذا القسم هو الموجودات التي لايمكن أن تكون على كمالاتها اللائقة إلّا ويعرض لها بسبب المصادمات والمصاكّات الاتّفاقيّة منع غيرها عن كمالاتها، كالنار التي كمالها في قوّة الحرارة والإحراق، لكن قد يعرض لها إحراق وليّ وثياب نبيّ. وكذلك الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة وقد يعرض تغريق بلاد وهلاك عباد، وكذلك الأرض والهواء. وهذا القسم من الموجودات إنّما يكون في ما تمكن فيه الإحالة والاستحالة والكون والفساد، لكنّا إذا تأمّلنا حال الشخص المستضرّ بشيء من هذه العناصر وتأمّلنا حال انتفاعه بكلّ واحد منها طول عمره، لم تكن لذلك الضرر اليسير نسبة يُعتدّ بها إلى ذلك النفع الكثير. وإذا كان الأمر كذلك في الشخص الواحد المستضرّ، فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير إلى انتفاع جميع الأشخاص الإنسانيّة والحيوانيّة؟

وكذلك وجود حيوانات تكون في أنفسها خير إلّا أنّه يعرض لها بسبب مصاكّات اتّفاقيّة تأدّى ضررها إلى غيرها من الحيوانات /١٠١ ب/ كالحيّات والعقارب والسباع الضاريّة والجوارح المفترسة وغير ذلك. وكذلك الإنسان المستعدّ للكمالات العقليّة والفضائل الحقيقيّة قد تعتريه بسبب اتّفاقات رديئة واعتقادات سيّئة وأخلاق مذمومة وجهالات بسيطة ومركّبة واقتراف خطايا مضرّة في المعاد، ولكنّ هذه الشرور إنّما تكون في أشخاص قليلة أقلّ من الأشخاص

السالمين عن هذه الشرور وفي أوقات أقلّ من أوقات السلامة الخالية عنها.

[لاتوجد الشرور إلّا في عالم الكون والفساد]

واعلم أنّ جميع أنواع الشرور لاتوجد إلّا في عالم الكون والفساد بسبب التضادّ الواقع فيه وهي قليلة بالنسبة إلى الخيرات التي فيه؛ فإنّه لولا الكون والفساد الواقع[١] في هذا العالم بسبب التضادّ ما صحّ وجود نفوس وأشخاص؛ فإنّ النفوس لاتحصل إلّا عند حصول الأبدان واستعدادها للتعلّق بها وذلك لايحصل إلّا بتفاعل الكيفيّات المتضادّة، والتضادّ الحاصل في هذا العالم بسبب دوام الفيض، فيكون خيراً بالنسبة إلى النظام الكلّيّ وشرّاً بالنسبة إلى الأشخاص الجزئيّة. على أنّ التضادّ الذي هو سبب الكون والفساد ليس بفعل فاعل؛ لأنّ تضادّ الكيفيّات المتضادّة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا غيرهما إنّما هو لذاتَيهما، فهما من لوازم الماهيّات. وكما لايمكن أن يجعل الفاعل الأشكال الكريّة متراصّة دون خلل، كذلك لايمكن لفاعل أن يجعل المتضادّات غير متضادّة، بل تضادّ الكيفيّات من لوازم ماهيّاتها.

فالموجودات الممكنة وإن كانت معلولة للعلّة التي منها وجودها وماهيّاتها، إلّا أنّ كونها بحيث يحصل منها ترتيب ونظام إنّما هو لماهيّاتها، وتلك الماهيّات تلزمها لوازم أخرى لاتنفكّ عنها العناصر الأربعة التي تلزمها بعد وجودها عن الفاعل كيفيّات أخرى وهي الكيفيّات المتضادّة التي هي كمالات لها. ثمّ يلزمها وجود الكون والفساد الذي هو منبع الخير والوجود وتتبع ذلك بعض الشرور

---

١. حج: ـ الواقع.

القليلة النزرة بالنسبة إلى خيراتها ومنافعها.

[استحالة الترجيح في العالم إلّا بالعلّيّة]

وإذا كانت الموجودات بحالة يحصل من اجتماعها نظام إنّما هو لماهيّاتها، فلايرد قول من قال: لمَ انحصرت الأفلاك في تسعة والكواكب السيّارة في سبعة؟ ولمَ تعيّنت نقطتان للقطبيّة دون غيرهما؟ فإنّه لولا الترجيح بالعلّيّة ما أمكن وقوع هذه الأشياء؛ فإنّ للماهيّات والأعداد العارضة لها خواصّ وللماهيّات بحسب اعتبار العدد خواصّ أيضاً. والفلك وإن كانت أوضاعه متساوية إلّا أنّها تختلف باختلاف ما تحتها من الإضافات، وعدم اطّلاعنا على ذلك لايدلّ على عدم وثاقة النظام؛ فإنّ الأشياء ما لم تجب بعللها لايمكن وقوعها. فجميع الأمور الواقعة لجهات وقوعها مخصّصات توجب ترجّحها ولها تغيّرات يكون منها النظام باعتبار ماهيّاتها دون غيرها.

[ما يستحيل وقوعه من التقسيم السابق للممكنات]

وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية ـ وهي التي فيها الشرّ أكثر والتي كلّها شرّ والتي فيها الخير والشرّ متساويان ـ فإنّها لم توجد في الوجود؛ لأنّ الموجودات الحقيقيّة /١٠٢ أ/ والإضافيّة أكثر من الأعدام الإضافيّة الحاصلة على الوجه الذي ذكرناه.

والشرّ لايحصل إلّا في عالم الكون والفساد وهو نزر قليل بالنسبة إلى ما فيه من الخيرات، مع أنّ عالم الكون والفساد بجملته وما اشتمل عليه نزر قليل بالنسبة إلى العالم الأثيريّ، فكيف إذَن نسبتُه إلى مجموع العالم؟

[الشرور داخلة في القدر]

ويجب أن يُعلم أنّ هذه الشرور الموجودة في عالم الكون والفساد داخلة في القدَر الذي هو تفصيل القضاء الأوّل ويعنون بالقضاء الأوّل الحكم الكلّيّ الوحدانيّ تترتّب عليه التفاصيل. مثال ذلك أن يكون البارئ تعالى حكم بموت كلّ حيوان، فهذا هو القضاء الأوّل الوحدانيّ، ثمّ يكون قد قدّر موت كلّ واحد من الحيوانات بعلّة مخصوصة ومرض مخصوص في زمان معيّن، فهذا هو القدر الذي هو تفصيل ذلك القضاء الأوّل الوحدانيّ.

[الشرور مرضيّ له تعالى بالعرض]

وإذا كانت هذه الشرور داخلة في قدَر اللّه تعالى فتكون معلومة في العناية الأولى الإلهيّة ومرضيّاً بها بالعرض من حيث هي لوازم الخيرات الكثيرة التي لايمكن انفكاكها عن تلك الشرور، فهي من اللوازم التي ليست بجعل جاعل، لأنّها مرضيّ بها من حيث هي شرور. ومنبع الشرّ إنّما هو الإمكان والعدم اللازم له؛ إذ لولاهما لما أمكن وجود الشرّ؛ لكون الواجب لذاته خيراً محضاً لاشرّ فيه أصلاً. فقد علمتَ في ما تقدّم أنّ الشرّ إمّا عدم أو ما يؤدّي إلى العدم، فإذا لم يكن هناك عدم لم يكن هناك شرّ.

والأشياء التي بالفعل من جميع الوجوه لاشرّ فيها وإنّما الشرّ يمكن وقوعه في الأشياء التي تعرض لها بالقوّة[١]، وإنّما منع الشارع من كشف ذلك السرّ لأنّ كشفه يوهم عند العوام عجز البارئ ـ عزّ وجلّ ـ فإنّه لو قيل لهم: إنّه تعالى لايقدر إلّا

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦١٠/٣

على الممكنات دون الممتنعات وإنّه لايقدر على خلق النار غير حارّة وإنّه لايقدر على خلق مثله لَتوهّموا أنّه عاجز، فالأولى أن يُلقي إليهم أنّه على كلّ شيء قدير»[١]، كما صرّح به الوحي في قوله تعالى: ﴿**لِتَعْلَمُوا أنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ وَأنَّ اللّهَ قَدْ أحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾[٢].

[معنى السيّئة والحسنة]

قال: وكذا القول في السيّئة والحسنة؛ فإنّ المراد بالحسنة ما يلايم الطباع[٣] من الأمور المُصلحة للمعاش كالخصب ورفاهيّة الحال، ويراد بالسيّئة ما يقابل ذلك وتسميتها بنوع من المقابلة. ولاشكّ أنّه تعالى فاعل الكلّ وليس المراد بهما الطاعة والمعصية كما توهّمه أهل الجهل.

[إطلاقات القضاء والقدر]

وكذا الكلام في القضاء والقدر؛ فإنّه يراد بهما الخلق مثل قوله تعالى: ﴿**فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ**﴾[٤] أي خلَقهنّ، وقوله: ﴿**وَقَدَّرَ فيها أقْواتَها**﴾[٥] أي خلَق.

وقد يراد بهما الإلزام مثل: ﴿**وَقَضى رَبُّكَ ألّاَ تَعْبُدُوا إلّا إيّاهُ**﴾[٦] أي حكَم وألزم، وقول الشاعر: «واعلم بأنّ ذا الجلال قد قدر»[٧] أي حكم وكتب وألزم وأوجب.

---

١. مص: القوّة.
٢. الطلاق/١٢
٣. حج: الطبع.
٤. فصّلت/١٢
٥. فصّلت/١٠
٦. الإسراء/٢٣
٧. ديوان العجاج: ٩

وقد يراد بهما الإعلام مثل قوله تعالى: ﴿**وَقَضَيْنا إلى بَني إسْرائيلَ**﴾[١] أي أعلمنا، وقوله: ﴿**إلّا امْرَأتَهُ قَدَّرْناها مِنَ الْغابِرينَ**﴾[٢] /١٠٢ ب/ أي بيّنّا وأعلمنا.

فلايراد بقضاء اللّه وقدره خلق الأفعال؛ لما يلزم فيه من المفاسد المذكورة، بل يراد بهما إمّا الإلزام، فيكون المراد بقضاء اللّه وقدره إلزام العباد على الأفعال؛ فإنّه ألزمهم في الواجب بفعله وفي الحرام بتركه. أو يراد بهما الإعلام، فيكون قضاء اللّه وقدره بمعنى إعلام اللّه عباده أنّهم سيفعلون أفعالهم إعلاماً لهم وتبييناً.

[تحقيق البحث في معنى المادّة والصورة]

وتحقيق البحث في هذه المسألة أنّه لمّا كان جميع صور الموجودات الكلّيّة والجزئيّة حاصلة من حيث العلم، معقولة في العالم العقليّ بإبداع الواجب إيّاها، وكان إيجاد ما يتعلّق منها بالمادّة على سبيل الإبداع ممتنعاً ـ إذ هي غير متأتّية لقبول صورتين معاً فضلاً عن أكثر ـ وكان الجود الإلهيّ مقتضياً لتكميل المادّة بإبداع تلك الصور فيها وإخراج ما فيها من قبول تلك الصور إلى الفعل، قدّر بلطيف حكمته زماناً تخرج فيه تلك الأمور من القوّة إلى الفعل واحداً بعد واحد ـ كما نبّهناك عليه في بحث العناية ـ فتصير جميع الصور في جميع تلك الأزمنة موجودة في موادّها على حسب قابليّاتها والمادّة كاملة بها. فحينئذٍ يلخّص من ذلك أنّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقليّ مجتمعة

---

١. الإسراء/٤

٢. النمل/٥٧

ومجملة على سبيل الإبداع، والقدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجيّة مفصّلة واحداً بعد واحد، إشارة إلى ما قال ـ عزّ من قائل ـ: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾[1].

وإذا تلطّف[2] سرّك إلى معرفة هذا التحقيق ووصلت إلى غوامضه ظهر لك انكشاف حقيقة ما وقع فيه القوم من الخطأ وصحّ لك إسناد الكلّ إليه وإسناد أفعال المباشر إليه، ولامنافاة بينهما على ما ظهرت عليه من سرّ هذا الموضع، وقد انكشف لك إقناع الإجمال عن جماله. فتدبّره؛ فإنّه تطبيق بين العقل والنقل وبين الآيات المُنزَلة الواردة بالطرفين وجمع بين الأدلّة.

[جمع بين قولَي الأشعريّ والمعتزليّ في استناد الأفعال]

أقول: معناه أنّ لك أن تجمع بهذا التحقيق بين قولَي الأشعريّ والمعتزليّ برفع النزاع بينهما، فنقول: إنّ جميع ما في عالم الكون والفساد من المصادمات الحاصلة بسبب القدر الذي هو على وفق ما في القضاء واقعة من العناية الأزليّة المقتضية لسوق المسبّبات إلى كمالاتها لحصولها عن أسبابها؛ إذ لايجوز خلوّ ذرّة من ذرّات وجودها عن تلك العناية. ولك بهذا الاعتبار نسبة الكلّ إليه، ولك أن تنسب تلك المصادمات والمصاكّات إلى أسبابها القريبة؛ نظراً إلى وجوب وقوعها عنها عند فيض العناية عليها بسبب استعداداتها الحاصلة بها تنزّلاً عن مرتبة الفيض إلى مرتبة القابل المستعدّ الذي كان سبباً في قابل آخر مستعدّ

---

١. الحجر/٢١

٢. حج: تلطّفت.

للقبول /١٠٣ أ/ منه وهكذا. ولأجل هذا ترتّبت العلل والمعلولات بالسببيّة والمسبّبيّة وحصل النظام اللطيف والترتيب العجيب في العالم الجسمانيّ على وفق ما في العالم العقليّ، فتأمّل.

❊ ❊ ❊

[امتناع اتّصاف أفعاله تعالى بالقبح]

قوله: والحقّ تعالى لاتوصَف أفعاله بالقبح؛ لاستحالة الجهل والحاجة عليه وامتناع وقوع القبيح بدون اعتبار أحدهما، وامتناع الفعل مستلزم لامتناع الإرادة؛ لأنّه معلولها، وانتفاء المعلول دليل على انتفاء العلّة ومستلزم له. ولأنّ إرادة القبيح قبيحة.

[نفي العبث عن أفعاله تعالى]

ولاعبث في أفعاله؛ لحصول العناية في وقوع الفعل كاملاً في حدّ ذاته وهو معنى الغرض، ولايعود إليه لغنائه، وفعل الكمال كمال لااستكمال.

قال: هذه المسألة فرع على الأصل السابق ـ أعني أنّ أفعاله تعالى لاتوصف بالقبح ـ بناءً على ثبوت القبح العقليّ المستلزم لوجوب نفيه عقلاً عنه تعالى، وإلّا لاستحقّ الذمّ عنده المنافي لوجوب شكره عقلاً على ما هو قاعدة أهل التحقيق من أهل الكلام؛ إذ ثبوت العبث مستلزم للقبح المستلزم للذمّ[1] باعتبار العقل المدرِك له.

[إثبات إتقان أفعاله تعالى]

والمصنّف أراد التطبيق بين ذلك وبين ما سبق ممّا حقّقه من معنى الإرادة على

---

١. مر: مستلزم القبح المستلزم الذمّ.

قاعدته. فقال: معنى ذلك أنّا بيّنّا أنّ عنايته تعالى لابدّ منها في كلّ ذرّة من ذرّات الوجود وأنّها تقتضي وقوع تلك الموجودات على ما لها من النسب إلى الوجود المطلق بكمالاتها اللائقة بها الممكنة لها باعتبار ذواتها المستعدّة في قابليّاتها ـ كما نبّهناك عليه في ما سلف ـ فحينئذٍ لابدّ من وجود الفعل على ذلك النوع وذلك هو معنى الغرض المستلزم لنفي العبث، موافقاً لما أدركه العقل من القبح والوجوب وما تفرّع عليه من الأمور التي أثبتها المحقّقون من أهل الكلام وما ورد من النقل الشريف من إثبات المصالح والحكَم والأغراض وما عليه الكُمَّل من إثبات الوجود الأشرف وكون الماهيّات الملزومة بالشرور الواقعة بحسبها ليس لما عليه الوجود في نفسه؛ لأنّ الوجود كلّه خير وإن كان قد يلزمه شرّ.

ولهذا قال بعض أهل هذه الطريقة: إنّه لايتصوّر الوجود إلّا بما اشتمل عليه من الأحوال والأحكام التي من جملتها أنّ المعلول لابدّ وأن يلزمه شرّ؛ إذ لو تصوِّر الوجود وأمكن أن يكون أحسن ممّا هو عليه لوجب أن يوجد من مقتضيه؛ لعدم البخل. فلايمكن أن يكون العالم أحسن ممّا هو عليه؛ لأنّه لو أمكن ذلك فإمّا أن لايلائم العناية فينافي علمه المحيط بالكلّ، أو يلائمها فينقض الجود الشامل للكلّ.

فوجب أن يعلم أنّ ما في العالم من الشرور لالذات الوجود، بل الشرّ عدم ذات أو عدم كمال ـ كما أشرنا إليه ـ فلهذا يقولون: من عرف الوجود بأنّه لايكون أتمّ ممّا هو عليه ـ لأنّه محال والمحال غير متعلّق القدرة ـ اندفعت عنه كثرة الإشكالات، وإنّ الغرض في خلق العالم هو الإنسان وإنّ أفعاله مقيسة على أفعالنا معلّلة بالأغراض كما هو مذهب كثير من المتكلّمين؛ فإنّ وقوعهم في هذا الخبط لعدم تصوّرهم معنى الوجود الأكمل على ما هو عليه.

[ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم]

أقول: لمّا ثبت إتقان أفعاله وإحكام إيجاده بكمال علمه وعدله وحكمته سقط السؤال /١٠٣ ب/ عن كيفيّة أفعاله ولمّيّتها؛ فإنّه لايفعل ولايوجد إلّا على الوجه الأتمّ الأكمل، كما قال الغزاليّ[١] وابن الأعرابيّ[٢] وغيرهما من أرباب الذوق: ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم؛ إذ لو كان للزم إمّا بخله تعالى أو عجزه وكلاهما محال، فيثبت أنّه ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم. وكيف لايكون كذلك؟ وهو مخلوق على صورته؛ لقوله عليه السلام: «خلق اللّه آدم على صورته»[٣] وآدم يصدق على الإنسان الكبير وعلى الإنسان الصغير، وكلّ ما هو على صورته لايكون أكمل منه ولاأبدع ولاأعظم ولاأنفس. وذلك لأنّ إيجاد الأكوان وعالم الحدثان وإخراجهم من العدم إلى الوجود من حضرة الجود المطلق؛ فإنّه لمّا دفع إلى الأئمّة السبعة مفاتيح الغيب خرجوا من عنده وتعلّقوا بالعالم، فأبرزوه على غاية الإحكام والإتقان، فلم يبق في الإمكان أبدع منه؛ لصدوره على الجود المطلق. فلو بقي فيه ما هو أبدع منه لكان قد بخل بما لم يعطه، وأبقاه عنده من الكمال، فلايصحّ عليه إطلاق الجواد؛ إذ فيه شيء من البخل، فليس إطلاق اسم

---

١. راجع: إحياء علوم الدين: ٤٩/١٧

٢. راجع: الفتوحات المكّيّة: ٢٥٩/١

٣. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في الكافي: ١٣٤/١؛ بحار الأنوار: ١١/٤، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٢٠، ١٧٦/١٠، ١١١/١١، ١٢٠، ١٢١، ١٠٣/٥٤، ٣٣/٥٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١١٩/١؛ القصص للجزائريّ: ٢٨؛ كنز الفوائد: ١٦٧/٢، ١٦٨؛ سعد السعود: ٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣؛ الطرائف: ٣٥٠/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٣/١؛ الاحتجاج: ٣٢٣/٢، ٣٤٤، ٤١٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٠٣، ١٥٢

الجواد عليه في ما أعطى بأولى من إطلاق اسم البخيل عليه في ما أمسك وبطلت الحقائق، وقد ثبت أنّ إطلاق اسم البخيل عليه تعالى محال، فكونه أبقى عنده ما أكمل محال.

[الأئمّة السبعة عند أهل السلوك]

والمراد بالأئمّة السبعة عند أهل هذه الطريقة الأسماء السبعة الكلّيّة التي هي منشأ الكلّ ومرجع الكلّ، وهي الحيّ والعالم والقادر والمريد والمتكلّم والسميع والبصير؛ لأنّ الفاعل المختار الموصوف بهذه الصفات فعله الإيجاديّ لايتوقّف على أكثر منها؛ فإنّ بصفة الحياة يُحيي الكلَّ ويُبرِزهم من العدم إلى الوجود، وبالعلم يحيط بهم وبحقائقهم، وبالقدرة يتصرّف فيهم، وبالإرادة يخصّص بينهم، وبالكلام يأمرهم وينهاهم، وبالسمع يسمع نداء الكلّ، وبالبصر يشاهد الكلّ، والجواد هو معطي حقّ الكلّ والمفيض عليه، والفعل يحصل بهذه الأسماء ويحصل المقصود بها، فكانت أئمّة. مع أنّا لو قطعنا النظر عن الفعل الإيجاديّ حصل الاستغناء عنها أيضاً؛ فإنّ الفاعل الحقيقيّ من حيث هو هو لااسم له ولاصفة ولانعت ولارسم؛ لقوله عليه السلام: «كان اللّه ولاشيء معه»[1]، وقول عليّ عليه السلام: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[2]. وبهذه الأسماء تمّ إيجاد العالم على أكمل الوجود وأتمّ الصور من غير تصوّر تقدّم زمان أو مكان بينه وبين موجِده؛

---

١. مرويّ عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في بحار الأنوار: ٢٧/١٥، ١٩٨/٥٤؛ وعن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في بحار الأنوار: ٦٦/٥٤؛ التوحيد: ٦٦

٢. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ١٧٨، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ التوحيد: ٥٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥

فإنّه محال إلّا في بعض الجسمانيّات المركّبات التابعة للروحانيّات المجرّدات.

[كلام الآمليّ في إتقان أفعاله تعالى]

قال الفاضل المتأخّر قطب الدين سيّد حيدر:

وكيف لايكون العالم على أكمل الوجوه وأتمّها؟ وهو على صورته؛ لقوله عليه السلام: «خلق اللّه آدم على صورته»[١ و٢]. والمراد بآدم إن كان الإنسان الكبير

---

١. هامش حج: في معنى «خلق اللّه تعالى [آدم] على صورته»، ولايخفى عليك هذا التأويل اجتهاد في مقابلة النصّ؛ لما ورد في أحاديث أهل العصمة بيان مورد الحديث ونقل في *مجمع البحرين* [٣٦٨/٢؛ وسيأتي ذيلاً] في لغة «صور». وهذه التأويلات في الحديث ممّا نشأت من العامّة من أنّ كلامهم عليهم السلام لايعلمه إلّا الراسخون في العلم.

[في الحديث عن الباقر عليه السلام وقد سئل عمّا يروون الناس: أنّ اللّه خلق آدم على صورته، يعني صورة اللّه تعالى؟ فقال عليه السلام: صور محدَثة اصطفاها اللّه واختارها على سائر الصور المختلفة، فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه، فقال: ﴿**بَيْتِيَ**﴾ و﴿**نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي**﴾.

وقال المفسّرون من العامّة لهذا الحديث: ذهب أهل العلم إلى أنّ الضمير في الصورة راجع إلى آدم عليه السلام، بمعنى خصّ به، وذلك أنّ الناس خلِقوا على أطوار سبعة، نطفة ثمّ علقة إلى تمام ما فصِّل في الكتاب، ثمّ إنّهم كانوا يتدرّجون من صغر إلى كبر سوى آدم؛ فإنّه خلِق أوّلاً على ما كان عليه آخراً. قالوا: وهذا هو الصحيح.

وفي عيون أخبار الرضا عليه السلام (١١٩/١): وقد سئل: يا ابن رسول اللّه صلى الله عليه وآله! إنّ الناس يروون أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: إنّ اللّه خلق آدم على صورته. فقال: واللّه لقد حذفوا أوّل الحديث، إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله مرّ برجلين يتسابّان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح اللّه وجهك ووجه من يُشبهك. فقال: يا عبد اللّه! لا تقل هذا لأخيك؛ فإنّ اللّه تعالى خلق آدم على صورته].

٢. الكافي: ١٣٤/١؛ بحار الأنوار: ١١/٤، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٢٠، ١٧٦/١٠، ١١١/١١، ١٢٠، ١٢١، ١٠٣/٥٤، ٣٣/٥٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١١٩/١؛ القصص للجزائريّ: ٢٨؛ كنز الفوائد: ←

الكلّيّ فهو العالم بأسره وإن كان العالم الصغير الجزئيّ فهو ولده الشخصيّ؛ لقولهم: «العالم انسان كبير، والإنسان عالم صغير». وعند التحقيق الإجماليّ ليس له غير هذين المظهرين المُعظَمين وجميع المظاهر مندرجة في ضمنها. ومن هذا قيل: «ليس في الوجود /١٠٤ أ/ سوى اللّه وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكلّ هو وبه ومنه وإليه وله»[١]، ﴿**هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاهِرُ وَالْباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ**﴾[٢ و٣].

[العالم والإنسان اسمان من أسمائه تعالى صورةً ومعنىً]

وعند التحقيق العالم والإنسان اسمان من أسمائه صورةً ومعنىً كما أنّهما معاً مظهران من مظاهره؛ لأنّهما في حُكمَي الظاهر والباطن والأوّل والآخر، ولهذا أنّهما خلِقا على صورته وتعيّنا لخلافته وصارا مظهراً لذاته وصفاته وأفعاله وأخلاقه؛ لقوله عليه السلام: «من رآني فقد رأى الحقّ»[٤]. وهذه نكتة شريفة ومسألة دقيقة وضابطة كلّيّة، فاحفظها واحتفظ بها؛ فإنّ عليها مدار قواعد جميع الصوفيّة وهي أصول جميع أهل اللّه من أهل الذوق.

[توجيه مذهب الأشعريّ في نفي الغرض]

قال: ولهذا أنكر الأشعريّ الغرض في أفعاله مستنداً إلى أنّ الفاعل بالإرادة

١٦٧/٢، ١٦٨؛ سعد السعود: ٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣؛ الطرائف: ٣٥٠/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٣/١؛ الاحتجاج: ٣٢٣/٢، ٣٤٤، ٤١٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٠٣، ١٥٢

١. جامع الأسرار: ٥٥١

٢. الحديد/٣

٣. المقدّمات من نصّ النصوص: ١٠٠

٤. بحار الأنوار: ٢٣٤/٥٨

إنّما يفعل من حيث يقصد وجود ذلك الغرض. وذلك يقتضي كونه مستكملاً بذلك الوجود على ما يلائم معنى الفاعل المختار باعتبار الشاهد؛ من حيث إنّ فاعليّته تتمّ بماهيّة ذلك الغرض، وذلك لو نسب إلى الحقّ لكان ناقصاً في فاعليّته. ولمّا كان كاملاً بذاته واحداً لاكثرة فيه ولاشيء قبله ولامعه، فإذَن لاغرض ولاغاية لفعله، بل هو فاعل وغاية للوجود كلّه.

[ردّ هذا القول]

هكذا قرّره بعضهم ملفّقاً بين قواعد الفلسفيّ وقواعدهم، وبينهما بون كثير؛ فإنّ من أثبت المعاني وقال إنّه قادر بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة، كيف يقول بنفي الكثرة؟ نعم! لمّا تصوّروا أنّ الفاعل المختار إنّما يفعل بواسطة القصد المستلزم للاستكمال هربوا من ذلك إلى نفي الغرض ولايُجديهم نفعاً؛ فإنّ نفي الغرض نفي للغاية ونفيها نفي للاختيار؛ إذ كلّ مختار قاصد وكلّ قاصد فإلى غاية، فكيف يتصوّر نفي الغرض مع القول بالاختيار؟

وأنت خبير بما حقّقناه لك أنّ ذلك كلّه زيادات لاطائل تحتها؛ إذ من اعترف بثبوت العناية ولزوم الأشياء عنها على الكمال الممكن لها اعترف بأنّ الفعل وقع كاملاً في ذاته من غير ملاحظة شيء آخر، فنفي الغرض بالكلّيّة منافٍ[1] لمقتضى العقل ومورد النقل. نعم! نفي الغرض الزائد على مقتضى العناية أو ما يلزم منه استكمال واجب[2] بطريق العقل والنقل، ولهذا قلنا: إنّ الكمال اللازم للفعل في

---

١. حج: مخالف.
٢. حج: وجب.

حدّ ذاته غير عائد إلى الحقّ[١]؛ لوجود الكمال قبله ومعه وبعده.

[فعل الكمال لايدلّ على الاستكمال]

فإن قلت: إنّ فعل الكمال مستلزم للاستكمال، فيعود المحذور؛ **قلت**: لانسلّم أنّ فعل الكمال مستلزم للاستكمال، بل هو كمال باعتبار دلالته عليه؛ فإنّ الفعل الكامل في حدّ ذاته دليل على كمال فاعله؛ إذ لايقال للأستاذ إنّه مستكمل بفعل الصنعة الكاملة، بل إنّما يشهد العقل بأنّ صدورها منه دليل على كماله في تلك الصنعة قبل فعلها؛ إذ لولا كونه كاملاً في حدّ ذاته لما صدرت عنه الصنعة الكاملة، فلايلزم منه أن يكون مستكملاً بفعلها، إلّا إذا كان ذلك الفعل /١٠٤ ب/ واقعاً منه على نوع من الاحتذاء، وذلك محال في حقّه تعالى، ففعل الكمال لايكون دالّاً على الاستكمال، بل على الكمال.

[جمع بين مذهبَي المعتزليّ والأشعريّ في الغايات]

أقول: عُلم ممّا قرّرناه أنّه لابدّ من غاية ينتهي إليها الفعل، هي الكمال الذي وجب بمقتضى العناية التي مقتضاها سوق ذرّات الوجود إليه، وأنّ معناها الغاية التي ينتهي إليها الفعل، كما أشرنا إليه في ما سلف من بحث الغايات. وعُلم بذلك أنّ هذا الذي اخترناه في بحث الغرض جمع بين قواعد فريقَي المعتزلة والأشاعرة.

إذ يقال للمعتزليّ: إن أردت بالغرض أنّه الغاية المعيّنة التي يقصدها الفاعل وتكون هي الحاملة له على الفعل، فذلك غير جائز نسبته إلى الحقّ تعالى؛ لما

---

١. مر: + تعالى.

يلزم منه من كون فاعليّته مستكملة بذلك الغرض المقصود بها؛ لكونها حينئذٍ لو لم يكن على ذلك الوجه كانت غير كاملة، فيكون الأليق بها والأحسن أن يقع الفعل على ذلك الوجه، ويلزم منه استكماله تعالى بغيره، وذلك مخالف لما اقتضاه العقل والنقل، فلايرتضيه من له نظر مستقيم وطبع سليم.

ويقال للأشعريّ: إن أردتَ بنفي الغرض نفي الغاية بالكلّيّة عن الفعل، بحيث يكون الفعل وقع عن اتّفاقٍ وجزافٍ خالٍ عن مصالح وحكَم ينتهي إليها فذلك أيضاً مخالف لمقتضى العقل وما أطبق عليه ذوي الفضل وما ورد من النقل من ذكر الأغراض والحكَم والمصالح وتعليل الأفعال بها.

فإذا حقّق ما ذكرناه من بحث العناية وأنّها لذاتها تقتضي سوق الأشياء إلى كمالاتها المستعدّة لها بحسب قابليّاتها الحاصلة في ذواتها سقط النزاع ووجب على كلّ عاقل الاعتراف بأنّ جميع أفعاله الفائضة عن عنايته منساقة[1] إلى كمالاتها ومتعدّية إليها وأنّها بسبب وصولها إلى ذلك الكمال لزمتها حكَم جمّة ومصالح متعدّدة وأغراض كثيرة يدركها ذوو العقول ويعرفها أهل البصائر.

وحينئذٍ يعرف أنّ الغايات والمصالح والحكَم والأغراض من لوازم العناية ومقتضياتها، لأنّها من مقاصدها الأوّليّة؛ فإنّ القصد الأوّليّ إنّما يتعلّق بالوجود على الوجه الأكمل الذي لايمكن أن يكون أكمل منه، وإلّا لوجب بحسب العناية فيضه؛ لعدم البخل والعجز. ثمّ ذلك الوجود الكامل الحاصل من العناية الذي هو مقصودها الذاتيّ استتبع كمالات أخرى وحكم ومصالح وأغراض، فكانت حاصلة بالتبعيّة لما هو المقصود بالذات، فإن أطلق عليها أنّها أيضاً مقصودة

---

١. حج: مشتاقة.

للعناية جاز، لكن لابالقصد الذاتيّ، بل بالتبعيّة والقصد العرضيّ التابع واللازم لما هو المقصود بالذات.

وحينئذٍ إن قال المعتزليّ: أريد بأنّه فاعل لغرض ما يلزم ويتبع أفعاله الكاملة المقصودة بالذات والقصد الأوّليّ وأنّها مقصودة بالتبعيّة واللزوم، فهو مسلّم وموافق للعقل /١٠٥ أ/ والنقل ولايلزم منه استكمال ولانقص.

وإن قال الأشعريّ: أريد بأنّه ليس فاعلاً لغرض أنّه لايكون قاصداً إيجاد هذه الأشياء لهذه المصالح التابعة لإيجادها بالقصد الأوّل حتّى تكون هي الحاملة له على الإيجاد، فهو أيضاً صحيح يسلّمه كلّ من له فكرة صادقة واطّلاع على حقيقة معنى فاعليّته تعالى، ولايكون هذا القول مخالفاً لمقتضى العقل ولاالشرع.

فعُلم أنّ ما ذكرناه هو الجادّة الوسطى الخالية عن طرفَي الإفراط والتفريط المضلَّين كما جاء في الحديث: «اليمين والشمال مضلّة»[1]، وفيه جمع بين العقل والنقل وبين أقوال أهل العلم، إلّا أنّه يحتاج إلى تفطّن وزيادة تحدّس وتأمّل لأحوال العناية واقتضائها للوجود الأكمليّ على مقتضى الفيض الجوديّ الموافق للقضاء السابق الحاصل في العالم العقليّ المفصّل بالقدر اللاحق الحاصل في العالم الحسّيّ، واللّه هو العليم الخبير.

❊ ❊ ❊

---

١. مرويّ عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في الكافي: ٦٧/٨؛ بحار الأنوار: ٥٨٤/٢٩، ٥٩٣، ٩/٣٢، ١٠، ١١، ١٤، ٣٦٦/٣٥، ١٢/٦٧، ٣/٧٥؛ الإرشاد: ٢٣٩/١؛ الصراط المستقيم: ٢٨٤/١؛ عوالي اللآلي: ١١٠/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٧٤/٣؛ نهج البلاغة: ٥٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٧٣/١، ٢٧٥

[الغرض من خلق العبد لايكون إلّا نفعاً]

قوله: ولايكون ضرراً؛ لاستحالته من الحكيم، فهو نفع حقيقيّ لايزول، فلابدّ من وسيلة إلى تحصيله هي التكليف؛ لقبح الابتداء به.

قال: لمّا ثبت الغرض بالمعنى الذي اختاره ولم يكن بينه وبين ما أثبتته العدليّة منافاة ـ لأنّ الغرض هو كون الفعل في حدّ ذاته كاملاً على وفق العناية ـ لاينافي كون الغرض من خلق العبد ما ذكرته العدليّة؛ فإنّهم قرّروا أنّ اللّه تعالى خلق العبد لغرض يعود إليه وذلك الغرض لايصحّ أن يكون إضراراً به؛ إذ الحكمة مانعة من إيقاع الضرر بالغير؛ إذ هو مستلزم للقبح المستلزم للذمّ من العقل، المنافي لوجوب الشكر، فلايكون إلّا نفعاً؛ لعدم الواسطة.

إن قلت: جاز أن تكون هناك واسطة هي البقاء على العدم؛ **قلت**: ليس ذلك محلّ الكلام؛ إذ متعلّق البحث حال الوجود؛ فإنّه لايخلو المقصود عن أحدهما، ولمّا امتنع الأوّل تحقّق الثاني، فكان نفعاً.

[ذلك النفع لايكون إلّا حقيقيّاً]

وذلك لابدّ وأن يكون نفعاً حقيقيّاً لايصحّ زواله؛ إذ لو زال لم يكن إلّا خياليّاً ظلّيّاً لاتظهر فائدته. وإنّما قلنا ذلك لأنّ النفع الحقيقيّ لايتحقّق بدون الثبات، ووجه وجوبه أنّ الحكمة الحاصلة من إنشاء الإنسان على هذا النوع من الكمال لاتتمّ إذا كان المقصود من ذلك النفع لا على ذلك الوجه؛ إذ الخياليّ كالمعدوم والحكمة تأباه.

[وجوب التكليف على قاعدة العدليّة]

فإذا تحقّق ذلك تعيّن وجوب وسيلة موصلة إليه؛ لوجوب توقّف المسبّبات على الأسباب. وإنّما قلنا ذلك لأنّ الابتداء به قبيح عقلاً؛ لاشتماله على غاية التعظيم؛ إذ هو موجب للبقاء الحقيقيّ الذي هو أخصّ صفات الربوبيّة، فلم يجوّز العقل إعطاءه لغير المستحقّ، فوجب حصول وسيلة إلى ذلك الاستحقاق، ولاوسيلة سوى التكليف، فوجب بطريق العقل توسّطه بين المكلّف وبين ذلك النفع؛ ليصل إليه بسببه ـ على ما قرّرته العدليّة ـ والمصنّف أشار إلى ذلك بناءً على قاعدة الحسن والقبح والوجوب العقليّة الثابتة /١٠٥ ب/ عنده بضرورة العقل الصريح ـ على ما سلف ـ

[عدم المنافاة بين التكليف والغرض]

ولاينافي ذلك ما اختاره من معنى الغرض؛ إذ الكمال الحاصل بسبب العناية في مبدئيّة خلق الإنسان وخلق الآية مستلزم لحصول ذلك البقاء وهو الكمال الحقيقيّ الذي كان الإنسان مستعدّاً لقبوله باعتبار فيضه عن الوجود المطلق بسبب العناية. ولمّا كان حصوله باعتبار العناية متوقّفاً على شرائط وأسباب لايمكن الوصول إليه بدونها، اقتضت العناية وجود تلك الشرائط والأسباب الموصلة إليه على وفق ما في العالم العقليّ ـ على ما نبّهناك عليه غير مرّة ـ فلاتك غافلاً عمّا حقّقناه آنفاً؛ فإنّه المسلك القويّ والطريق الأسدّ في الوصول إلى تحصيل هذه المطالب.

أقول: لمّا كان الوصول إلى الكمال المطلوب بالعناية موقوفاً على حصول الشرائط والأسباب وجب بطريق العناية إيجادها. ولمّا كان من جملة تلك

الشرائط والأسباب وجود هذه البيّنة ـ ليكون مظهراً للإنسان ولجميع أفعاله ولعرفانه لنفسه ولمبدعه بتحقيق قولهعليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[١] ـ ومن جملتها التكاليف العقليّة والشرعيّة الموصلة[٢] إلى تمام ذلك الكمال الذي كان الإنسان مستعدّاً لقبوله في العناية، ومن جملتها حصول القوانين الكلّيّة المستلزمة لنظم الاجتماع المدنيّ المفتقر إليه في صلاح النوع المقتضي لوجوب السياسات والعدل المستلزم، كان ذلك مستلزماً لوجود التكليف المستلزم ذلك[٣] لوجود الإنسان الكامل الموصوف بالعدالة[٤] المطلقة، إمّا مؤسّساً أو حافظاً نبيّاً أو وليّاً.



١. مرويّ عن النبيّصلى الله عليه وآله في بحار الأنوار: ٣٢/٢، ٩٩/٥٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ متشابه القرآن: ٤٤/١؛ مصباح الشريعة: ١٣. ومثله روي عن أمير المؤمنينعليه السلام في غرر الحكم: ٢٣٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩٢/٢٠؛ الصراط المستقيم: ١٥٦/١. وعن إدريس النبيّعليه السلام في بحار الأنوار: ٤٥٦/٩٢

٢. حج: التكليف العقليّ والشرعيّ الموصل.

٣. مر، حج: ـ ذلك.

٤. حج: + الكاملة.

[تعريف التكليف]

قوله: وهو الحمل على فعل مشقّ من واجب الطاعة ابتداءً. ولابدّ فيه من الإعلام وقدرة المكلّف عليه وحصول الآلة وكونه ممكناً في نفسه وحصول النفع بسببه.

قال: لمّا بيّن وجوب توسّط التكليف أشار إلى بيان حقيقته وعرّفه بما ذكره[1].

[تفصيل قيود التعريف]

فقوله: «الحمل» يريد به البعث، وانحصر بالأمر والنهي.

وقوله: «على فعل مشقّ» ليخرج بذلك ما لامشقّة فيه من الأفعال؛ فإنّ التكليف لايتحقّق بدونها؛ لأنّه لغةً مشتقّ من الكُلفة وهي المشقّة، ولهذا لم يتعلّق التكليف بالمستلذّات الشهويّة.

إن قلت: ورد التكليف بما ليس بمشقّ كالأكل من الهَدي ونكاح الحليلة وكالتسبيحة الواحدة؛ **قلت**: يريد بالمشقّ ما يستلزم جنسه المشقّة، ولااعتبار بالأشخاص، والتكليف من حيث جنسه مشقّ وإن كان باعتبار أشخاصه قد يقع فيها ما ليس كذلك.

---

١. هامش مر: قال بعض المشايخ:
التكليف هو الأمر الصادر السائق للأشخاص الإنسانيّة إلى كمالاتهم المستعدّة لهم في الحياة الأولى والأخرى، الرادع إيّاهم عن الظلمة وارتكاب القبائح واكتساب النقائص؛ لانهماك في متابعة القوى البدنيّة المانعة إيّاهم عن إنتاج القوّة العقليّة.

أو نقول: إنّ هذه الأفعال إذا لم تلاحظ فيها الطبيعة، بل إنّما فعلت بملاحظة الأمر تحقّقت المشقّة بفعلها، خصوصاً إذا روعي فيها تحقّق الإخلاص الواجب في جميع الطاعات؛ فإنّ تحقّقه فيها في غاية الصعوبة؛ لكونها أفعالاً ملائمة للطبع. وأمّا استلذاذ أهل اللّه المقبلين على أوامره غاية الإقبال بخدمة معبودهم وكون ذلك لاينافي طباعهم، فطور وراء طور التكليف.

وقوله: «من واجب الطاعة» تحقيق لمعنى التكليف؛ إذ حمل من لايجب طاعته غير معتبر، /١٠٦ أ/ فلايكون تكليفاً.

وقوله: «ابتداءً» ليخرج بذلك من وجبت طاعته لاكذلك، كطاعة النبيّ والإمام والوالد والسيّد والزوج؛ فإنّه لايسمّى تكليفاً وإن وجبت طاعتهم؛ إذ وجوبها ليس على سبب الابتداء؛ لتفرّعها وتبعيّتها لطاعة الحقّ ـ عزّ وجلّ ـ؛ إذ لولا إيجابه إيّاها لما تحقّق الوجوب فيها، ولهذا كان الصبيّ المميّز غير مكلّف وإن كان مخاطباً من الوليّ ـ كما قرّر في موضعه ـ

[شرائط التكليف]

ولمّا عرّف التكليف أشار إلى شرائطه.

[إعلام المكلّف المأمور بالفعل المكلّف به]

فمنها: الإعلام به، أي إعلام المكلّف المأمور بالفعل المكلّف به؛ إذ الإتيان به لايتصوّر بدون قصده على وجه الامتثال. والغافل عن الشيء يمتنع منه القصد إليه كذلك، فلابدّ من النيّة ولانيّة إلّا بعد العلم، فشرط حسنه علم المكلّف بما كلّف به أو إمكان علمه به. فالجاهل المتمكّن من العلم بما كلّف به غير

معذور[1] بتركه، أمّا من لايتمكّن من العلم به فلايصحّ تكليفه به؛ لاستلزامه تكليف ما لايطاق.

[تعلّق قدرة المكلّف بالمكلّف به]

ومنها: تعلّق قدرة المكلّف بالمكلّف به، بأن يكون متمكّناً من فعله؛ إذ الغرض من التكليف هو الإتيان بالمكلّف به، ومع انتفاء القدرة عليه ينتفي الإتيان به وإن كان الفعل ممكناً في نفسه. فتكليف غير القادر قبيح ببداهة العقول، وصريح النقل دلّ عليه في قوله تعالى: ﴿**لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلّا وُسْعَها**﴾[2]. وإن كان قد وقع لجماعة الأشاعرة في هذا خبط حتّى صرّح بعضهم بجواز التكليف بالمحال بذاته وجوّزه بعضهم في المحال بالغير، وكلّ ذلك خروج عن قاعدة الشرع وبداهة العقل، والكلام على هذه المسألة مستوفى في كتبنا الكلاميّة.

[إمكان آلة الفعل]

ومنها: إمكان آلة الفعل ـ إن كان المكلّف به ذا آلة ـ؛ لأنّ الآلة هي ما يؤثّر بها الفاعل في منفعله القريب، فلو لم يتمكّن المكلّف منها كان حصول المكلّف به منه محالاً. ولهذا قال الأصوليّون: إنّ إيجاب الشيء مطلقاً مستلزم لجميع مقدّماته التي يتوقّف فعله عليها؛ حذراً من لزوم تكليف ما لايطاق.[3]

---

١. حج: مقدور.

٢. البقرة/٢٨٦

٣. هامش حج: هذا مشكل ظاهراً وهذه الأجوبة لامدفع لها، فتأمّل.

[كون الفعل المكلَّف به ممكناً في نفسه]

ومنها: كون الفعل المكلَّف به ممكناً في نفسه؛ لأنّ كلّ محال لذاته لايصحّ صدوره من الفاعل، وما لايصحّ صدوره من الفاعل لايصحّ طلبه، فالمحال لذاته لايطلَب؛ لأنّ تعلّق القدرة به محال، فالمطلوب لايكون إلّا ممكناً.

[تكليف أبي لهب بالإيمان ليس محالاً]

إن قلت: إنّ أبا لهب كلِّف بالإيمان الذي هو تصديق النبيّ صلى الله عليه وآله في جميع ما أخبر به الذي من جملته أنّه لايؤمن، وذلك تناقض محال لذاته؛ **أجيب**: بأنّ الإيمان من حيث هو هو ممكن له، وكونه محالاً منه إنّما هو باعتبار الإخبار عنه أنّه لايؤمن، وهو محال باعتبار غيره وهو ممكن باعتبار الذات وذلك متعلّق التكليف.

أو نقول: إنّه مكلَّف بالتصديق إجمالاً.

أو وقع الإخبار عنه بذلك بعد موته، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿**أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لايُؤْمِنُونَ**﴾[1]؛ فإنّ الحال فيهم كذلك، فلايرد به نقض.

[كون التكليف سبباً في حصول النفع]

ومنها: أن يكون سبباً في حصول النفع بأن يكون مشتملاً على صفة زائدة على حسنه /١٠٦ ب/ بأن يكون واجباً أو مندوباً أو ترك محرّم أو مكروه؛ ليخرج بذلك المباح؛ فإنّه لوجود التخيير فيه لايقع التكليف به.

* * *

---

١. البقرة/٦؛ يس/١٠

[إثبات وجوب التكليف بطريق العقل]

قوله: ويجب في الحكمة وجوده؛ لقبح الإغـراء بـالقبيح بخلـق الشـهوة والغضب المؤدّيين إلى تحصيل المنافع بحسب القوّة المتخيّلة.

قال: لمّا بيّن شرائط التكليف أراد بيان الاستدلال على وجوبه بطريـق العقـل الذي معناه أنّه لولا وجوبه لصحّ من العقل ذمّ تاركه المستلزم للنقص المنزّه عنـه الحكيم الواقعة أفعاله على نهاية الكمال وإبلاغ الأشياء إلى منتهى كمالها بحسب العناية الأزليّة. وذلك بعد إثبات ما أسلفناه من القاعدة بيّن؛ إذ لولا وجوبـه للـزم ترك زجر المكلّف عن فعل النقائص والقبائح الغير الملائمة للعناية الموجبة لعدم حصول ذلك الكمال المطلوب بحسبها، وذلك هو معنى الإغراء بفعـل القبـيح؛ إذ التمكين بفعل الآلات وخلق الشهوات والمشتهيات والميول والتمكّن مـن التـرك لأسباب الكمال مستلزم مع ترك الزجر لحقيقة ذلـك، وذلـك ممّـا يشـهد العقـل الصريح بحسن ذمّ فاعله، واللّه تعالى منزّه عنه.

فلابدّ من ذلك الزجر؛ ليتمّ الكمال المطلوب لمقتضى العنايـة؛ فـإنّ الـدواعي الحسّيّة التي هي مثار الشهوة والغضب الـذي مطلـوب الـنفس بسـببهما الإمـداد بالمشتهيات وحصول المنـافع وجلبهـا ودفـع المضـارّ وإبعادهـا الحاصـل مـن التخيّلات التي مثارها قوادم الطبيعة وقوى المادّة الكامنة في جبلّة النفوس لازمـة باعتبار فيضها عن الموجِد؛ إذ لايمكن حصولها الخارجيّ علـى أزيَـد ممّـا هـي عليه، على مقتضى ما سلف من حال ما عليه الوجود في نفسه المستلزم لحصول

خلاف ما هو المقصود من الإيجاد. فذلك مستلزم لوجوب التكليف وكونه حسَناً، مع أنّ فوائده غير مقصورة على ذلك؛ فإنّ صلاح النوع الإنسانيّ باعتبار المعاش والمعاد يحتاج إلى الاجتماع للتعاون والتعاضد المستلزم ذلك للفساد باستيلاء قوّتَي الشهوة والغضب المؤدّيتين إلى فساد النوع بالاستيلاء والقهر. فلابدّ من الأمر والنهي؛ لينصلح الفساد الحاصل بالاجتماع المضطرّ إليه في بقاء النوع المطلوب بمقتضى العناية.

[منافع التكليف للنفس الناطقة]

هذا، وإنّه نافع للنفس برياضتها وتهيّئها لطاعة مولاها ونهيها عن هواها، وذلك مستلزم لوجوب الأمر والنهي لحسم القوّة الحيوانيّة التي هي مبدأ الإدراكات والأفاعيل البهيميّة وباعث على الإدامة للنظر والفكر في الأمور العقليّة والمفارقات عن الأمور المادّيّة؛ فإنّ النفس متى لم تكن لها تلك الحالة لم تكن متوجّهة إلى جناب الحقّ بالفكر، ولهذا كانت العبادات مستلزمة لدوام ذلك الفكر والإقبال؛ فإنّها إذا كانت مشفوعة بهما جعلت البدن بكلّيّته مع النفس مقبلاً على الحقّ متوجّهاً إليه قريباً بالقرب المعنويّ المشار إليه في قولهعليه السلام: «المصلّي إذا صلّى يناجي ربّه»[1]. وإذا لم يكن كذلك كانت سبباً للشقاوة، كما قال ـ عزّ من قائل ـ: ﴿**فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ**﴾[2]. /١٠٧ أ/ ولهذا جاءت الإنذارات والوعد والوعيد المذكّرة للمعبود المستلزمة لإقامة العدل الموجب لحياة النوع المستلزم ذلك لوجود العدل والمعاملة في القوانين

١. عوالي اللآلي: ٣٩/٤، ١١١
٢. الماعون/٥ـ٤

المحصورة الكلّيّة النافعة في الأمور المعاشيّة والمعاديّة الباعث على الطاعات البدنيّة وغيرها المستلزمة لذكر الخالق بنعوت جلاله والتصديق بوجوده والتذكير للإقبال إليه والاعتراف بوعده ووعيده، وكلّ ذلك أمور ضروريّة يحتاج إليها المكلّف ويلزم منها وجوب التكليف وحسنه.

[جمع النفس بين بقاء العلاقة والوصول إلى الكمال بالتكليف]

أقول: إنّا قد أشرنا في ما سلف إلى أنّ الوجود الإمكانيّ الحاصل عن العناية لايمكن أن يكون أزيَد ممّا هو عليه ولاأكمل، وإلّا لوجب حصوله على ذلك النوع من الكمال عن مفيضه، وإلّا لزم إمّا بخل المفيض أو عجزه، وكلاهما محال. فحينئذٍ وجب بطريق العناية أن تكون النفوس اللازمة عن المفارق المفيض لها عند استعداد الأمزجة بحيث تلزمها لوازم المادّة ومتعلّقات الطبيعة؛ لأنّها وإن كانت مجرّدة من حيث ذاتها، إلّا أنّ كمالاتها ليست حاصلة لها بالفعل، بل إنّما هي كامنة فيها بالقوّة، فاحتاجت في إخراجها من القوّة إلى الفعل إلى التعلّق بالأبدان البشريّة؛ لتكون بسببه متكمّلة بكمالاتها الممكنة لها عند استعمال الآلات البدنيّة والاستعدادات الفكريّة العقليّة.

فلمّا اهبطت إلى عالم الأبدان وتعلّقت بالأمور الطبيعيّة احتاجت في ذلك التعلّق إلى عمارة الأبدان وإصلاحها؛ لأنّ بواسطتها تصل إلى كمالاتها، كما قال الحكيم: إنّ كمالك وإن توقّف على قطع العلاقة بين نفسك وبدنك، فاعلم أنّ كمالها بعلاقتها معه. فلهذا انغمرت النفس وانغمست في علاقة الأبدان وعمارتها التي لاتتمّ إلّا بالانجذاب إلى مقتضيات الشهوة والغضب الداعي إليهما التخيّلات التي مثارها الأمور الطبيعيّة والأحوال المادّيّة، وهذه كلّها لوازم لزمتها باعتبار

وجودها المقتضي بسبب العناية[١] إلى كمالها الممكن لها الذي لايمكن وصولها إليه إلّا بذلك التعلّق المقتضي لقطعها عنه. فصار ما هو السبب في الوصول بمقتضى الفيض الإلهيّ هو العائق عن الكمال والمانع للوصول، فاحتيج إلى إصلاح ذلك الفساد بنوع من المصلحات التي توجب بقاء العلاقة وعدم ممانعتها للوصول، وذلك إنّما هو بالتكاليف السمعيّة الحاصلة عن النبوّات الموجبة للأوامر والزواجر والترغيبات والترهيبات والحدود والتعزيرات المقتضية لإزاحة الموانع الطبيعيّة والعلائق البدنيّة والتخيّلات الواهية لتصل إلى الكمال المطلوب بالعناية. فبالتكاليف السمعيّة يحصل للنفس الجمع بين بقاء العلاقة والوصول إلى الكمال ولولاه لحصلت الممانعة بينهما، فلايحصل تمام المقصود بالعناية.

[نفوس الأنبياء عقول كاملة بالفعل]

فإن قلت: إذا كانت هذه الموانع الطبيعيّة والعلائق المادّيّة من لوازم الوجود /١٠٧ ب/ الفائض عن العناية فينبغي أن لاتفارق في شيء من النفوس، بل تكون عامّاً لجميعها؛ لأنّ لوازم الذات لاتصحّ أن تفارقها وإلّا لم تكن لوازم، هذا خلف. مع أنّ الواقع عكس ذلك، فإنّ نفوس الأنبياء والأولياء قد وصلت إلى كمالاتها الممكنة لها ولم تمنعها العلاقة البدنيّة عن ذلك الوصول؛ **قلت**: إنّ هذه النفوس التي أشرت إليها أنّها وصلت كمالاتها مع العلاقة التي فيها، عند أهل التحقيق إنّها كانت عقولاً كاملةً بالفعل وليس شيئاً من كمالاتها حاصلاً لها بالقوّة لتحتاج في تحصيلها إلى العلاقة واستفادت الكمال بها؛ لما تقرّر عندهم أنّ العقول لايتوقّف

---

١. حج: إيصالها.

شيء من كمالاتها على العلاقة[1] البدنيّة؛ لكونها حاصلة لها بالفعل؛ لأنّ وجوبها بفاعلها في أعلى درجات الوجوب، فلم يتوقّف على شيء غير مبدعها ومفيض وجودها، فلم يبق فيها شيء بالقوّة ليحتاج في استخراجه إلى تعمّل وتوسّط شيء آخر.

وإنّما حصلت لها العلاقة البدنيّة لعرض[2] الوساطة والسفارة؛ فإنّا لمّا بيّنّا أنّ اللوازم المادّيّة منعت النفوس عن الوصول إلى كمالاتها المطلوبة بالعناية ووجب احتياجها إلى الأوامر الشرعيّة وجب بطريق الحكمة الربّانيّة والعناية الإلهيّة وجود الواسطة والسفير المعلّم والمرشد إلى كيفيّة قطع العلاقة البدنيّة؛ لتخلّص النفوس عمّا يعوقها عن مقتضى العناية.

ولمّا كانت الإفادة والاستفادة لابدّ فيهما من المناسبة وجب أن تكون تلك العقول في القوالب الإنسانيّة؛ لتحصل المناسبة. فأهبِطت هذه العقول إلى هذه القوالب؛ ليحصل بوجودهم الصوريّ إتمام مقتضيات العناية المستلزمة لسوق الأشياء إلى الكمالات اللائقة[3] الواجبة لها بطريق الفيض الإلهيّ، فهي عقول كاملة في ذواتها قبل حصول العلاقة، فلايمكن أن تعوقها العلاقة عن شيء منها؛ لحصولها لها بالفعل قبلها.

[وصول نفوس الحكماء إلى كمالاتها بدون المعاوق لاينافي التكليف]

هذا، وأمّا ما حصل لبعض النفوس من عدم معاوقة العلاقة لها فوصلت إلى

---

١. حج: العلائق.
٢. حج: لغرض.
٣. مر: ـ اللائقة.

كمالاتها الممكنة لها كنفوس الحكماء وأهل التصوّف، فذلك بواسطة المجاهدات النفسانيّة والمعالجات الرياضيّة بعد الاستضاءة بأنوار النبوّة واستفادة الطريق منها ومن مشكاة الشريعة، فوصلوا إلى كمالاتهم المطلوبة لهم بواسطة ذلك، وذلك هو عين ما هو المقصود من إيجاب التكليف المستلزم لوجوب الأنبياء بإنزال الشرائع.

ولهذا قال بعض أهل الحكمة: إنّ الواجب على من اتّصف بالإنسانيّة في الظاهر أن يتّصف بها في المعنى حتّى تحصل بعد حصول الإنسانيّة الصوريّة الإنسانيّةُ المعنويّة[1]. وذلك إنّما يكون بقتل الحقيقة الحيوانيّة؛ فإنّ بقتلها وموتها تظهر الحقيقة الإنسانيّة ويشتعل نورها في البدن الذي هو الإنسان الصوريّ، ولهذا /١٠٨ أ/ قال أفلاطون الإلهيّ: «مُت بالإرادة، تحيي بالطبيعة»[2]، وقولهم: «موتوا قبل أن تموتوا»[3]، وقول الشاعر:

اقتلوني يا ثقاتي   إنّ في قتلي حياتي
وحياتي في مماتي   ومماتي في حياتي[4]

[هبوط النفس إلى هذا العالم لطلب الكمال]

ولهذا قيل: إنّ النفس إنّما هبطت إلى هذا العالم فراراً من غضب اللّه تعالى. فليس المراد بالفرار هنا لخطيئة وقعت منها أوجبت غضب اللّه عليها، بل يريدون

---

١. هامش حج: أي الإنسانيّة بالمعنويّة الصوريّة.
٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٥٩/١
٣. بحار الأنوار: ٣١٧/٦٦، ٥٧/٦٩
٤. منقول عن الحلّاج كما في: جامع الأسرار: ٢٠٦

بخطيئة النفس تعلّقها ببدنها، وكانت عند التعلّق ناقصة الجوهر؛ لكونها بالقوّة، وكانت جريمتها الأصليّة إنّما هو نقصانها، وهبوطها هو إعراضها عن المعارف؛ لأجل العلاقة البدنيّة واشتغالها بتدبيرها، فهو المانع لها عن إدراك المعقولات، فهي معرضة عن العقل بسبب العلاقة، فذلك الفرار من سخط اللّه هو طلبها للكمال.

[المراد من النور والظلمة في كلام زرادشت]

وقول بعضهم[1]: «الكمال انفصال النور عن الظلمة»، وقول الآخر: «الكمال هو خلاص النور عن الظلمة»، فمرادهم بالنور النفس؛ لأنّها نور مجرّد، وبالظلمة البدن، والكمال إنّما يكون بخلاصها عن الاشتغال بالعلاقة البدنيّة. وقول الآخر: «إنّ الظلمة حاصرت النور مدّة، فحبسته حتّى أمددته[2] الملائكة، فاستظهر على الظلمة فقهرها، ثمّ إنّه أمهلها إلى أجل محدود» فهذا بعينه إشارة إلى ما نحن فيه؛ فإنّ الظلمة هي القوى البدنيّة، والنور هو النفس، وتسلّط القوى البدنيّة عليها وجذبها لها إلى هذا العالم هو معنى الحصر والحبس، ومدد الملائكة له عبارة عن الأنبياء والأولياء والشرائع ومتعلّقاتها ولوازمها؛ فإنّ بها استعدّت النفس للإشراقات العقليّة وإخراج ما فيها من القوّة إلى الفعل، وإمهالها مدّة بعد قهرها هو بقاء العلاقة معها واستعمالها تلك الآلات بعد قهرها في مآربها مدّة البقاء إلى أوان الموت. وكلّ هذا إشارة إلى أنّ النفس جوهر مجرّد نورانيّ هو من عالم النور تعلّق بالبدن الذي هو من عالم الطبيعة وعالم العناصر وهو عالم الظلمة.

---

١. هامش تش: وهذا كلّه من زرادشت.
٢. حج: أيّدته.

فسعادته خلاصه عن الظلمة بعلاقته معها وخرقه للأفلاك حتّى يصل إلى عالم النور، وشقاوته ببقائه في الظلمة بسبب العلاقة إذا لم يتخلّص من الظلمة بها.

[تفسير آية الأمانة]

وهذه الرموز هي أسرار العلوم على التحقيق، وإلى هذه الأسرار أشار في الوحي الإلهيّ بقوله تعالى: ﴿**إنّا عَرَضْنَا الأمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالأرْضِ وَالْجِبالِ فَأبَيْنَ أنْ يَحْمِلْنَها وَأشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الإنْسانُ إنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾[١]؛ فإنّه أراد بالعرْض التجلّي، وبالأمانة الذات مع الصفات، أي جلّيناها وأظهرناها للكلّ، فأبى الكلّ من قبول معرفتها؛ لعدم استعدادهنّ لذلك، وأشفقن من حملها؛ لضعفهنّ، وحمَلها الإنسان بقوّة استعداده الأزليّ الفطريّ المشار إليه في خلق الأرواح في الذرّ /١٠٨ ب/ وتعيّناتها المعنويّة في العالم العقليّ بقوله: ﴿**ألَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى**﴾[٢] أي مطيعاً بالاستعداد الأصليّ الذي له. فأطاق حمل العدل والعلم وأداء الحقّ بالحقّ، فوضعها في مواضعها عارفاً بها مطّلعاً على قدرها.

ثمّ إنّه لم يفعل ووقف عند نقصه بالعلاقة جهولاً، حيث لم يعرف قدرها وما يؤول إليه أمرها حين العلاقة، فكانت عاقبة الأمر موجبة تعذيب المتردّدين بين جهتَي الربوبيّة والسفالة وذوي الوجهين ـ وجهَي الحقّ والباطل ـ والمحجوبين المطالعين لوجود الغير، فانحجبوا عن الحقّ بباب الوجود الصوريّ وتصوّر الكمال للغير. وعاقبة أخرى بقبول توبة الصدّيقين من أهل الرجوع إلى الحقّ

---

١. الأحزاب/٧٢
٢. الأعراف/١٧٢

أهل البراءة عن الباطل بنفي الغير عن مطمح النظر والشهادة الحقيقيّة بالوحدانيّة الوجوديّة شهوداً للحقّ بالحقّ. فكان اللّه[١] بسبب ذلك ساتراً لذواتهم عنه بذاته؛ لفنائهم فيه ويرحمهم بالوجود الحقّانيّ بسبب بقائهم به بعد الفناء في مقام فناء الفناء، وفناؤهم فيه هو أداء الأمانة المحمولة للإنسان حتّى يوصلها إلى أهلها؛ لأنّه مأمور بذلك في قوله تعالى: ﴿**إنَّ اللّهَ يَأمُرُكُمْ أنْ تُؤَدُّوا الأماناتِ إلى أهْلِها**﴾[٢].

وهذا هو عين الفتوّة التي سأل اللّه تعالى عنها نبيّه موسى عليه السلام حين قال له: «إنّ الفتوّة أن تردَّ نفسك إليَّ طاهرة كما قبلتَها منّي طاهرة». وهذا مقام عظيم جدّاً لايتمّ إلّا بالاتّباع للشرائع الإلهيّة والاستضاءة بنور الولاية النبويّة والإماميّة ومتابعيهم على قدم الصدق، ومن اللّه نسأل التوفيق وإليه هداية الطريق إلى ما يحثّ عليه.



١. حج: للّه.
٢. النساء/٥٨

[عدم استغناء النفس عن التكليف بالعلم المتقرّر عند العقل]

قوله: والعلم المتقرّر عند العقل لايكفي في الزجر؛ لضعف الدواعي العقلّيّة وقوّة الدواعي الحسّيّة، فيستسهل الذمّ عند قضاء الوطر.

قال: أشار إلى جواب سؤال يكاد يرد على مدّعاه، أعني أنّه لابدّ من الزاجر المُعين على جذب النفس إلى الالتفات إلى المعارف العقليّة الحاصلة بالمداومة على الأعمال الصالحة والإقبال والتوجّه بعزائمها وإراداتها نحو معبودها الذي هو التكليف ـ كما أشير إليه في ما تقدّم ـ

وحاصل السؤال: أنّه قد ثبت في قاعدة العدليّة أنّ العقل مدرِك بحُسن الحَسَن ووجوب المدح على فعله وقبح القبيح ووجوب الذمّ بفعله، وكان ذلك كافياً في الزجر، فلاحاجة إلى التكليف، فيكون توسّطه خالياً عن الفائدة، فيشتمل على نوع قبح، فلايناسب وجوبه عقلاً في الحكمة.

وتقرير الجواب: أنّ ذلك /١٠٩ أ/ العلم المذكور لايغني في الزجر حتّى يخلو التكليف عن الفائدة، على ما مرّ من أنّ الدواعي الحسّيّة ـ أعني الشهوة والغضب ومتعلّقاتهما ـ في أغلب الخلق وأغلب الأوقات قاهرة لدواعي العقل التي هي العلم العقليّ المتعلّق بالمدح والذمّ ومتعلّقاتهما من الأفعال ومانعة لها عن حصول مقتضياتها.

[وجوه قهر دواعي الحسّ على دواعي العقل]

أمّا أوّلاً: فلأنّ النفس انجذابها إلى المادّيّات ومتعلّق الطبيعة أكثر وأغلب؛

لاشتغالها بتدبير البدن ومتعلّقاته بسبب كثرة تخيّلاتها المقتضية لميلها إلى تحصيل المنافع ودفع المضارّ المستلزمَين لدوام تعلّقها على مقتضى المتخيّلة، فدام عشقها لذلك، فانقهرت الدواعي العقليّة معها، فلاتجذبها عن ميلها الطبيعيّ.

وأمّا ثانياً: فلأنّ العقل إنّما صاحَبَ النفس بعد مصاحبة الشهوة والغضب لها، فهما أقدم أنسابها[١]، فلهذا كانت لهما أطوَع وإليهما أميَل وأسرَع انقياداً؛ لتقدّم الأنس المستلزم للميل.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ سلطان الشهوة أكثر جنوداً من سلطان العقل، فكان غالباً عليه؛ لكثرة جنوده[٢].

فإذا عرفت أنّ دواعي الحسّ قاهرة لدواعي العقل غالبة عليها، عرفت شدّة احتياجها إلى المعاون والمعاضد؛ ليحصل تمام الزجر، فتصل النفس إلى كمالها الممكن لها، وإنّما يتمّ ذلك بالتكليف.

[تحقيق معنى القهر على دواعي الحسّ]

أقول: اعلم أنّ القهّار هو الذي وفّقه اللّه بتأييده لقهر نفسه؛ لئلّا يخرج عن حدّ الاعتدال، وهذا هو الاعتدال المقصود. ثمّ أيّده بعد ذلك بقهر قوى غيره ممّن يعارضه ويهدم أركان من يخالفه؛ ليردّه من الانحراف إلى الاعتدال المقصود

---

١. حج: نسباً بها.

٢. هامش حج: لأنّه في عالمه ويتّصل بمركزه. وأمّا بحسب جنود العقل والجهل هما شيئان كما هو مذكور في *الكافي* [راجع: الكافي، كتاب العقل والجهل]. ويمكن أن يكون نظره إلى أنّ جنود العقل المَلَكات الحسنة المتوسّطة بين طرفَي الإفراط والتفريط، فكأنّه وكّل لكلّ مَلَك شيطانين، فجنود الجهل أكثر. «نوريّ﴿قدس سره﴾».

المشار إليه، وهو الردّ والرجوع عن الضلال وهدايته إلى الطريق المستقيم وهو يؤثّر في الأكوان ولايتأثّر من شيء منها، هذا بالنسبة إلى ما خرج عنه.

وأمّا بالنسبة إلى الداخل فيه ـ أي قوى نفسه المطمئنّة ونفسه الأمّارة ـ بحكم قوله‏عليه‌السلام: «كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته»[1] فتعديل رعاياه وأعداء نفسه أن يقهر أوّلاً [أعدى][2] عدوّه الذي هو نفسه الأمّارة بالسوء؛ لقوله تعالى: ﴿**إنَّ النَّفْسَ لأمّارَةٌ بِالسُّوءِ**﴾[3] ولقوله‏عليه‌السلام: «أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك»[4] إشارة إلى النفس الحيوانيّة المنطبعة في الأجسام البدنيّة دون النفس الناطقة الإنسانيّة المجرّدة عن خارجة وجسم غير داخلة فيه. وقهرها يكون بمنع هواها ومشتهياتها بمعاونة قوّتَي الغضبيّة والشهويّة اللتين هما نوّابها وخليفتَيها، إحداهما عن يمينها والأخرى عن يسارها[5]، ولهذا قال‏عليه‌السلام: «اليمين والشمال مضلّتان[6]»[7].

---

١. مرويّ عن النبيّ‏صلى‌الله‌عليه‌وآله في بحار الأنوار: ٣٨/٧٢؛ إرشاد القلوب: ١٨٤/١؛ جامع الأخبار: ١١٩؛ عوالي اللآلي: ١٢٩/١، ٣٦٤؛ مجموعة ورّام: ٦/١؛ منية المريد: ٣٨١

٢. تش، مر، حج: أعداء (وكذا ما يليه).

٣. يوسف‏عليه‌السلام/ ٥٣

٤. مرويّ عن النبيّ‏صلى‌الله‌عليه‌وآله في بحار الأنوار: ٣٦/٦٧، ٦٤، ٢٧١/٧١؛ عدّة الداعي: ٣١٤؛ عوالي اللآلي: ١١٨/٤؛ مجموعة ورّام: ٥٩/١

٥. حج (خ ل): شمالها.

٦. مص: مضلّة.

٧. مرويّ عن أمير المؤمنين‏عليه‌السلام في الكافي: ٦٧/٨؛ بحار الأنوار: ٥٨٤/٢٩، ٥٩٣، ٩/٣٢، ١٠، ١١، ١٤، ٣٦٦/٣٥، ١٢/٦٧، ٣/٧٥؛ الإرشاد: ٢٣٩/١؛ الصراط المستقيم: ٢٨٤/١؛ عوالي اللآلي: ١١٠/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٧٤/٣؛ نهج البلاغة: ٥٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٧٣/١، ٢٧٥

وحيث إنّ قهرها ومنعها إنّما يحصل /١٠٩ ب/ بالنفس اللوّامة[١] بملامتهما وزجرهما المشار إليها في قوله تعالى: ﴿**وَلاأقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللوّامَةِ**﴾[٢]، وحيث إنّه في هذا المقام يقرب إلى أخذ الإلهام بمنعها عن هواها وتوجّهها إلى بارئها يصير بذلك مطمئنّة راضية مرضيّة، فيقرب رجوعها إلى بارئها ومبدعها ومنشئها المشار إليه في قوله: ﴿**يا أيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعي إلى رَبِّكِ راضِيةً مَرْضِيَّةً**﴾[٣]. والنفوس منحصرة في هذه الأربعة التي هي بالنظر العقليّ النباتيّة والحيوانيّة والنفسانيّة والإنسانيّة، واعتدال الثلاث وصلاحها ليس إلّا من الأمّارة وقواها، فإذا اعتدلت هي اعتدل الكلّ، فلهذا قال عليه السلام: «إنّ في جسد ابن آدم لمُضغَة إذا صلحَت صلح بها الجسد كلّه وإذا فسدَت فسد بها جميع الجسد، ألا وهي القلب»[٤]، والقلب هاهنا هو النفس لاغير.

* * *

١. حج: + التي تقوم.
٢. القيامة/٢
٣. الفجر/٢٧ـ٢٨
٤. عوالي اللآلي: ٤/٧

[شبهة في وجه حسن التكليف]

قوله: والوجه في حسنه التعريض للنفع بخلق الصفات التي بها يتمكّن من الوصول إليه.

قال: هذا إشارة إلى جواب سؤال آخر يرد على المدّعى المذكور، تقريره: أنّ وجوب التكليف إنّما يتمّ على تقدير ثبوت حسنه؛ إذ ما لايكون حسناً لايصحّ إثبات وجوبه، فلابدّ من العلم بوجه حسنه.

فحينئذٍ نقول: الوجه في حسنه إمّا لحصول النفع به أو لدفع الضرر. والأوّل غير حاصل لكلّ مكلَّف؛ إذ لايلزم وصول النفع إلى كلّ مكلَّف، مع أنّ القدرة متعلّقة بإيصاله بدونه. والثاني غير حاصل أيضاً؛ فإنّ من المكلَّفين من يصل إليه الضرر بسبب تكليفه. ومع انتفاء الوجهين لاوجه لحسنه.

وأيضاً فإنّ العلم بانتفاء وجوه القبح عنه غير معلوم، فجاز اشتماله على وجه قبح لانعلمه.

[وجه حسن التكليف هو التعريض لوصول النفع]

وتقرير الجواب: عدم تسليم انحصار وجه الحسن في ما ذكره، بل وجه الحسن إنّما هو التعريض لوصول النفع، ومعناه جعل المكلَّف على صفات بها يتمكّن من الوصول إليه، وذلك بخلق جميع الأسباب والآلات والشرائط الموصلة إليه، ومعه يتحقّق حسن التكليف المشتمل على الوصول بسببه بقبول ما عرض له.

وذلك التعريض قد فعله اللّه بالكلّ[1] وأزاح العلّة بالنسبة إلى كلّ مكلّف، فالحجّة بعد إزاحة العلّة للّه على الخلق؛ إذ ذلك التعريض عامّ لقابله والآبي عنه، فغير القابل إنّما أتاه الضرر من قِبَل نفسه، لا من قبل المعرض، والقابل وصل إلى النفع بسبب قبوله. فلامحاباة ولانسب بين اللّه وبين أحد من خلقه إلّا العناية الحاصلة بالنسبة إلى الكلّ؛ إذ مقتضاها سوق الكلّ إلى كماله الممكن له. فالضرر الحاصل لبعض المكلّفين لزمه بسبب ما كان عليه من أخلاقه الذميمة، فالعقاب له على خطيئته[2] ليس لمنتقم من خارج، بل هو حامل لعذابه معه؛ إذ الاتّفاقيّات القَدَريّة المشار إليها في ما سلف ساقته إلى اقتراف الشهوات وارتكاب الجهالات، ففارق متلطّخاً بدنسه /١١٠ أ/ وردّت إليه أعماله، فتأذّى بها كما يتأذّى المتألّم بسبب مرضه لأجل نهمة وقعت منه.

وأمّا أهل القبول فساقهم سائق القدر إلى بلوغ الكمال على المراتب المتفاوتة باتّصافهم بالعلوم الحقيقيّة والأخلاق المرضيّة والأعمال الصالحة، فلزمتهم تلك الأخلاق وردّت إليهم تلك الأعمال، وكانت سعادتهم ونجاتهم سبب ما لزمهم. وظهر أنّ ذلك التعريض إنّما هو واسطة في تعريف ذلك القدَر المستخرج من مكنون العلم المحفوظ في عالم العقل، ذلك تقدير العليم الحكيم.

[تعظيم غير المستحقّ قبيح عقلاً]

وأمّا قوله: «إنّ القدرة متعلّقة بإيصاله بدونه» فمسلّم، إلّا أنّه ينافي قاعدة أهل العدل؛ إذ تعظيم غير المستحقّ قبيح عقلاً لاتصحّ نسبته إلى الحكيم، وذلك النفع

---

١. حج: بالمكلّف.
٢. حج: خطيئة.

اللازم من التكليف ـ على تقدير القبول للتعريض ـ قد بيّنّا أنّه النفع الحقيقيّ المشتمل على نهاية التعظيم، فلايحسن وصوله إلى غير المستحقّ. وإن شئت فقل: إنّ الفيض لتلك المنافع إنّما يحصل بسبب القابليّات والاستعدادات بالتخلّق بالصفات الحميدة والقيام بالوظائف الشرعيّة والمعارف اليقينيّة، فكيف يصحّ وصوله لغير المستعدّ؟ وقد اقتضت العناية سوق الأشياء إلى كمالاتها بحسب استعداداتها؛ فإنّ الذي هو بالأفق المبين ما هو على الغيب بضنين.[١ و٢]

[العلم بانتفاء وجوه القبح معلوم بالضرورة]

وأمّا قوله: «بجواز اشتماله على وجه قبح لانعلمه» فضعيف جدّاً؛ إذ قد بيّنّا اشتماله على غاية الكمال ونهاية المنافع التي لايتيسّر حصولها بدونه، فكيف يكون مشتملاً على وجه قبح؟ مع أنّا بطريق العقل الصريح عرفنا حسنه واشتماله على تلك المنافع، فالعلم بانتفاء وجوه القبح معلوم بالضرورة.



١. تش: بظنين؛ هامش تش: يريد به هنا أي لايكون متّهم.
٢. مقتبس من: التكوير/٢٤

[وجه وجوب اللطف عليه تعالى]

قوله: فلابدّ من خلق الألطاف المقرِّبة؛ ليتمّ الغرض المقصود.

قال: لمّا عرفت ممّا سلف تحقّق وجوب الزاجر عقلاً وأنّ وجوبه باعتبار العناية المستلزمة لسوق الأشياء إلى كمالاتها للوصول إلى ما هو مقتضاها وإخراج ما كان في العالم العقليّ إلى الوجود الفعليّ كان ذلك مستلزماً لإتمام الأسباب الموجبة لسوق المسبّبات إلى وصول غاياتها ونهاية كمالاتها حتّى يتمّ بذلك ما في القدَر وينتظم سلك الوجود الخارجيّ على وفق مقتضى العناية.

ويسمّونها أهل العدل بالألطاف، فأوجبوا على قواعدهم خلقها على الحكيم الذي وجب في حكمته كونه مكلِّفاً لخلقه موصلاً لهم بسببه إلى استحقاق المنافع الدائمة، وقالوا: يتوقّف حسنه على خلقها.

[تعريف اللطف]

وعرّفوها بأنّها أمور مقرِّبة إلى الطاعة ومبعِّدة عن المعصية، غير بالغة حدّ الإلجاء للمكلّف إلى إيقاع ما كلّف به وإلّا لكانت منافية للتكليف؛ إذ هو منوط باختيار المكلَّف، فإلجاؤه /١١٠ ب/ ينافي مقتضاه.

والحدود الشرعيّة والجهاد المأمور بهما لايوجبان الإلجاء؛ لأنّ المكلّف في الأوّل يجوز عدم الشعور به وفي الثاني يجوز الظفر، فلايتحقّق الإلجاء فيهما، فكانا من الألطاف المستلزمة للقرب إلى انتظام الأمور الشرعيّة والقواعد الناموسيّة والسياسات الأدبيّة التي لايتمّ نظام النوع باعتبار المعاش والمعاد إلّا بها.

وأمّا قيام السيّاف على رأس الأسير فإلجاء إلى الإسلام موصل إلى الدخول فيه اختياراً، وحسنه لاباعتبار نفسه، بل باعتبار إيصاله إلى لطف السماع والقرب إلى نور النبوّة المستلزم لجواز الدخول في الإسلام بالاختيار، ولهذا لايستحقّ بالإسلام الأوّل ثواباً.

وزاد بعضهم فيه كونه غير ممكن، وقسّم ما يتوقّف عليه الفعل إلى ما لايتمّ الفعل إلّا به وهو الآلات والشرائط، وإلى ما يتمّ بدونه وهو الألطاف؛ فإنّ الكلّ شرط في تحقّق حسن التكليف، إلّا أنّ الأوّل شرط ماهيّته وحصوله والثاني شرط القرب والإذعان إلى فعله.

[أقسام اللطف]

وقسّموه إلى ثلاثة: ما هو من اللّه كبعث الأنبياء ونصب الأدلّة، وما هو من المكلّف كالاتّباع والانقياد والاستماع، وما هو من الواسطة بينهما كقبول النبيّ وقيامه بأعباء النبوّة والرسالة.

والكلّ واجب على اللّه تعالى، إلّا أنّ الواجب في الأوّل هو الخلق والتمكين، وفي الثاني الإعلام والوعد والوعيد على الفعل والترك، وفي الثالث إعلام ذلك الغير وتفويضه ونصب ما يدلّ عليه؛ لقبح أن يوجب على المكلّف شيئاً ولايقيم له دليلاً على معرفته أو يلزمنا باتّباع شخص ولايعرفنا به.

[استدلال على وجوب أقسام اللطف عليه تعالى]

واستدلّوا على وجوبه بطريق العقل بأنّه لولاه لم يتمّ الغرض المقصود؛ لأنّه مستلزم لنقض الغرض المستلزم للقبح. وبيانه أنّ مع تعلّق الغرض بإيقاع المكلّف به للوصول إلى النفع والعلم بتوقّف ذلك الوصول على الفعل المقرِّب

إليه لو لم يفعله مع القدرة عليه وعدم المفسدة به لزم ما قلناه وهو ظاهر.

هذا ما قالوه، وأنت خبير ممّا أصّلناه أنّ ذلك مقتضى العناية باعتبار سوق الكلّ إلى ما هو لازم له باعتبار نشأته وإيقاع الأشياء على ما هي عليه في الوجود العقليّ، فيقتضي إتمام السعادة والشقاوة باعتبار النشأتين على مقتضى الوجود وتحقّق ما عليه الأمر في نفسه، فلابدّ في العناية الأزليّة من وجود الأسباب الموصلة إلى نهاية الغاية المقصودة في الذكر الحكيم، المتعلّق بها شرائط الوجود الخارجيّ على مقتضى قوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ**﴾[1]. فما لزم كلّ موجود هو ما كان عليه باعتبار الترتيب الوجوديّ الخارجيّ المتعلّق /١١١ أ/ بأشخاص النوع باعتبار التقدير الأزليّ والقضاء المحتوم في العالم العقليّ، فلطفه وتدبيره عامّ للكلّ و«كلّ ميسّر لما خلِق له»[2]، فتدبّر ذلك؛ فإنّه موافق للحكمتين ومطابق للقولين.

[المراد من «الحكمتين» و«القولين» في النصّ]

أقول: يريد «بالحكمتين» الحكمة الرسميّة وهي الظاهرة بطريق البحث والنظر بالفكر، والحكمة الكشفيّة ويسمّى الحكمة الذوقيّة وهي الحاصلة بطريق الفيض والكشف بالإشراق. ويسمّى العلم الحاصل بالأولى العلم الرسميّ والحاصل بالثاني العلم اللدنّيّ.

ويريد بقوله: «ومطابق للقولين» محتمل لإرادة قولَي الأشاعرة والمعتزلة؛ فإنّ

---

١. هود عليه السلام/١٠٥

٢. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في بحار الأنوار: ٢٨٢/٤، ١٤٤/٦٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١٧/٦، ٨٢/١١

ما ذكره صالح لكلّ واحد من القولين وجامع لكلّ منهما.

ويحتمل إرادة قولَي العدليّة وأهل الحكمة؛ فإنّ ما ذكره أيضاً مطبّق[١] بين قولَيهما، يفهم ذلك منه من أحسن تدبّره.

[صفات شريفة تلزم عن الحكمة الإلهيّة]

واعلم أنّ الحكمة أمّ الفضائل ومعرفتها مبعّدة عن الرذائل وموصلة إلى أوّل الأوائل وتلزمها صفات شريفة:

أحدها: أنّها تنوّر النفس بالنور الإلهيّ الأزليّ حتّى يطلع نورها وضياؤها، فيشرق على جميع المجهولات العلميّة، فيمتلئ حينئذٍ علماً وحكمةً ونوراً، فلايخفى عليه شيء من المجهولات.

وثانيها: أنّها تزهّد في هذا العالم وتحقّره عند النفس.

وثالثها: أنّها ترغّب في الرحلة عن هذا العالم إلى ذلك العالم.

ورابعها: أنّها تعرّفنا ما علّة هذا العالم وما معلوله وما المتوسّط بين العلّة والمعلول. فالعلّة الدائمة هو البارئ تعالى والعقول الثابتة المجرّدة، والمعلول الجسم وما يتعلّق به من الجسمانيّات، والمتوسّطة بينهما النفس. فنحن إذا أدركنا المتوسّط أدركنا الطرفين؛ لكون العقل مضيئاً بالنور الأوّل العالي لاتشوبه ظلمة وكدر أصلاً. ومعرفته من أوّل وهلة من غير متوسّط مشكل جدّاً، والجسم وقواه لاعلم لها ولامعرفة؛ لكثرة القشور والأدناس، فبقيت النفس متوسّطة في أفقها، ولكن كلّما كانت أشرف قلّت قشورها وكثرت ضياؤها، فيتيسّر لها بقوّة نورها

---

١. مر، حج: منطبق.

إدراك الطرفين ومعرفة الجانبين. وأهلها خواصّ اللّه وأصفياؤه وأحباب الربّ وأولياؤه، وهم خلاصة الوجود وصفوة الموجود.

[أقسام الحكمة الإلهيّة]

وهي تنقسم إلى قسمين: ذوقيّة وبحثيّة.

[الحكمة الذوقيّة]

فالذوقيّة معاينة المجرّدات ومعرفتها بالكشف لابفكرة ونظر ودليل وترتيب حدّ ورسم، بل بنور يقذفه اللّه في القلب[١]. وهذا النور لايحصل بالمُنى ولاينال بالهَوى، بل يحصل بعد عناية اللّه بالرياضات المتتالية والمجاهدات المتوالية والانسلاخ من الدنيا بالكلّيّة، والحكمة البحثيّة غير نافعة في هذا القسم.

[ما ينبغي في الحكمة الذوقيّة]

وفي هذا القسم ينبغي أن يطلب الطالب معرفة ربّه ومعرفة نفسه، /١١١ ب/ ولايعرفها حقّ المعرفة إلّا به، ولهذا قالصلى الله عليه وآله: «رأيت ربّي بربّي ورأيت ربّي بنور ربّي وعرفت ربّي بربّي وسبحان من لايصل إليه إلّا به»، ﴿**وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ**﴾[٢]. وفي الخبر عنهصلى الله عليه وآله أنّه سئل عن معنى قوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ شَرَحَ اللّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ**﴾[٣] فقالعليه السلام: «هو نور يقذفه اللّه تعالى في القلب، فيتّسع لظهور المحبوب ونزوله إليه». وفي الحديث القدسيّ: «لايسعني

١. مقتبس من قولهصلى الله عليه وآله: «العلم نور يقذفه اللّه في قلب من يشاء» (مصباح الشريعة: ١٩).
٢. النور/٤٠
٣. الزمر/٢٢

أرضي ولاسمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن»[١]، وعلامته التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود. والعلوم المقدّسة الحقيقيّة اللدنّيّة الإلهيّة لاتحصل إلّا بهذا النور، ومنه تظهر المكاشفات الربّانيّة والمشاهدات الروحانيّة، ومنه علوم الأنبياء والرسل والحكماء المتألّهين والأولياء المقرّبين.

[الحكمة البحثيّة]

وأمّا الحكمة البحثيّة فما تعرَف إلّا بنصب دليل وإقامة البرهان وذكر حدّ ورسم، ويحتاج هذا القسم إلى استعمال الآلات البدنيّة ودرس الكتب الحكميّة. وصاحب الذوق منزّه عن هذا؛ إذ علومه تحصل بالمكاشفة والمجاهدة وهناك تجمد جميع القوى الحسّيّة والخياليّة ويستولي سلطان القهر من الأنوار الإلهيّة. فأصحاب الذوق معاينون مشاهدون وأصحاب البحث مستدلّون متحيّرون، وبينهما بون عظيم، وهم أهل اللّه وخاصّته وهؤلاء أهل النفس وحاشيتها، ويعبّرون عن الأوّل بالإشراقيّين وعن الثاني بالمشّائيّين.

* * *

١. عوالي اللآلي: ٧/٤. ومثله قوله صلى الله عليه وآله: «لم يسعني سمائي ولاأرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن» (بحار الأنوار: ٣٩/٥٥).

[عوض الآلام ومتفرّعاتها]

قوله: وعوض الآلام المبتدئة وإلّا لزم الظلم. ولابدّ فيه من الزيادة واللطفيّة إمّا للمتألّم أو لغيره وإلّا لزم العبث. وآلام السباع والبهائم وتفويت المنافع والغموم كذلك؛ لتحقّق مزيد الكرم. وأمّا آلام العاقلين فعليهم؛ لتحقّق التكليف ووقوع النهي، ويجب فيها الانتصاف بأخذ العوض من الجاني.

[أقسام الآلام عند العدليّة]

قال: هذا مبنيّ على قواعد العدليّة؛ فإنّهم قرّروا وجوب أعواض الآلام في الحكمة على ما يلائم أصولهم، وقسّموا الآلام إلى حسنة وقبيحة ومنعوا صدور الثانية منه تعالى. وحصروا أسباب الأولى في ما كان مستحقّاً كالقصاص، ومشتملاً على العوض كالإجارة، وعلى النفع الزائد العائد إلى المتألّم كمتاعب التجارة في الأسفار في طلب الربح، ومشتملاً على دفع ضرر زائد عليه كقطع اليد المتأكّلة، أو كان على وجه الدفع كالألم الواصل إلى الصائل، أو ما كان بإجراء العادة كالإحراق والإغراق.

[أعواض الآلام الواصلة إلى المكلَّفين وغير المكلَّفين]

والآلام الواصلة إلى المكلَّفين قد تكون مبتدئة وقد لاتكون.

وأمّا الواصلة إلى غيرهم فمبتدئة قطعاً والعوض لازم فيها قطعاً؛ لاستحالة الظلم المستلزم للقبح عقلاً.

[شرطان في حسن العوض]

وشرطوا في حسنه أمران:

الأوّل: كون العوض زائداً /١١٢ أ/ على الألم إلى حدّ الرضا عند كلّ عاقل، بحيث يختار معه المكلَّف الألم.

الثاني: اشتمال ذلك الألم على اللطف المقرّب إلى الطاعة، إمّا راجع إلى المتألّم إن كان مكلَّفاً، أو لغيره إن لم يكن.

[استدلال على وجوب هذين الشرطين]

واستدلّوا على وجوب هذين الشرطين بأنّه لولاهما لزم العبث بفعله؛ إذ وجود الألم الخالي عن اللطف ـ وإن اشتمل على زيادة في عوضه ـ خالٍ عن الفائدة، فيشتمل على وجه قبح؛ لتعلّق القدرة بإعطائه من دون هذا الوسط. وكذا وجود اللطفيّة من دون الزيادة مستلزم للعبث وخصوصاً مع كون اللطف عائداً إلى الغير، فلايتحقّق الحسن الخالي عن وجوه القبح إلّا بهما.

[شبهة في هذا التعليل]

أقول: وفي هذا التعليل نظر؛ إذ لانسلّم العبثيّة لولا الزيادة؛ لانتفائها باللطفيّة الحاصلة في ذلك الألم، فيكون الألم حسناً باعتبار اللطفيّة، فيكون مجرّد التعويض كافياً. بل الذي يقتضيه العقل أنّ الألم المشتمل على اللطف الراجع إلى المتألّم إذا توقّف صلاحه عليه لايحتاج إلى التعويض؛ لوجوب وقوع ذلك الألم في الحكمة لصيرورته حينئذٍ من شرائط تكليفه. نعم! لو كانت اللطفيّة راجعة إلى غير المتألّم يتحقّق وجوب العوض للمتألّم؛ لكون المصلحة عائدة إلى غيره وإيلام شخص لنفع غيره من غير نفعه قبيح عقلاً. أمّا الزيادة فلايجب تحقّقها إلّا

مع نفي اللطفيّة؛ للزوم العبث. فعُلم من هذا أنّ العبثيّة تنتفي بأحد الأمرين: إمّا اللطفيّة أو العوض.[1]

[أعواض الآلام الصادرة من غير العاقلين]

قال: وأمّا الآلام الصادرة من غير العاقلين كآلام المجانين والبهائم والسباع فقد وقع النزاع في ما بينهم.

فقال بعضهم: لاعوض فيها.

وقال آخرون: العوض عليها، استناداً في القولين إلى الأحاديث.

فما يدلّ على الأوّل قوله عليه السلام: «جرح العجماء جُبار»[2].

وما يدلّ على الثاني قوله عليه السلام: «ينتصَف للجَمّاء من القَرناء»[3].

وقال الأكثر بوجوب أعواضها على اللّه؛ لأنّه مكّنها من الإيلام ولم يخلق لها الزاجر وكان مُغرياً لها، فلابدّ من التعويض عنها وإلّا لزم الظلم.

---

١. هامش تش، مر: ويمكن الجواب عن هذا الإيراد بأن يقال: اللطف المشروط في الألم ليس هو من الألطاف الواجبة في الحكمة التي يتوقّف عليها حصول التكليف أو القرب والإذعان إليه ليكون شرطاً في حسنه، بل يريدون بها ألطافاً أخرى وراء ذلك، تحصل بها زيادة التقريب والإذعان، فهي ألطاف منفصلة عنها، فلاتكون شرطاً في التكليف، وحينئذٍ لايتمّ حسن الألم بدونها. «منه قدس سره».

٢. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في بحار الأنوار: ٨٨/٨٧، ٢٦٦؛ وفي الكافي: ٣٧٧/٧؛ من لايحضره الفقيه: ١٥٤/٤؛ التهذيب: ٢٢٥/١٠؛ الاستبصار: ٢٨٥/٤؛ وسائل الشيعة: ٢٧١/٢٩، ٢٧٢؛ بحار الأنوار: ١٩٠/٩٣، ٣٩١/١٠١؛ معاني الأخبار: ٣٠٣؛ نزهة الناظر: ١٦٠: ــ جرح.

٣. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩٠/٩؛ وفي بحار الأنوار: ٩٠/٧، ٩٢، ٢٧٥، ٤/٦١، ٤٦٢/٩٢: يقتصّ.

[أعواض تفويت المنافع والغموم]

وأوجبوا أيضاً أعواض تفويت المنافع والمصالح المعاشيّة لنفع آخر وأعواض الغموم الحاصلة للمكلّف ـ إذا كان أسبابها ليست متعلّقة بأفعاله كالغموم الحاصلة بموت الأب والولد والأخ ـ فكلّها واجبة عليه تعالى؛ لتحقّق مزيد كرمه؛ فإنّه لمّا كان جميع أنواعها حاصلة منه بخلق الأسباب وتهيئة الشرائط استلزم بطريق كرمه أن يعوّض عنها.

[أعواض الآلام الواصلة منّا إلى البهائم]

وكذلك الآلام الواصلة منّا إلى البهائم التي أمرنا اللّه بإيلامها وإباحته[١] لنا لما قلناه؛ لأنّ تلك الآلام على تقدير عدم استحقاقها واقعة منّا بسبب إباحته إيّاها وكان الضمان عليه، فوجب التعويض عنها عليه.

أقول: تمام هذا البحث يحتاج إلى أمرين:

[جواب عن الحديثين السالفين]

أحدهما: الجواب عن الحديثين، فنقول: إنّهما على تقدير صحّة السند من أخبار الآحاد لايفيدان علماً، فلايبلغان أن يكونا حجّة في ما نحن /١١٢ ب/ بصدده، على أنّهما قابلان للتأويل.

فمعنى الحديث الأوّل: جرح العجماء لاقصاص فيه، وهو أعمّ من نفي العوض؛ فإنّ نفي القصاص في الدنيا لايستلزم نفي العوض مطلقاً. فنحن نقول بموجبه: وما هو مذكور فيه لاينافي ما قلناه من ثبوت العوض.

---

١. مر: أباحه.

ومعنى الثاني: أنّ اللّه تعالى ينتصف من الظالم القويّ للمظلوم الضعيف؛ فإنّ الجَمّاء يراد به الضعيف الغير القادر على الامتناع، والقَرناء يراد به القويّ القادر على الإيلام. ونحن نقول بموجب الحديث: فإنّ اللّه تعالى ينتصف للضعيف من القويّ.

[تعلّق النفس بالمظاهر المثاليّة أو الحسّيّة بعد مفارقة الأبدان]

الثاني: معنى قوله: «على تقدير عدم استحقاقها»، فنقول: فيه إشارة إلى ما ذهب إليه بعض أهل الحكمة الإشراقيّة ووافقه عليه طائفة من صوفيّة أهل الإسلام، وهو أنّ النفس لاتفنى بخراب البدن، بل يجب أن يبقى ويدوم وجودها. لكنّها بعد مفارقة الأبدان تتعلّق بالمظاهر المثاليّة أو الحسّيّة على قدر الهيئات المتحكّمة فيها المسمّى ذلك بالقيامة الصغرى المشار إليها في قوله عليه السلام: «من مات منكم فقد قامت قيامته»[1]؛ فإنّها في تلك الحالة إن كانت من أهل السعادة تعلّقت بالمظاهر المثاليّة الحسنة البهيّة وتلذّذت بواسطتها بأنواع اللذّات والمسرّات، وإن كانت من أهل الشقاوة تعلّقت بالمظاهر الحسّيّة من الحيوانات المنتكسة الرؤوس على قدر الخُلق الغالب عليها وتألّمت بسببه بأنواع الآلام[2]. وتكون دائمة التنقّل، كلّما بطلت علاقة تعلّقت بأخرى، ذائقة للموتات المتعدّدة، مردودة إلى أسفل سافلين، ويبقى ذلك حالها في المظهرين حتّى تقوم القيامة الكبرى التي يرتفع بها العالم الجسمانيّ بجملته الموجب لعود الأجساد الأولى كما كانت عليه أوّلاً وردُّ

---

١. مرويّ عن النبيّ صلّى الله عليه وآله في بحار الأنوار: ٧/٥٨، ٦٥/٧٠؛ إرشاد القلوب: ١٨/١

٢. هامش حج: فيه حقّ وباطل. والظاهر أن سير النفوس في البرازخ معذّباً ومنعّماً ليس في النشأة الحسّيّة، بل مثاليّة برزخيّة. هذا ما فهمنا من كلام ساداتنا، واللّه أعلم بالصواب.

النفوس إليها مرّة ثانية المسمّى بالعود الجسمانيّ المشار إليه في الشريعة المحمّديّة. وحينئذٍ على تقدير صحّة هذا المذهب تكون جميع الآلام الواصلة إلى البهائم مستحقّة لها؛ لأنّ نفوسها المتعلّقة بها نفوس ناطقة فارقت أبدانها الأولى وكانت من أهل الشقاوة، فاستحقّت تلك الآلام.

[أعواض الآلام الصادرة عنّا المنهيّ منها]

قال: وأمّا الآلام الصادرة عنّا لاكذلك بل مع نهيه تعالى عنها، فعوضها علينا؛ لأنّا مكلّفون باجتنابها بإعطاء شرائط التكليف، فنهيه لنا عنها مستلزم لمخالفتنا للتكليف المستلزم لوجوب أعواضها علينا. وإنّما يجب عليه فيها الانتصاف من المؤلم للمتألّم؛ إذ لولاه لزم الظلم؛ لأنّه خلق الظالم قويّاً متمكّناً من الإيلام وخلق الآخر ضعيفاً عاجزاً عن الامتناع، فلو لم ينتصف له منه لكان ظلماً في حقّه، فلابدّ من الانتصاف بأخذ العوض المساوي لها من الجاني ودفعه إلى المجنيّ عليه، ولازيادة هنا وإلّا لزم الظلم أيضاً.

[مذهب المصنّف في الأعواض]

هذا ما قرّروه باعتبار /١١٣ أ/ أصولهم التي أصّلوها من مراعاة الأحكام العقليّة من الحسن والقبح، وأنت إذا لاحظت ما مضى من القاعدة كان هذا البحث بجميع فروعه ساقطاً عن درجة الاعتبار؛ إذ هو من فروع أحوال العناية المستلزمة لتحقّق ثبوت الوجود الأكمليّ على ما هو عليه في نظامه وترتيبه الذي لايمكن وجوده إلّا على من هذا الوجه المستلزم لهذه الأمور الحاصلة بأسبابها وشرائطها. ففيضه تعالى عامّ للكلّ باعتبار ما يستعدّ له، فتسمية ذلك الفيض الحاصل بسبب تلك الاستعدادات اللازمة في نشأة الوجود أعواضاً لازمة بطريق الحكمة ممّا لامُشاحّة

فيه. فعُلم أنّه لامنافاة بين ما قالته العدليّة وبين ما حقّقناه من القواعد السالفة، فتأمّل.

[تطبيق بين مذهب العدليّة ومذهب المصنّف]

أقول: ما ذكره ظاهر، وذلك لأنّه قد سلف في ما حقّقناه أنّ العناية الأزليّة هي المقتضية لإيجاد الأشياء على ما هي عليه في العلم العقليّ، وأنّ الأسباب والمسبّبات المقتضية للفيض من مفيض الوجود، وأنّه لابدّ وأن يقع على نهاية ما هو عليه من الكمال[1] باعتبار ذاته، وأنّه لايمكن أن يوجد أشرف ممّا هو عليه؛ لعدم البخل، وأنّ وجود هذه المسبّبات عن أسبابها باعتبار فيض المفيض لها على حسب مقتضى العناية موجباً لوجودها على كمالاتها[2] اللائقة لها باعتبار استعداداتها. ولمّا كانت هذه القواعد محفوظة عندنا وكانت هذه كلّها حاصلة في عالم الكون والفساد الذي هو محتاج إلى المادّة كان هو عالم الضيق والتضادّ والملاقيات المادّيّة، فالضرورة مقتضية لوجود هذه المصادمات المادّيّة والملاقيات الصوريّة. فحصلت هذه المسبّبات في هذا العالم الضيّق ناشئة عن أسبابها الضروريّة وذلك مستلزم لوجودها على مقتضى استعداداتها؛ لأنّها كلّها استعدادات مادّيّة موجبة لفيض مقتضياتها على ما هي عليه في وجودها، وحينئذٍ لاحاجة إلى التطويل بمباحث أهل العدل، بل يعرفها من عرف هذه القواعد وجرى على مقتضياتها من غير تطويل. وإذا تأمّلت القواعد المقرّرة مع ما ذكرت العدليّة من هذه المباحث عرفت شدّة التطابق بينهما.

❊ ❊ ❊

---

١. حج: الكمالات.
٢. حج (خ ل): موجود بالوجود بأعلى كمالاتها.

[بعث الأنبياء ونصب الأولياء لطف]

قوله: فصل. ومن الألطاف بعث الأنبياء ونصب الأولياء؛ للاحتياج إليهم في انتظام المعاش؛ لحصول الاجتماع المضطرّ إليه في بقاء النوع المستلزم لوقوع الفساد من غلبة دواعي الحسّ، فيقع الهرج والمرج، ولاينحسم ذلك إلّا بقانون يفيد قطع المنازعات بشارع متأيّد بالآيات القاهرة؛ ليحصل الانقياد الموجب للانتظام.

[وجوب بعث الأنبياء ونصب الأولياء على قاعدة العدليّة]

قال: ما ذكره هنا بناء على قاعدة العدليّة من المتكلّمين؛ فإنّهم لمّا قالوا بوجوب اللطف قالوا بوجوب بعث الأنبياء ونصب الأولياء؛ لأنّ ذلك من الألطاف المقرّبة إلى الطاعات الموصلة إلى التكاليف. وكان بعث الأنبياء ونصب الأولياء من فروع وجوب اللطف العامّ؛ لأنّهما من الألطاف /١١٣ ب/ الخاصّة، ووجوب اللطف فرع وجوب التكليف؛ لأنّه من شرائط حسنه، والتكليف فرع العدل المقتضي لفعل الواجبات التي تستحقّ الذمّ بتركها بطريق العقل، وذلك فرع ثبوت الحسن والقبح العقليّين. فظهر أنّ جميع مباحث الأفعال على قواعدهم مبنيّة على ثبوت الحسن والقبح العقليّين وأنّه لايتمّ شيء منها على قواعد الأشعريّ النافي لهما، بل يكون جميع ذلك واقعاً على سبيل التفضّل؛ إذ لايجب على اللّه تعالى عندهم شيء؛ إذ العقل لايحكم بوجوب شيء.

[وجوب بعث الأنبياء ونصب الأولياء على مذهب المصنّف]

وأمّا على القاعدة المشار إليها في ما سلف ـ كما هو عادة المصنّف من التطبيق بين الحكمة وقواعد العدليّة ـ فهذا البحث من فروع العناية المستلزمة لسوق الأشياء إلى كمالاتها الممكنة لها؛ فإنّه لمّا ثبت وجوب بلوغ المكلَّف إلى ما هو ثابت له في العناية الأزليّة والعالم العقليّ وجب حصول الأسباب الموصلة إلى ذلك بطريق العناية التي من جملتها وجود الأشخاص الكاملة باعتدال التركيب المستلزم لإفاضة النفوس الموجبة للتجرّد عن مقتضيات الطبيعة؛ ليكون مظهراً للكمال الأعلى وواسطة في إيصاله إلى أشخاص النوع على قدر استعداداتهم وقابليّاتهم المختلفة بحسب اختلاف أمزجتهم وتراكيبهم، حتّى يصل كلّ شخص بسبب ذلك التكميل إلى ما كتِب له في الذكر الحكيم، ﴿**ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ**﴾[1].

أقول: يعني أنّ وجود الأشخاص الكاملة سببه بطريق العناية؛ ليكونوا مظهراً للكمال الإلهيّ الحقّانيّ وهو الكمال الواجبيّ بحيث يكون ذاتهم مظهر ذاته وصفاتهم مظهر صفاته وأفعالهم مظهر أفعاله، فيكونوا أهل الاختصاص بالمظاهر الكاملة.

[معنى النبوّة وأقسامها]

ثمّ اعلم أنّ الأنبياء جمع «نبيّ» والنبيّ مشتقّ من الإنباء، والنبوّة هي الإخبار عن الحقائق الإلهيّة والمعارف الربّانيّة وهي الإخبار عن معرفة ذات الحقّ

---

١. الأنعام/٩٦؛ يس/٣٨؛ فصّلت/١٢

وأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه.

وينقسم إلى نبوّة تعريف وهي الإخبار والإنباء عن معرفة الذات والصفات والأسماء والأفعال، وإلى نبوّة تشريع وهي ذلك مع زيادة تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق[١] والتعليم للأحكام والقيام بالسياسات، وتسمّى هذه رسالة.

[معنى الولاية]

والأولياء جمع «وليّ»، والولاية هي الاطّلاع على الحقائق الإلهيّة ومعرفة ذاته وصفاته وأفعاله كشفاً وشهوداً من اللّه خاصّةً /١١٤ أ/ من غير واسطة ملك من الملائكة أو أحد من البشر.

[الفرق بين النبوّة والرسالة والولاية]

وبوجه آخر النبوّة هي قبول النفس القدسيّ حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأوّل، والرسالة تبليغ تلك المعلومات والمعقولات إلى المستعدّين، والولاية تعليم النفس الكلّيّة للنفس الجزئيّة على قدر صفاته وقبوله وقوّة استعداده.

[النسبة بين الرسالة والنبوّة والولاية، وبين الرسول والنبيّ والوليّ]

ونبوّة الرسول متقدّمة على رسالته، وولاية النبيّ متقدّمة على نبوّته؛ لأنّ النبوّة بدون الولاية ممتنعة، وكذلك الرسالة بدون النبوّة ممتنعة، ولهذا كلّ رسول نبيّ وكلّ نبيّ وليّ ولاعكس. وإذا كانت الولاية أقدم من النبوّة والنبوّة أقدم من

---

١. حج: بأخلاق حميدة.

الرسالة فلايلزم من تقديم الولاية على النبوّة وتقديم النبوّة على الرسالة تقديم الوليّ على النبيّ ولاتقديم النبيّ على الرسولّ؛ لأنّ هذا الترتيب إنّما هو باعتبار اجتماعهما في شخص واحد كالرسول، لا كلّ واحد بانفراده؛ فإنّها إذا اجتمعت في شخص واحد وجب أن تكون ولايته أعظم من النبوّة والنبوّة أعظم من الرسالة، وإن كان الرسول أعظم من النبيّ والنبيّ أعظم من الوليّ.

[اتّباع الوليّ للنبيّ والنبيّ للرسول]

فلايُتوهّم من كلامهم أنّ الولاية أعظم من النبوّة والنبوّة أعظم من الرسالة كونُ الوليّ أعظم من النبيّ والنبيّ أعظم من الرسول، بل الأمر ليس كذلك؛ لأنّ النبيّ له مرتبة النبوّة وليس للوليّ ذلك؛ لأنّ له مرتبة الولاية خاصّة والرسول له مرتبة الرسالة فوق مرتبة النبوّة وليس للنبيّ ذلك، فلايكون الوليّ أعظم من النبيّ ولاالنبيّ أعظم من الرسولّ؛ لأنّ كلّ واحد منهم تابع للآخر والتابع لايلحق المتبوع من حيث هو تابع. فالوليّ تابع للنبيّ دائماً وإلّا لايكون وليّاً، والنبيّ تابع للرسول دائماً وإلّا لم يكن نبيّاً، فلايكون أعظم منه، وهذه قاعدة مطّردة لااختلاف فيها.

❊ ❊ ❊

[تتميم الكلام في وجه الاحتياج إلى النبيّ]

قوله: وكذا في أحوال المعاد؛ لانغمار العقل تحت حجاب الشهوة والغضب الموجبَين لانغماس النفس تحت أستار المادّة وتوجّهها شطر جهة الطبيعة، فلاتتعلّق بالمجرّدات، فتقصر عن الاستعداد لتحصيل العلوم الحقيقيّة التي هي طريق إلى السعادة الأخرويّة والبقاء السرمديّ.

ولحصول عائق الشكّ والوهم في تعقّلاتها المشوبة بممازجة الطبيعة، فلايحصل الجزم بالاعتقادات الخفيّة[1]. فاحتيج إلى شخص أزاح هذه الموانع وتعلّق بجانب التطهير متوجّهاً إلى شطر الحقّ مترشّحاً للسوانح الإلهيّة والآثار الجبروتيّة؛ ليحصل به تكميل النوع الإنسانيّ ويطهّرهم عن درن رجس الهيولى وحجاب سحائب[2] الطبيعة؛ ليصلوا إلى السعادة الأبديّة، وذلك هو النبيّ.

[ممانعة دواعي الحسّ عن وصول النفس إلى كمالاتها الممكنة لها]

قال: هذا إشارة إلى ظهور فائدة ما ذكرناه من أنّ دواعي الحسّ في الأغلب قاهرة لدواعي العقل؛ فإنّك قد عرفت أنّ دواعي الحسّ هي الشهوة والغضب ومتعلّقاتهما، ولاريب أنّ العقل منغمر بسببهما ومقهور بحجابهما؛ لضعفه /١١٤

---

١. مر، مو: الحقّيّة؛ حج (خ ل): الحقيقيّة.

٢. حج: سبحات.

ب/ عن المقاومة لقلّة عساكره وجنوده وكثرة عساكرهما وموادّهما الطبيعيّة، فهو دائماً مقهور في الحجب مقيّد بالأغلال محبوس تحت الأبواب بسببهما؛ إذ لايتمّ لهما مأربهما إلّا بحبسه ومنعه عن التصرّف، وبسبب ذلك كانت النفس إليهما أميَل؛ لكثرة غلبتهما وقوّتهما وضعف العقل عن مغالبتهما، فتميل النفس إليهما، فتكون محجوبة تحت الأستار المادّيّة ومتوجّهة إلى الأحوال الطبيعيّة؛ لأنّها لمّا فارقت أخواتها وانحجبت بالقفص وتعلّقت بها الأشراك وحصل لها الأنس بالشهوة والغضب المؤدّيتين إلى عمارة ذلك القفص والقيام بمأربه الذي هو مستواها[1] ومُلكها كانت دائمةً عاشقةً محِبّةً لمصاحبتهما، فبعدت عن متعلّقات العقل وانفردت به عنه وأوغلها[2] في تحصيل متعلّقات القفص، فغفلت عن الأفكار المنوطة بالعقل وعن الالتفات إلى أخواتها والاتّصال بنظائرها واللحوق بالأنوار اللامعة الفائضة عن المبادئ العالية؛ لبعدها عنها وانغماسها في الظلمات واستيلاء[3] المهلكات. فلم تحصل لها العلوم الحقيقيّة ولاالمكاشفات الفيضيّة التي هي سبب لوصولها إلى السعادة الأبديّة والحظوظ الأخرويّة والبقاء في العالم العلويّ، وكلّ ذلك حصل لها من عائق الشهوة والغضب.

[النبوّة معاضد العقل في إيصال النفس إلى البقاء الأبديّ]

فاحتاج العقل إلى معاون ومعاضد يفكّه من أسرهما ويخرجه من حبسهما يقيمه على تحت مملكته؛ لتنعقد له الوزارة الصالحة ويقوم بأود النفس ويردّها

---

١. حج (خ ل): منشؤها.

٢. هامش مر: الإيغال هو الدخول في الشيء حتّى يستتر به عن غيره.

٣. حج: باستيلاء.

عن الاعوجاج، فيخلّصها من ظلمات الجهل ويعدّها للاتّصال بأخواتها بالأفكار الصالحة والتحلّي بالعلوم الحقيقيّة والكمالات الربّانيّة؛ لتصل إلى المراتب العالية وتتّصل بالأنفس الطاهرة المطهّرة، بل وتخلّص إلى عالم العقل، فتحصل لها السعادات والبقاء الأبديّ، وكلّ ذلك إنّما يكون بالأنبياء والأولياء.



[شبهة في عموم الاحتياج إلى بعث الأنبياء]

قوله: ولحصول عائق الشكّ والوهم في تعقّلاتها.

قال: فيه إشارة إلى جواب سؤال يكاد يرد على دليله، تقريره أن يقال: هَب أنّ النفوس كذلك، إلّا أنّا نجد بعضها قد يتخلّص من هذه الموانع؛ لعدم التفاته إلى مقتضيات الشهوة والغضب بسبب الرياضات والمجاهدات، فتخلّص من العوائق وتصل إلى المقصود، ومثل هذا الشخص لايحتاج إلى النبيّ، فلم يكن الاحتياج إلى بعث الأنبياء عامّاً لكلّ الأشخاص. نعم! ينبغي تخصيص ذلك بالعوام والمشتغلين بمهامّ المعاش عن الالتفات إلى الجانب الآخر، أمّا من خلصت نفسه عن تلك العوائق بمجاهداته فلاوجه لحاجته.

[جواب عن هذه الشبهة]

فأجاب بأنّ ذلك على تقدير تيسّره بدون الأنبياء والأولياء لايكون مستلزماً للغَناء عنهم؛ إذ قد تعرض له في تلك التعقّلات الحاصلة في أفكاره[1] عوائق الشكّ والوهم والتخيّلات التي مثارها ممازجة الطبع الذي مثاره المزاج الحاصل عن الأغذية؛ إذ العقل المستنبط للأفكار تستمدّ من القوى البدنيّة التي هي مبادئ أفكاره وهي الحواسّ الظاهرة والباطنة /١١٥ أ/ وكلّها تستمدّ من الروح الذي هو السبب في تعلّق النفس بالبدن وجميع حواسّه وآلاته، والروح إنّما تستمدّ من

---

١. حج (خ ل): بأفكاره.

الغذاء الذي هو سبب في بقاء المزاج على الاعتدال، وكلّ ذلك أمور ظلمانيّة بعيدة من النورانيّة، فيكون سبباً في إثارة التخيّلات والشكوك والأوهام المعارضة لتلك الاعتقادات الحاصلة من تلك الأفكار، فلاتكون كافية في الوصول إلى الجانب الأعلى؛ إذ الوصول مشروط بالجزم وهو لايحصل مع هذه العوائق، فلابدّ من معاون عاضد للعقل على إزاحة هذه العوائق عن الاعتقادات؛ ليحصل الجزم بها الموصل إلى النجاة، فظهر احتياج الكلّ إلى النبيّ.

[وجه الاحتياج إلى الروح في تعلّق النفس بالبدن]

أقول: إنّما احتيج في تعلّق النفس بالبدن إلى الروح؛ لأنّ النفس جوهر نورانيّ لطيف في غاية اللطافة مجرّد عن المادّيّات بالكلّيّة، والبدن جسم كثيف غاسق مظلم في غاية الكثافة والتعلّق بالمادّيّات، فبينه وبين النفس مباينة كلّيّة وبُعد كثير. واقتضت العناية تعلّق النفس به؛ لتدبيره واكتساب الكمالات والأفاعيل بواسطته؛ لكونه آلة لها في إخراج ما فيها من القوّة إلى الفعل، فاحتيج إلى المتوسّط الجامع بينهما. فخلق اللّه لذلك الروح الحيوانيّ وهو جوهر لطيف مركّب من بخار الأخلاط ولطيفها، مسكنه الأعضاء الرئيسة[1] وهي القلب والكبد والدماغ، ومنها ينفذ في العروق والأعصاب والشرائين وينبعث في جميع البدن ويقتضي الحسّ والحركة.

وكان ذلك الجوهر الروحانيّ اللطيف الجامعَ بين النفس والبدن والموجبَ

---

١. هامش حج: الحقّ أن مسكنه التجويف الأيسر من القلب مصبّ إلى التجويف الأيمن الدم الصالح، فيصير بخاراً في التجويف الأيسر بسبب الحرارة. ويمكن أن يقال: إنّه يتولّد في التجويف الأيسر ويسكن في الأعضاء الرئيسة.

لتعلقّها به؛ لمناسبته لكلّ واحد منهما بجهة؛ فإنّه من حيث كونه من بخار الأغذية كان مناسباً للبدن، ومن حيث لطافته ونورانيّته كان مناسباً للنفس بسبب المقاربة المعنويّة، وكان سبباً في وصول آثار النفس إلى البدن وواسطة بها في تصرّفها فيه. ولهذا شبّه أهل هذه الصناعة حال هذه الروح بعالم المثال وشبّه عالم النفس بالعالم النورانيّ وشبّه البدن بعالم الحسّ وجعل عالم المثال هو الجامع بين العالمين تظهر فيه أحوال كلّ منهما. فالحظ ذلك وتفكّر فيه تجده من عجائب الحكمة ومحاسن أحوال العلوم الحقيقيّة.

[تعريف النفس الحيوانيّة]

ثمّ اعلم أنّ إتمام هذا البحث إنّما يكون بذكر قوى النفس وأحوالها وعجائب ما أودع اللّه تعالى فيها، «فنقول: عرّف بعضهم النفس الحيوانيّة بأنّها كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ من شأنه أن يحسّ ويتحرّك.

فالكمال هو ما يكمّل به النوع، واحترز بـ «الأوّل» عن الكمالات الثواني، كالعلم وغيره من الأفاعيل واللوازم، وبـ «الطبيعيّ» عن الصناعيّ، وبـ «الآليّ» عن صور العناصر.

فإذا أردنا دخول الأنفس الأرضيّة ـ أعني الحيوانيّة والنباتيّة ـ قلنا بعد قولنا «لجسم طبيعيّ آليّ» «ذي حياة بالقوّة»، ومعنى ذلك كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنه بتوسّط /١١٥ ب/ تلك الآلات وبغير توسّطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذّي والنموّ والتوليد والإدراك والحركة الإراديّة والنطق. فإذا أردنا دخول نفوس الأفلاك قلنا بعد قولنا «لجسم طبيعيّ آليّ» «ذي إدراك وحركة يتبعان تعقّلاً كلّيّاً حاصلاً بالفعل».

[للحيوان قدرتان: مدرِكة ومحرّكة]

وإذا عرفت ذلك فنقول: الحيوان له قوّتان: أحدهما مدرِكة والأخرى محرّكـة. ولمّا كانت الحركة عن إدراك فالإدراك في الرتبة مقدّم علـى التحريـك، فيسـتدلّ بالإدراك على الحركة وإن كان قـد يسـتدلّ بالحركـة علـى الإدراك. والإدراكـات الحيوانيّة تتعلّق بقوىً ظاهرة وأخرى باطنة»[1].

[الحواسّ الظاهرة]

فالظاهرة الحواسّ الخمسة:

[اللمس]

اللمس: «وهو أهمّ الحواسّ للحيوان؛ لأنّه لايمكن بقاؤه بدونه، فاحتياجه إلى القوّة اللامسة أشدّ من احتياجه إلى سائر الحواسّ؛ لتركّـب مزاجـه مـن الحـرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فلمزاجه حدّ من كلّ واحدة منهـا لايبقـى الحيـوان عند الزيادة عليه والنقيصة. فخلقت الحكمة الإلهيّة هذه القوّة ليتمكّن من الهـرب عند زيادة الكيفيّات المُفسدة أو نقصانها، وباقي الحـواسّ يقـرب بواسـطتها مـن جلب المنافع المكمّلة، ودفع المضارّ المُهلكة أولـى وأقـدم مـن جلـب المنـافع المكمّلة؛ فإنّ جلب المنافع تابع لسلامة المزاج.

[اختلاف قولَي الشيخ في وحدة اللمس أو كثرته]

واختلف قولَي[2] الشيخ في أنّها قوّة واحدة أو هـي أربـع قـوى؛ لأنّهـا تـدرك

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٤٨/٢

٢. حج: قول.

ثمانية أنواع من الكيفيّات الأربعة، منها الكيفيّات الأربعة الأولى التي ما صحّ الكون والفساد إلّا بها ولاتركّب المزاج إلّا منها، والأربعة الأخرى الثقل والخفّة والملاسة والخشونة، وأمّا الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة فالإحساس بها إنّما هو بالتبعيّة للكيفيّات المذكورة.

[تفصيل مذهبه في كثرة هذه القوّة]

فالذي قال[١] في *الشفاء*[٢] [هو] أنّها متعدّدة تدرك كلّ قوّة منها ما يختصّ بمضادّه، فما يدرك به المضادّة بين الحارّ والبارد غير ما يدرك به المضادّة بين الثقيل والخفيف. وكذلك الحكم في الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة؛ فإنّ هذه الأفعال أوّليّة للحسّ، فيجب أن يكون لكلّ جنس منها قوّة خاصّة به، لكن لمّا كانت هذه القوى منتشرة في جميع الآلات على السواء ـ لشدّة الحاجة إليها ـ ظنّ أنّها قوّة واحدة.

[ردّ هذا القول]

ويرد عليه أنّه جوّز أن يكون القوّة الواحدة تدرك المضادّة بين الصفتين وذلك إنّما يكون بإدراكهما معاً وإلّا لما أدركت المضادّة بينهما. وإذا أدركت القوّة الواحدة للصفتين المتضادّين جاز أن تدرك باقي الكيفيّات المتضادّة الكثيرة بتلك القوّة الواحدة، ولمّا كانت القوى اللامسة عامّة في جميع البدن فما من آلة من آلات الحواسّ الظاهرة إلّا وفيها قوّة لمسيّة، لابمعنى أنّ قوة واحدة /١١٦ أ/ في

---

١. مص: مال إليه.
٢. الشفاء، النفس: ٦٢

جميع الحواسّ، وليس الحسّ اللمسيّ متعلّقاً بالعصب وحده دون اللحم، بل اللحم قابل للحسّ لابذاته بل بتوسّط العصب. والقلب أقوى الأعضاء حسّاً لمسيّاً؛ لأنّه مبدؤه، فهو حسّاس بنفسه وإن كان لحميّاً؛ لأنّه يشتمل على ليف عصبيّ، ثمّ يتأدّى عنه الحسّ إلى الدماغ وعنه إلى جميع الأعضاء.

[أقوى اللذّات والآلام البدنيّة هي الملموسات]

واعلم أنّ ما يحصل في العقل أو في سائر المشاعر من الصور المحبوبة أو المكروهة لابدّ أن ينفعل عنه الروح ويتغيّر مزاجه، فإن استحال إلى كيفيّة ملائمة للقلب التذّ بذلك، وإن استحال إلى غير ملائم تألّم. فكلّ لذّة وفرح يحصل للقلب فباستحالة الروح إلى الكيفيّة الملائمة، وكلّ ألم أو أذىً ينال القلب فباستحالتها إلى كيفيّة غير ملائمة. فأقوى اللذّات والآلام البدنيّة إنّما هي المحسوسات اللمسيّة.

[اختلاف في ثبوت اللمس للأفلاك أو نفيه]

وهل للأفلاك لمس؟

[حجّة النافين]

قال بعضهم: إنّها خالية عن هذه القوّة؛ لأنّ الحكمة التي خلقت لها هذه القوّة الأفلاك خالية عنها؛ لامتناع التغذية والنموّ والكون والفساد عليها، فلايحتاج إلى اللمس، فلو كانت لها لكانت معطّلة ولامعطّل في الوجود.

[حجّة المثبتين]

أجاب آخرون بأنّ هذه القوّة من توابع الحياة، وقد قام البرهان على أنّ

حركتها نفسانيّة، فلها حياة، فلابدّ من التألّم والأذى، فلها شعور وإدراك لمسيّ بالضرورة. وعلّة اللمس في الأجرام الفلكيّة لايجب أن يعلّل بما ذكره في العنصريّات، بل جاز أن يعلّل بعلّة أخرى. ولو لم يكن في خلق هذه القوّة لها إلّا لمس بعضها لبعض واحتكاك كلّ منهما بالآخر لِتولُّد النغمات الموسيقيّة والنسب التأليفيّة والألحان المطربة والأصوات الشبحيّة وتلذّذها بذلك، لكفى في علّة وصول المنافع، فلايكون وجودها معطّلاً.

[الذوق]

الذوق: وهو يتلو اللمس في المنفعة وفي احتياجه إلى الملامسة، إلّا أنّ ملامسة الطعم لاتؤدّيه إلّا بمتوسّط يقبل الطعم ولايكون له طعم في نفسه وهو الرطوبة اللعابيّة العديمة الطعم. فإذا اتّفق أن خالطتها مرارة كما للممرورين أو حموضة كما للذين في معدتهم خلط حامض يثاب ذلك الطعم الوارد مرارة أو حموضة. ثمّ إنّ تلك الرطوبة إمّا أن تكون متوسّطة بحيث إنّ أجزاء ذي الطعم يخالطها وينشر فيها، ثمّ تفوّض في اللسان فتحسن به القوّة الذائقة، أو تكون نفس تلك الرطوبة تتكيّف بالطعم الوارد من غير مخالطة. فعلى كون الواقع هو الأوّل لم تفِد الرطوبة غير تسهيل وصول المحسوس إلى الحسّ، فيكون إحساسه بمجرّد الملامسة بلاواسطة، وإن كان الواقع هو الثاني فيكون المحسوس هو الرطوبة والإحساس به بلاواسطة، فعلى التقديرين يكون إحساس /١١٦ ب/ الذائقة بمحسوسها بلاواسطة. وليس تكيّف الرطوبة بالطعم الوارد عليها بانتقال الطعم إليها؛ لأنّ الأعراض لاتنتقل، بل المخالطة لذي الطعم بعدها لأن يفاض ذلك الطعم عليها من واهب الصور.

[الطعوم المدرَكة بالذوق تسعة]

والأعراض والطعوم المدرَكة بالذوق تسعة؛ لأنّ الفاعليّة إمّا الحرارة أو البرودة أو الكيفيّة المتوسّطة بينهما، والجسم القابل إمّا لطيف أو كثيف أو معتدل.

فالحرارة إذا عملت في الكثيف تولّدت المرارة وإن عملت في اللطيف تولّدت الحرافة وإن عملت في المعتدل تولّدت الملوحة.

والبارد إن عمل في الكثيف تولّدت العفوصة وإن عمل في اللطيف تولّدت الحموضة وإن عمل في المعتدل تولّد القبض.

والمعتدل إذا عمل في اللطيف تولّدت الدسومة وإن عمل في الكثيف تولّدت الحلاوة وإن عمل في المعتدل تولّدت التفاهة.

[الذوق أهمّ الحواسّ بعد اللمس]

والذوق من أهمّ الحواسّ للحيوان بعد اللمس؛ لأنّ الحيوان مركّب من جسم حارّ رطب، فالحرارة إذا عملت في الرطوبة لابدّ وأن تصعد الحرارة[١]، فإذا لم يكن لذلك الجسم من الغذاء ما هو يقوم بدل ما يتحلّل توالي عليه الضعف إلى أن يؤدّي إلى الهلاك، والاغتذاء إنّما يكون عند قوّة الذوق.

واللمس تأثيره في دفع المضارّ المُهلكة والذوق تأثيره في جلب المنافع الضروريّة وباقي الحواسّ تأثيرها في جلب المنافع الغير الضروريّة. وهو قوّة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللسان من شأنها أن يدرك الطعوم التسعة بواسطة الرطوبة.

---

١. حج (خ ل): أبخرة.

[نفي الذوق عن الأجرام الفلكيّة]

والأجرام الفلكيّة ليس لها هذه القوّة؛ لعدم حاجتها إليها؛ لأنّها لاتحتاج إلى الغذاء، إلّا أنّ لها شعوراً بما يجده الحيوان من هذه اللذّة؛ لأنّها من المبادئ الموجبة لحصول هذه اللذّة.

[الشمّ]

والشمّ: وهو قوّة مودّعة في زائدتي مقدّم الدماغ شبيهتين بزائدتي الثدي، يدرك بها ما يلاقيها من الروائح بواسطة جسم لارائحة له كالهواء والماء الحامل للروائح.

[اختلاف في كيفيّة وصول الرائحة إلى قوّة الشمّ]

واختلِف في كيفيّة وصول الرائحة إلى قوّة الشمّ.

[الرائحة تتأدّى إلى الشمّ بالتحلّل]

فزعم بعضهم أنّ الرائحة إنّما تدرَك بأن تتحلّل أجزاء الجسم ذي الرائحة، فتخالط الهواء المتوسّط وتصل إلى قوّة الشمّ؛ إذ لولا ذلك لما كان الحرّ والدلك يذكيها والبرد يخفيها[1]، وكذلك التبخير يذكيها بواسطة الحرارة، فالرائحة تصل إلى الشمّ بالبخار المتبخّر المخالط للهواء، ولهذا إذا أكثرنا شمّ التفاحة والريحانة والوردة زيلت؛ لكثرة ما يتحلّل منها.

[ردّ هذا القول]

قيل لهم: لو كان الأمر كذلك لوجب أن ينقص وزن ذي الرائحة ويقلّ حجمه

---

١. حج (خ ل): يخفّفها.

وليس كذلك.

وأيضاً كيف يتفشّى من المسك في أقلّ الأزمنة من الأبخرة المتحلّلة /۱۱۷ أ/ ما يملأ البيوت العظيمة والدرجات الواسعة؟

[الرائحة تتأدّى إلى الشمّ بالاستحالة]

وزعم آخرون أنّ الرائحة تتأدّى إلى الشمّ باستحالة الهواء المتوسّط وانفعاله عن الرائحة من غير أن يخالطه شيء من أجزاء ذي الرائحة؛ فإنّه لولا انفعال الهواء ما أمكن انتشار الأبخرة في المواضع الفسيحة في الزمان اليسير.

[الرائحة تتأدّى إلى الشمّ لابالتحلّل ولابالاستحالة]

وزعم آخرون أنّ الرائحة تتأدّى إلى الشمّ لابالتحلّل ولابالاستحالة؛ لبطلان المذهبَين القائلَين بذلك؛ إذ لايمكن أن تتحلّل من ذي الرائحة أجزاء تسافرمئة فرسخ أو أكثر، ولايمكن أن تبلغ استحالة الهواء من الرائحة مسيرة أيّام متعدّدة على ما هو واقع في الوجود؛ فإنّ المعلّم الأوّل حكى أنّ في بعض السنين وقعت ملحمة[1] ببلاد اليونانيّين التي لاتوجد فيها رخمة، فسافرت الرخم إليها برائحة الجيف من بلادها، وبين البلدين عدّة أيّام ولادليل لها إلّا الرائحة التي يمتنع وصولها إلى هناك بتحلّل الأبخرة وفي الاستحالات من الهواء.

[الرائحة تتأدّى إلى الشمّ بالتحلّل والاستحالة]

واختار أكثر المشّائيّين أنّ المشموم يجوز أن يكون هو نفس البخار المتحلّل

---

۱. هامش تش: أي واقعة.

ويجوز أن يكون هو نفس الهواء المستحيل عن ذي الرائحة الذي صار له رائحة، فإذا بلغا إلى الشمّ أحسّته القوّة. ولو أمكن أن يلاقي المحسوس الحسّ بذاته لأدركه من غير افتقار إلى واسطة، وأمّا ما قاله أصحاب التأدية لابالاستحالة ولابالتحلّل فبعيد جدّاً.

[اختلاف في ثبوت الشمّ للجواهر الفلكيّة والكوكبيّة أو نفيه]

واعلم أنّ جماعة المتألّهين كـأفلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم من أساطين الحكمة زعموا أنّ الجواهر الفلكيّة والكوكبيّة لها شمّ وفيها روائح. وردّه المعلّم الأوّل وجماعة المشّائيّين؛ لأنّ الإدراك لها بواسطة الهواء ولاهواء هناك، فليس في عالم الأفلاك رائحة ولا لها حسّ الشمّ.

[مذهب الشهرزوريّ في ثبوت الشمّ للأفلاك]

قال بعض المتأخّرين:

> وهذا ضعيف؛ لأنّه استقراء ضعيف؛ إذ لايلزم من اشتراط شيء هاهنا اشتراطه هناك، فيجوز أن تكون لشيء واحد شرائط على سبيل البدل؛ فإنّ سواد القمر ليس معلّلاً بالكيفيّات، مع أنّ الألوان هاهنا معلّلة بها.[1]

ثمّ قال:

> بل الحقّ أنّ هناك روائح أفضل وأشرف ممّا عندنا، بل ما عندنا مثال وظلّ لما هناك، فلها شمّ غير مشروط بالأنف وهو الإمكان الأشرف، فيجب لها شمّ عند اتّصالنا بها في نوم أو يقظة نشمّ روائح طيّبة لذيذة من مسك وعنبر وعود وغير ذلك ممّا هو أشرف وأعظم ممّا هو عندنا.
>
> ثمّ أرباب العلوم الروحانيّة الشريفة متّفقون على أنّ كلّ كوكب له بحور

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٦١/٢

مخصوص وكذلك كلّ روحانيّ له دخن معروفة يستنشقونها على زعمهم ويتلذّذون بها، وروائح الأطعمة المعمولة لهم لايؤثّر أعمالهم بدونها على ما شهدت به التجربة، وهذه المسائل العظيمة لاتدرك إلّا بالاعتبار والمباشرة والتجربة، /١١٧ ب/ فافهم.[١]

[السمع]

والسمع: وهو قوّة مودّعة في العصبة المفروشة على سطح باطن الصماخ، تدرك بها الأصوات بتوسّط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع.

[ماهيّة الصوت]

وأمّا ماهيّة الصوت فهو الكيفيّة المدرَكة بحسّ السمع المستغنية عن التعريف؛ فإنّها أقوى الإدراكات وأظهرها، فيمتنع تعريفها بما يكون أظهر منها.

[السبب المقتضي لوجود الصوت]

وأمّا سببه المقتضي لوجوده، فقالوا: إنّه تموُّج الهواء، وليس المراد بالتموّج حركة انتقاليّة من هواء واحد بعينه، بل المراد به الحالة الشبيهة بتموّج الماء الذي يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون.

وأمّا سبب التموّج فهو إمّا مسّ عنيف وهو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع. فإذا حدث القرع أو القلع على كيفيّة مخصوصة حدث الصوت على كيفيّة، ثمّ يتأدّى التموّج إلى باطن سطح الصماخ ويؤدّي معه الصوت المخصوص، فحينئذٍ يحصل سماع الصوت وتدرك الحروف بسبب تقطيعات يحصل للصوت[٢].

---

١. نفس المصدر.

٢. هامش تش، حج: هذا بخلاف ما ذهب إليه الشيخ الرئيس؛ فإنّه ذهب إلى أنّ الحروف هيئة ←

ولايحصل هذا السماع إلّا عند وصول التموّج إلى الصماخ، وهذا الوصول لايكون دفعة، بل يحتاج إلى زمان؛ فإنّا إذا رأينا إنساناً يضرب بمعوّل فإنّا نرى الضربة في الآن ونسمع الصوت بعد ذلك بزمان طويل أو قصير يختلف ذلك بحسب بُعد المسافة وقربها، ولولا توقّفه على الوصول للتموّج لوجب كون الرؤية والسماع معاً.

[شبهة في توقّف السماع على وصول الصوت إلى الصماخ]

قيل عليه: إنّ وصول الصوت إلى الصماخ لو كان شرطاً في السماع وجب أن لاتُسمع الكلمة من وراء الجدار الذي لامسام فيه، وعلى تقدير أن يكون هناك مسام فهي قليلة، فيقتضي أن تتشوّش الأمواج الحاملة للصوت بصدمات الجدار، وحينئذٍ لاتبقى تقطيعات الحروف وأشكالها كما خرجت وحينئذٍ لاحاجة إلى التأدية.

[جواب عن هذه الشبهة]

أجيب بأنّ الجدار الحائل إن لم يكن فيه منفذ بالكلّيّة امتنع السماع؛ لأنّا نعلم بالتجربة أنّ الحائل كلّما كانت منافذه أقلّ كان السماع أضعف، فإذا لم توجد المنافذ بالكلّيّة وجب أن لايحصل السماع بالكلّيّة.

وأمّا انكسار أشكال الحروف بصدمات الجدار فيجب أن تعلم[1] أنّ الحروف

أخرى تعرض للصوت تتميّز بها عن مثله تميّزاً في السمع. فعنده إنّ الحرف شيء مغاير للصوت وقائم به قيامَ عرض بالعرض. وعلى ما اختاره الأكثر إنّ الحرف هو نفس الصوت، إلّا أنّ الصوت عرض له يقطع الحركات المعهودة، فصارت تلك التقطيعات العارضة له حروفاً. «منه قدّس سرّه».

١. حج: يعلم.

إنّما تكوّنت بإطلاق الهواء بعد حبسه، فلايكون التموّج الفاعل للحروف محيطاً مختصّاً بكلّ الهواء دون أجزائه، بل كلّ جزء من أجزاء الهواء يتشكّل بحروف الصوت، فالتموّجات الهوائيّة الواصلة دفعةً أيّ جزء منها وصل إلى الصماخ حصل الشعور بذلك الصوت والكلمة.

[وجود الصوت في الهواء قبل وصوله إلى الحاسّة]

وهل الصوت موجود في الهواء قبل وصوله أو لايكون موجوداً إلّا عند وصوله إلى الحاسّة؟

الأقرب هو الأوّل؛ لأنّ سماع الصوت موجب لإدراك الجهة وقربه وبعده، ولو كان غير موجود إلّا عند /١١٨ أ/ الوصول لوجب أن لاتدرك الجهة ولاالقرب والبعد؛ لانتفاء أثر التموّج عند الوصول.

[دفع توهّم أنّ الجهة مدرَكة بالسمع]

ولايُتوهّم من ذلك أنّ الجهة التي هي أطراف الامتدادات مدرَكة بالسمع؛ فإنّ ذلك لم يقل به أحد، بل إنّما قالوا: إنّ الصوت تحمله الأمواج الهوائيّة إلى الصماخ وهو المسموع، إلّا أنّه لمّا كان وصوله موقوفاً على حركة وزمان وتلك الحركة واقعة في مسافة والصوت مدرَكة في حال حركته في تلك المسافة، فإذا تتبّعنا الأثر أدركنا الصوت من جهة المسافة، والجامع للإدراكين هو النفس، فالنفس تدرك الجهة والصوت معاً؛ إذ من لوازم السمع إدراك الصوت في جهة، لا أنّ الجهة مدرَكة للسمع. مع أنّا نقول: الحقّ أنّ هذه القوى الظاهرة لاإدراك لها ولاشعور، بل هي آلات فيها استعدادات مختلفة تدرك النفس الناطقة بواسطتها هذه المحسوسات فقط.

[الفرق بين الصوت والحرف]

واعلم أنّ الصوت أمر عارض للحركة القرعيّة أو القلعيّة، فإذا انتهت تلك الحركة ـ هوائيّةً كانت أو مائيّةً ـ إلى الصماخ وفي تجويفه هواء راكد موجّه وشكّله بشكل نفسه، ثمّ وقع على الجلدة الممدودة على العصبة المقعّرة كمدّ جلد الطبل، فيحصل الشعور بذلك القوّة، والحرف يدرَك بسبب التقطيعات.

[اختلاف في إثبات أصوات الجواهر الفلكيّة أو نفيها]

وأمّا أصوات الجواهر الفلكيّة فقد أثبت وجودها أكثر القدماء كهرمس وفيثاغورس وأفلاطون وغيرهم من الأساطين ومنعها أرباب البحث كالمعلّم الأوّل وأتباعه.

[إثبات الهواء بين الأفلاك]

وبعض من أثبت الأصوات لها ـ على ما زعم ـ أثبتوا الهواء بينها وخروجه عنها، وإنّما لم نسمع تلك الأصوات لامتلاء أسماعنا منه.

وضعّف هذا الكلام بعض المتأخّرين وقال:

> ما أدري إثباتهم للهواء أهو لكونه متوسّطاً في السماع كما هو عندنا، أو هو رمز من رموزهم.[1]

ثمّ قال:

> والأظهر أنّه رمز؛ فإنّ مراتب أولئك الحكماء الأفاضل أعظم من أن يخفى عليهم أمثال هذه؛ فإنّ أنواع العلوم الحكميّة الواصلة إلينا من استنباطاتهم واستخراجاتهم، وكانت عزيزة عندهم يتكلّمون بها على الرمز والإيماء،

---

١. المشارع: ١٦٤؛ رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٦٧/٢

وأرسطو هو الذي جمع تلك الأقاويل وكساها ترتيباً وتهـذيباً. والنـافون لهـذه الأصوات إنّما نفوها لعدم وجود المؤدّي للصوت من الهواء والماء؛ فإنّهم لَمـا وجدوا هاهنا ما لايصلح قيام الصوت إلّا بهما وهمـا معـدومان هنـاك. وذلـك استقراء ناقص؛ لجواز أن تكون للشيء عدّة أسباب، فجاز أن تكون الأصـوات الفلكيّة معلّلة بأسباب أخرى. وعدم سماعنا لهذه الأصوات لايدلّ على عدمها؛ إذ جاز أن يكون مستنداً إلى عدم الموصل المؤدّي لها إلى أسماعنا، وأصواتها إنّما هي داخلهـا ولـيس فـي داخلهـا هـواء يحمـل الصـوت /١١٨ ب/ إلينـا، فلامُبلغ، فلاوصول.[١]

[شبهة في وجود الصوت للجواهر الفلكيّة والجواب عنها]

وقال بعضهم: لو كانت لها أصوات لكانت هائلة على قدر أجرامها وكانـت تجب أن تهدم الجبال الشامخة وتشقّ الصخور وتخرّب العمـارات الموجـودة في هذا العالم، كما تفعله الرعود الهائلة والبروق الشديدة.

وهذا ضعيف؛ لتوقّفه على وجود المُبلغ لها، ومع عدمه لايجـب أن يصـل إلى هنا.[٢]

[إدراك هذه الأصوات في عالم الهورقليا]

قال بعض المتأخّرين:

جميع السـلّاك والأفاضل الواصلين إلـى الأمـور الشـريفة الروحانيّـة مـن الفهلويّين والبابليّين واليونانيّين و[الهنديّين][٣] أدركوا هذه الأصوات فـي العـالم الأوسط لا في مقام جابَلقا وجابَرصا، بل في المقـام الثالـث المسـمّى عنـدهم بهورقليا الكثير العجائب والغرائب. فظهرت للواصل إليـه روحانيّـات الأفـلاك وما فيها من الصور المليحة والمحاسن الأنيقة والأصوات الموسـيقيّة والنسـب

---

١. نفس المصادر.

٢. نفس المصادر.

٣. تش، مر، حج: الهندسيّين.

التأليفيّة التي يتحيّر لها العقل وتتعجّب منها النفس.[١]

[استماع أعاظم الحكماء نغمات الأفلاك]

قال:

وحكي عن فيثاغورس أنّه عرج بنفسه إلى العالم العلويّ حتّى سمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الأفلاك وأصوات حركات الكواكب، وسمع مع ذلك حفيف الأملاك[٢]، ثمّ رجع ورتّب عليها الألحان والنغمات وكمّل علم الموسيقي، وهو أوّل من تكلّم في هذا العلم، ثمّ تبعه نيقوماخس وبطلميوس وأقليدس وغيرهم من الحكماء.

[ردّ كون أصوات الأفلاك خياليّة]

ثمّ كيف لاتكون لها أصوات؟ وقد أبدعت على أتمّ وأحكم ما يمكن أن تكون عليه الأجسام المتحرّكة بالحركة الدائمة من الوثاقة والصلابة والملاسة، والخلأ محال، فإذا احتكّت بعضها ببعض فلابدّ أن تظهر لها ألحان ونغمات تناسب عشقها وشوقها. ولاتكون هذه الأصوات خيالات؛ فإنّ هذا المقام لايصل إليه السلّاك والمرتاضون إلّا وهم يعلمون أنّه حينئذٍ أرفع من الخيال، ولهم على صحّة هذه موازين يميّزون بها بينها وبين الخيال.[٣]

[إثبات وجود النطق في الأفلاك]

ثمّ قال:

فالحاصل أنّ من لدن الفلك الأعظم الكلّيّ إلى منتهى فلك القمر روح وريحان ونغمات لذيذة وألحان شبحيّة وصور حسان ومساكن الحور

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٦٨/٢

٢. حج: خفيف الأفلاك.

٣. نفس المصدر.

والولدان، وكلّها سرور خير لاألم فيه ولاغمّ. فصوت العالم الفلكيّ بالألحان المطربة والنغمات اللذيذة مرتفعة دائمة بالتسبيح والتقديس والثناء والمدح باللغات المختلفة والألسن المتفنّنة للواجب لذاته ـ عزّ شأنه ـ وقد اتّفق الحكماء أنّ العالم السفليّ ظلّ للعالم العلويّ وكلّ ما يكون هاهنا يجب أن يكون هناك أفضل منه وأكمل؛ إذ لو لم يوجد النطق هناك لم يمكن وجوده هنا.

[ماهيّة الصدى]

واعلم أنّ [الصدى][1] هو تموّج الهواء الراجع إلى خلف من مقاومة جبل أو حائط المنضغط بين كلّ واحد منهما وبين ما يقرعه من هواء آخر؛ فإنّ الكرة المرميّ بها الحائط إذا رجعت موّجت الهواء.

[النسبة بين الصدى والصوت]

والصدى هل هو نفس الصوت الحادث /١١٩ أ/ من تموّج الهواء الثاني أو هو لازم تموّج الهواء الأوّل المتعطّف[2]؟ الأحسن أنّه تموّج الهواء المتعطّف الثاني، ولأجل ذلك يكون على صفته وهيئته. والقرع الكائن من هذا الهواء المولّد صوتاً من تموّج هواء ثان لايكون شديداً؛ إذ لو كان كذلك لأضرّ بالسمع. ولايبعد أن يكون لكلّ صوت صدىً، لكن لايسمع، كما أنّ لكلّ ضوء عكس وقد لايرى؛ لضعفه.

[سبب عدم استماع الصدى في البيوت]

وإنّما لم يسمع الصدى في البيوت لأنّ المسافة إذا كانت قريبة من الصوت وتعاكس الصوت يقع الصوت والتعاكس في زمان واحدٍ، فلايحصل التمايز بينهما، فلايقع الشعور بعكس الصدى. ولأجل هذا يكون صوت المغنّي

---

١. تش، مر، حج: الصداء (وكذا ما يليه).
٢. مر، حج: المنعطف (وكذا ما يليه).

في البيوت أقوى ممّا يكون في الصحراء؛ لانضمام العكس إلى الصوت الأصليّ، بخلاف ما إذا كان التعاكس بعيداً؛ فإنّ الزمان يتفرّق بين الصوتين تفريقاً محسوساً. وإذا كان الموجب للصدى شيئاً محسوساً أملس؛ فإنّ الصدى يثبت زماناً لتواتر الانعكاس بسبب قوّة الاندفاع، فيندفع الجزء الواحد من المنعكس مراراً كثيرة كما في الحمّامات، ويكون بين كلّ صدمة ورجوع تخلّل سكنات، كما هو رأي الجماعة منهم.[١]

[السبب المتمّم الأصليّ في الصوت والحروف]

قال بعض المتأخّرين:

لمّا كان القلع والقرع والتموّج غير داخلة في ماهيّة الصوت وإنّما هي أسباب مادّيّة وفاعليّة لوجود الصوت غير تامّة السببيّة فالسبب المتمّم الأصليّ المشكّل للصوت والحروف والحافظ له زماناً ما، هو بعض الروحانيّين المقدّسين، وكذلك في الشمّ والذوق وغيرهما.[٢]

[البصر]

والبصر: الأجسام إمّا أن تحجب ما وراءها عن الإبصار أو لا، فإن حجبت فهي الأجسام الكثيفة وإن لم تحجب فهي الأجسام الشفّافة. والكثيفة إمّا أن لاتحتاج في رؤيتها إلى حصول جسم آخر غير الشفّاف وهو المضيء، أو تحتاج وهو الملوّن.

ثمّ الشفّاف إنّما يصير شفّافاً بالفعل إذا صار المتلوّن متلوّناً بالفعل، وإنّما يصير المتلوّن متلوّناً بالفعل إذا قابله المضيء، فأمّا قبل المقابلة فهو متلوّن بالقوّة، والشفّاف حكمه كذلك؛ فإنّه قبل أن يصير المتلوّن متلوّناً بالفعل شفّاف بالقوّة،

---

١. نفس المصدر.
٢. نفس المصدر: ٣٧٠/٢

فإذا صار متلوّناً بالفعل صار الشفّاف شفّافاً بالفعل.

[شبهة في حصول الألوان في الظلمة]

وزعم بعض المتأخّرين[١] أنّ الألوان ليست حاصلة في الظلمة؛ لأنّ الظلمة عدميّة لاتحجب، فلو كانت وجوديّة لرؤيت؛ لأنّ اللون كيفيّة ينفعل عنها البصر، فإذا لم يحصل انفعال البصر عنها في الظلمة فلاتكون موجودة، وإذا لم تكن موجودة في الظلمة ووجدت في الشعاع فهي نفس الشعاع.

[ردّ هذا القول]

وهذا في غاية الضعف؛ فإنّ عدم ظهور اللون في الظلمة لايدلّ على عدمه، /١١٩ ب/ بل يدلّ على انتفاء شرط الظهور وهو الشعاع أو أمر آخر.

وقوله: «إنّ اللون هو انفعال البصر عنه» ضعيف؛ لأنّ انفعال البصر عن الشيء ليس هو نفسه ولاحقيقته، بل هو من التوابع الحقيقيّة؛ فإنّ الشيء يجب تحقّقه أوّلاً، ثمّ يلزمه بعد ذلك أن ينفعل البصر عنه، مع أنّ انفعال البصر إنّما يلزم مع قيد إشراق الشعاع لامطلقاً. ثمّ لايلزم من عدم وجود اللون في الظلمة ووجوده عند الشعاع أن يكون نفس الشعاع؛ لما ثبت أنّه لايلزم من تلازم الشيئين اتّحادهما.

[تفصيل مذهب القائلين بأنّ الإبصار بخروج الشعاع]

وحينئذٍ نقول: زعم قوم من الحكماء الأوائل وأرباب العلوم الرياضيّة أنّ

---

١. الشفاء، النفس: ٧٧؛ المشارع: ١٦٥

الإبصار مشروط بخروج شعاع من العين.

فمنهم من قال: إنّ الشعاع يخرج من العين، ثمّ يتّصل بالمرئيّ ويكون عنده الإبصار.

ومنهم من قال: إنّ الشعاع الخارج يتّصل بالهواء المتّصل بالمرئيّ ويصير ذلك الشعاع المتّصل بالهواء المتّصل بالمرئيّ سبباً للإبصار.

[ردّ هذا القول]

ويدلّ على بطلان القول بالشعاع أنّ الخارج إن كان عرضاً لم يصحّ عليه الانتقال والحركة، وإن كان جسماً وجب أن يتشوّش بهبوب الرياح، كما يختلف السماع بهبوب الرياح. ولمّا اختلفت الرؤية بالقرب والبعد ـ لأنّ الشعاع هو البصر ـ فإذا اتّصل بالمرئيّ أدركه كما هو ـ قريباً كان أو بعيداً ـ

وأيضاً فيجب أن تكون حركته على خطّ مستقيم على زاوية قائمة، فما كانت الأشياء رؤيت على خطوط غير قائمة ولاالمختلفات في الجهات كفوق وأسفل. فإن كانت حركة هذا الشعاع إراديّة فالإرادة إمّا له أو لنا. فإن كانت له كان حيواناً متحرّكاً بالإرادة، فإدراكه يكون له لا لنا، وإن كانت لنا كان لنا أن نفتح البصر ولانرى ما يقابلنا من المضيء أو المستضيء؛ فإنّ فيض الشعاع إلينا بالإرادة وليس كذلك، فلايكون الشعاع جسماً.

وأيضاً فإنّ الشعاع الخارج من العين لو كان يفعل في الهواء فيحيله إلى كيفيّة صالحة لحصول الإبصار، لكان كلّما كان الناظرون أكثر كانت الكيفيّة الموجبة للإبصار أقوى؛ لقبول الهواء حينئذٍ بسبب اتّصال الشعاع به للأشدّ والأضعف، فكان يجب أن يكون الإبصار أقوى وأشدّ. وكان أيضاً إذا اجتمعت ضعفاء البصر

للإبصار يكون إدراكهم للشيء أتمّ وأكمل ممّا كانوا منفردين؛ لأنّ انفعال الهواء من المجموع أشدّ من انفعاله من الواحد المنفرد بالرؤية. وكان يجب أن لاترى الكواكب؛ لامتناع وصول الهواء المنفعل إليها.

وأيضاً فإنّه من المستبعَد أن يخرج من العين على صغرها من الأجسام الشعاعيّة ما يتّصل بالمرئيّات على ممرّ الأيّام وكثرة وقوع الإبصار في أغلب الأوقات /١٢٠ أ/ وذلك من المحالات، وبالجملة القول بهذا المذهب ظاهر الضعف.

[مذهب المعلّم الأوّل في الإبصار]

وقال[١]: مذهب المعلّم الأوّل وأتباعه أنّ الرؤية إنّما تكون بانطباع صورة المرئيّ في آلة البصر وهي الرطوبة الجليديّة، لا بأن تنتقل الصورة عن الشيء إلى الرطوبة الجليديّة؛ فإنّ الأعراض لاتنتقل، بل تحصل تلك الصورة فيها بالفعل عن العقل الفيّاض لاستعداد يحصل بالمقابلة، والقوى البشريّة عاجزة عن تعليل ذلك.

والرؤية لاتكون بمجرّد الانطباع في الرطوبة الجليديّة وإلّا لكُنّا نرى الشيء الواحد شيئين؛ لانطباعه في جليدتَي العينين وليس كذلك، بل يتأدّى الشبح من الرطوبتين في العضلتين المجوّفتين بواسطة الروح التي فيهما إلى ملتقاهما الصليبيّ، فيحصل إبصار الشيء هناك ـ على ما يقولون ـ

[ردّ هذا القول]

واعترض عليهم بأنّ العقل الصريح يمنع انطباع العظيم كنصف كرة العالم أو

---

١. والقائل هو الشهرزوريّ.

الجبال الشامخة والمسافات الواسعة في المحلّ الصغير وهي الرطوبة الجليديّة.

[جواب أهل الشعاع عن إيراد هذه الشبهة عليهم]

فإن قيل: هذا التشنيع لازم لأصحاب الشعاع؛ إذ يقال: كيف يخرج من الرطوبة الجليديّة شعاع يتّصل بنصف كرة العالم دفعة واحدة فتدركه؟ **قال أهل الشعاع**: إنّ خروج جسم شعاعيّ صغير من العين يعظم حجمه بعد الخروج عن البصر إمّا بالتخلخل أو بأمر آخر ثمّ يتّصل بنصف كرة العالم فتدركه، أمر ممكن في نفسه. وأمّا انطباع نصف كرة العالم في الرطوبة الجليديّة فهو أمر محال؛ لأنّ نصف كرة العالم إذا حلّت في هذه الرطوبة فإمّا أن تبقى على العظم الأوّل أو لا. فإن بقيت لزم مساواة العظيم للصغير وهو محال، وإن لم تبق لزم أن لاترى عظيماً وهو مكابرة للعقل.

والتحقيق أنّ الرطوبة الجليديّة وما يشاكلها من المرايا التي تظهر فيها الصور إنّما ظهرت فيها لملاستها وصقالتها، فإذا لم تكن الصورة في المرآة ـ على ما هو التحقيق ـ لم تكن في مرآة الجليديّة صورة شبحيّة أصلاً، فيسقط بذلك ما ذكروه من أحوال الانطباع.

[المذهب الحقّ في الإبصار]

وحينئذٍ فالمذهب الحقّ في الإبصار أنّه لايكون بخروج الشعاع ولابانطباع شبح وإنّما هو بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة مرآتيّة. فعند وجود هذه الشروط يقع للنفس علم إشراقيّ حضوريّ على المبصَر، فتدركه النفس مشاهدة. ولايفهم على التحقيق حقّ الفهم إلّا بعد الرياضات والمجاهدات النفسانيّة حتّى يطّلع بها على كيفيّة إدراك النفس الناطقة بعد تجلّيها لنفسها.

[الحواسّ الباطنة]

وأمّا الحواسّ الباطنة: فاعلم أنّ القوى إمّا أن تكون مدرِكة وإمّا أن تكون محرّكة.

والمدرِكة إمّا مدرِكة للكلّيّات وهي النفس الناطقة، وإمّا للجزئيّات فهي /١٢٠ ب/ إمّا الظاهرة وقد عرفتها، وإمّا الباطنة فإمّا مدرِكة فقط أو مدرِكة ومتصرّفة.

والمدرِكة إمّا أن تكون مدرِكة للصور الجزئيّة أو للمعاني الجزئيّة. فالمدرِكة للصور الجزئيّة المحسوسة بالحواسّ الظاهرة تسمّى بالحسّ المشترك وباليونانيّة بنطاسيا، وخزانته الخيال وهو الحافظ لصور الجزئيّات بعد زوالها عن الحسّ المشترك. وأمّا المدركة للمعاني الجزئيّة القائمة للمحسوسات ككون هذا الشخص صديقاً وذلك الآخر عدوّاً فهي الوهم وخزانته الحافظة وهي التي تحفظ المعاني الجزئيّة.

وأمّا المدرِكة والمتصرّفة فهي التي تتصرّف في المدرَكات المخزونة في الخزانتين التي للحسّ المشترك والوهم بالتركيب والتحليل، فتركّب إنساناً له رأسان وبحراً من زيبق، وهي عند استعمال العقل تسمّى مفكّرة وعند استعمال الوهم تسمّى متخيّلة، فهذه خمس قوى.

[الحسّ المشترك]

الحسّ المشترك: وهو القوّة المرتّبة في مقدّم التجويف الأوّل من الدماغ وهو المنبت الذي نبت[1] منه أعصاب الحواسّ الظاهرة تجتمع عندها مثل جميع

---

١. حج (خ ل): تنبت.

المحسوسات الظاهرة، فتدركها على سبيل المشاهدة، فتكون الصورة المأخوذة من الخارج منطبعة فيها ما دامت النسبة فيها وبين المبصَر أو المسموع أو غيرهما محفوظة أو قريبة العهد. فإذا غاب المبصر أو غيره انمحت الصورة عنهما ولم تثبت زماناً معتبراً. ومهما كانت الصورة في الحسّ المشترك فهي محسوسة فقط، فإذا انطبعت فيها صورة كاذبة كما للممرورين أحسّته وإذا انتقلت الصورة إلى الخيال تصير متخيّلة لامحسوسة.

[إثبات الحسّ المشترك]

واحتجّوا على إثباتها[1] بوجهين:

الأوّل: أنّا إذا رأينا لون العسل نحكم عليه أنّه حلو، والحاكم بالشيء على الشيء ـ كالحكم[2] على لون العسل بأنّ موضوعه حلو ـ لابدّ وأن يحضره المقتضى به وعليه، فيكون مدرِكاً لكلّ واحد منهما، بناءً على أنّ التصديق يسبقه تصوّر الطرفين، فوجب إثبات قوّة مدرِكة لمحسوسات الحواسّ الظاهرة. وهذا الحكم ليس للنفس؛ لأنّها مجرّدة عن المادّة، فمدرَكاتها تجب أن تكون مجرّدة عن اللواحق المادّيّة، فلاتدرك الجزئيّات المحسوسة بالحواسّ الخمسة المادّيّة، فلابدّ من تصوّر وجود قوّة أخرى جسمانيّة مدرِكة لجميع هذه المحسوسات وهي الحسّ المشترك.

الثاني: إنّا نرى القطرة النازلة من العلو خطّاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطّاً مستديراً، كلّ ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيّل. فإمّا أن يكون

---

١. الضمير راجع إلى «القوّة المرتّبة ...».

٢. حج (خ ل): كالحاكم.

ذلك كذلك في الخارج وهو محال؛ فإنّه ليس في الخارج إلّا نقطة، فالنقطة المتحرّكة عند وصولها إلى مكان مقابل للبصر /١٢١ أ/ ترتسم فيه نقطة، ثمّ تزول عنه بزوال المقابلة التي لم تحصل في آنٍ محيط[١] به زمانان[٢] لاتكون حاصلة فيهما؛ لأنّ الحركة قارّة الذات، فلو لم تكن لنا قوّة غير البصر ترتسم فيها النقطة ويبقى فيها زماناً ليتّصل بها باقي الارتسامات لم يمكن أن ترى خطّاً. فبقي أن تكون فينا قوّة أخرى تدرك ذلك، ولايجوز أن تكون هي القوّة الباصرة؛ لأنّ البصر لايدرك إلّا ما يقابله، ففينا قوّة تدرك الأمور الجزئيّة مشاهدة يسمّى الحسّ المشترك.

وأيضاً فإنّ المرضى والمبرسمين والنائم يشاهدون صوراً محسوسة لاوجود لها في الخارج؛ إذ لو كانت موجودة فيه لَرآها كلّ سليم الحسّ وليس وجودها في بعض الحواسّ الظاهرة؛ لأنّ جميعها معطّل إمّا بالنوم أو المرض، فيلزم أن تكون تلك الصور في قوّة أخرى تدركها على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيّل وهو الحسّ المشترك.

قال بعض المتأخّرين:

> إنّ الحسّ المشترك من جملة المرايا التي للنفس تظهر فيه الأمور الغريبة العجيبة.[٣]

[الخيال]

الخيال: ويسمّى بالمصوِّرة وهي مرتّبة في آخر التجويف الأوّل، يجتمع

---

١. مر، حج: يحيط.

٢. حج: زماناً.

٣. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٩٨/٢

عندها مثل جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواسّ وعن الحسّ المشترك فتدركها، وهي خزانة الحسّ المشترك يؤدّي إليه عن سبيل الاستخزان. وقد يخزن ما ليس مأخوذاً عن الحسّ المشترك، بل عن المفكّرة، كما إذا تصرّفت في الصورة التي فيها بالتحليل والتركيب فركّبت صورة منها أو فصّلتها استحفظتها في هذه الخزانة أيضاً.

[الخيال خزانة الحسّ المشترك]

وإنّما حكمنا على الخيال أنّه خزانة الحسّ المشترك؛ لأنّا إذا شاهدنا زيداً مثلاً، ثمّ ذهلنا عنه زماناً فإنّ صورته تبقى في ذلك الزمان في الخيال؛ لأنّا إذا شاهدناه بعد ذلك مرّة أخرى فإنّا نحكم عليه بأنّ هذا المشاهَد هو الذي شاهدناه قبل ذلك.

[مغايرة الخيال للحسّ المشترك]

واستدلّوا على مغايرة هذه للحسّ المشترك بأنّ صور جميع المحسوسات إذا تأدّت من حواسّها إلى الحسّ المشترك وانطبعت فيه كانت حينئذٍ مشاهدة، وإذا كانت في خزانة الخيال لم تكن مشاهدة، بل كانت متخيّلة، فالحسّ المشترك غير الخيال.

وأيضاً فإنّ الحسّ المشترك قابل له أخذ الصور وأمّا الخيال فله حفظها، والقابل غير الحافظ؛ لأنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحداً. وأيضاً فإنّ الحفظ لايحصل بما يحصل به القبول؛ فإنّ الماء له قوّة قبول الصور وليست له قوّة حفظها.

[شبهة على كون الخيال خزانة الحسّ المشترك]

قال بعض المتأخّرين:

إنّ استدلالهم بأنّا نذهل عن الصورة زماناً وانحفاظها في ذلك الزمان بعد

الغيبوبة عن الحسّ المشترك في الخيال، فإنّ هذا القدر لايدلّ على أنّها كانت في الخيال محفوظة. ولمَ لايجوز أن تكون الصورة منقوشاً في بعض الأفلاك ومحفوظة فيها فتستعدّ النفس لإدراكها واستحضارها /١٢١ ب/ من هناك إمّا بطلب أو بغير طلب بسبب حركات فلكيّة ومناسبات إدراكيّة؟ وقد يتّفق أنّا ننسى شيئاً إمّا صورةً خياليّة أو معنىً وهميّاً ويكون في الحافظة ـ على زعمهم ـ ثمّ إنّا نجتهد كثيراً في ذكره فلانذكره، ثمّ إنّا نظفر بعينه فنذكره ونستحضره بلاطلب. فلو كان في بعض القوى البدنيّة لم يجُز أن يغيب عن النفس المدبّرة للبدن وجميع ما فيه. وكيف يغيب عن الخازن النورانيّ شيء وضعه في خزانته؟ وليس بينه وبينه حجاب ولامانع جسمانيّ؛ فإنّه مجرّد عن المادّة مشرق[1] على البدن وعلى ما فيه من الخزائن والذخائر في جميع الأحوال، فالتذكّر لابدّ وأن يكون من عالم الأفلاك.

ولو كان الخيال صورة منطبعة لكانت حاضرة وأدركتها النفس، ونحن لانجد في أنفسنا عند غيبة زيد وذهولنا عنه شيئاً مدركاً له، فإذا أحسسنا بشيء يناسبه أو تفكّرنا فيه بسبب من الأسباب ينتقل فكرنا إلى زيد، فتستفيد النفس ذلك من عالم الأفلاك. وما ذكرناه من امتناع انطباع العظيم في الصغير يمتنع أن ينطبع في الخيال شيء؛ فإنّا قد نتخيّل الأفلاك العظيم وما فيها من الكواكب الكثيرة الكبيرة والجبال الشامخة والبحار الهائلة وغير ذلك من المسافات الشاسعة، فكيف ينطبع جميع ذلك في الخيال الذي يكون بقدر إصبع؟ ما هذا إلّا عجيب.[2]

[سبب غفلة المعلّم الأوّل وأتباعه عن بعض الدقائق]

ثمّ قال:

وإنّي لأتعجّب من المعلّم الأوّل وأصحابه مع ما آتاهم اللّه من الذكاء والفطنة والفضيلة التامّة واستخراج الأمور اللطيفة والمسائل العويصة المشكلة

---

١. حج: مشرف.
٢. نفس المصدر: ٣٩٩/٢

كيف غفلوا عن هذا وأمثاله؟ وما لذلك سبب إلّا ترك السلوك والتجرّد والرياضة واشتغالهم بملاذّ الدنيا، وإلّا فالقوم كانوا من رؤساء العالم وأشرف الناس وأفاضل الحكماء.[١]

[الوهم]

الوهم: وهي القوّة التي يدرك بها الحيوان المعاني الجزئيّة الغير المحسوسة بالحواسّ الظاهرة التي لم يتأدّ إليها من الحواسّ، كإدراك الشاة معنىً في الذئب موجباً للهرب وهي العداوة، وإدراك زيد معنىً في عمرو موجباً للطلب وهو المحبّة والصداقة والموافقة وأمثالها من المعاني الجزئيّة الموجودة في المحسوسات. وإذا لم تكن للحواسّ الظاهرة ولاللحسّ المشترك والخيال قوّة إدراكها فلابدّ من إثبات قوّة أخرى غيرها تدركها وهي القوّة الوهميّة.

وأيضاً فكون هذه المعاني المدرَكة بها لم يتأدّ إليها من الحواسّ الظاهرة دليل على مغايرتها للحسّ المشترك والخيال، وكون القوّة الوهميّة موجودة في الحيوانات العجم /١٢٢ أ/ يدلّ على مغايرتها للنفس الناطقة.

وأيضاً فإنّها قد تخوّف من شيء لاتخوّف منه النفس الناطقة كالبيات عند الموتى؛ فإنّ النفس الناطقة تؤمّنه من ذلك الخوف، ونعلم بالضرورة أنّ الذي يؤمّن غير الذي يخوّف.

[المدرِكة المتخيّلة]

المدرِكة المتخيّلة: وتسمّى المتصرّفة وهي قوّة من شأنها التركيب والتفصيل، فتركّب الصور مع المعاني التي في الخيال والحافظة بعضها مع بعض، فتجمع

---

١. نفس المصدر: ٢/٤٠٠

بين المختلفات المتباينة ويفرّق بين المتباينات المجتمعة وتمثّل أموراً لاتوجد في الخارج.

ومثال تركيبها الصورَ الخياليّة بعضها مع بعض أنّها تدرك إنساناً له ألف رأس أو له جناحان يطير بهما وجبل من ياقوت وبحر من زيبق وأمثال ذلك. ومثال تركيبها الصورَ الخياليّة بالمعاني الوهميّة كحكمها بأنّ هذا الشخص صديق والآخر عدوّ. ومثال تفصيلها كما نفرض صورة إنسان بلارأس ولارجلين أو نفرضه عارياً عن المعاني الوهميّة كالصداقة وغيرها.

[طبيعة هذه القوّة الحركة دائماً]

وهذه القوّة هي التي تسمّى عند استعمال الوهم متخيّلة وعند استعمال العقل مفكّرة. ومن طبيعة هذه القوّة الحركة دائماً، فلاتسكن نوماً ولايقظة وبها يقتبض الحدّ الأوسط ويحاكي المدركات والهيئات المزاجيّة.

مثال محاكاة الإدراكات أن تدرك السلطان نوماً أو يقظةً فتحاكيه بالشمس، والوزير فتحاكيه بالقمر، والعدوّ فتحاكيه بالحيّة، إلى غير ذلك. ومثال محاكاتها للهيئات المزاجيّة كما إذا غلب على مزاج الدماغ الحرارة رأى النيران في النوم وإن غلب البرد رأى المياه والثلوج. والأطبّاء يستدلّون بهذه المنامات على تغيّر المزاج وتنقّله[١] وعلى أحوال الأخلاط وهي متفنّنة الانتقالات، فتنتقل من الضدّ إلى الضدّ ومن الشبيه أو المناسب إلى مثله، وقد تنتقل من الضدّ إلى الشبيه وبالعكس. ومحلّ هذه القوّة البطن الأوسط من الدماغ؛ لتكون قريبة من

---

١. حج (خ ل): تقلّبه.

الخزانتين فتتصرّف فيهما.

[شبهة على مغايرة الوهم والمتخيّلة والخيال]

قال بعض المتأخّرين:

استدلالهم على مغايرة هذه القوى مبناه على أنّ القوّة الواحدة لايجوز أن تصدر عنها أفاعيل مختلفة. وهذا ضعيف؛ لأنّ التي لايصحّ أن تصدر عنها أفعال متعدّدة إنّما هي المجرّد عن المادّة بالكلّيّة لا في الأمور ذوات العلائق؛ فإنّ النفس مع كونها واحدة استوى لها قوّتان: علميّة وعمليّة. والحسّ المشترك مع كونه قوّة واحدة تدرك جميع المحسوسات التي لايمكن إدراكها إلّا بخمس حواسّ، فلمَ لايجوز مثله في المتخيّلة؟ مع كون الأحكام الوهميّة غير مخالفة لأفعال المتخيّلة.[1]

[رأي الشهرزوريّ في وحدة الوهم والمتخيّلة والخيال]

ثمّ قال:

والحقّ /١٢٢ ب/ أنّ الوهم والمتخيّلة والخيال قوّة واحدة يعبّر عنها بهذه العبارات الثلاثة، مع كونها في نفس الأمر حقيقة واحدة وهي غير النفس الناطقة. وذلك لأنّ القوّة العقليّة إذا عزمت على التثبّت على شيء كالانفراد مع ميّت نجد في أبداننا ما ينفّر عن ذلك ويهرب. فنعلم بالضرورة أنّ الذي يجتهد في التثبّت غير الذي يجتهد في الهرب، ونعلم أيضاً أنّ الذي يقبل بعض الأشياء الحقّة كوجود موجود لاجهة له ولاهو داخل العالم ولاخارج عنه غير الذي ينكر ذلك. وإذا كانت في أبداننا أحكام مختلفة تخالف أحكام نفوسنا فهي غير نفوسنا، فهي لقوّة لزمت عن النفس الناطقة منطبعة في الدماغ، فتكون لذلك ظلمانيّة تنكر الأنوار المجرّدة ولاتعترف إلّا بالمحسوسات ومتعلّقاتها، وقد تنكر نفسها إحياناً وتساعد في المقدّمات المنتجة، فإذا انتجت ووصلت

---

١. نفس المصدر: ٤٠٤/٢

إلى النتيجة نكصت على عقبها، فأنكرت موجب ما قد سلّمت.[١]

[الحافظة]

الحافظة: وتسمّى الذاكرة، وهي قوّة مرتّبة في التجويف الآخر من الدماغ، من شأنها أن يحفظ أحكام الوهم، كما كان الخيال خزانة الحسّ المشترك. وهذه القوّة الحافظة سريعة الطاعة للقوّة الناطقة في التذكير وتتأتّى للرؤية بسببها أن تستخرج عن أمور معهودة أموراً منسيّة كانت مصاحبة لها.

[اختلاف في اتّحاد الحافظة والمتذكّرة أو تغايرهما]

فهذه القوّة بعينها هل هي المتذكّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ أو غيرها؟

فذكر بعضهم أنّه يجب أن يتغاير التغاير مفهومَي الحفظ للمعاني الوهميّة واسترجاعها بعد زوالها؛ لكون الحفظ إمساكاً والتذكير استرجاعاً وهو فعل. فعلى هذا تكون القوى ستّة؛ لانتساب كلّ فعل إلى قوّة.

والشيخ في *الشفاء*[٢] قال: إنّهما واحدة، إلّا أنّهما تسمّى حافظة باعتبار ومتذكّرة باعتبار. فقال: إنّ الحافظة تسمّى متذكّرة، إلّا أنّها إنّما تكون حافظة لصيانتها ما فيها من المعاني الجزئيّة، ويكون متذكّرة باعتبار سرعة استعدادها لاستثبات تلك المعاني واستعادتها عند فقدها.

[عدد القوى عند المشّائيّين والإشراقيّين]

قال بعض المتأخّرين:

---

١. نفس المصدر: ٤٠٥/٢

٢. الشفاء، النفس: ١٤٩

لمّا بيّنّا أنّ القوّة الواحدة يجوز أن يصدر عنها فعلان وأكثر بحسب تعدّد الآلات والقوابل وتصرّفات من النفس، فهذه القوى إذا جعلناها واحدة فتكون أفعالها متكثّرة بحسب المحالّ البدنيّة والبطون الثلاثة الدماغيّة، وإن كان محلّها الخاصّ بها هو البطن الأوسط. فهذه القوى الخمسة على مذاهب المشّائيّين: قوّتان للتصوّر الجزئيّ الحسّيّ ـ مبدأ وخازن وهما الحسّ المشترك والخيال ـ وقوّتان للتصديق الجزئيّ كذلك ـ وهما الوهم والحافظة ـ وأخرى للإدراك /١٢٣ أ/ والتصرّف وهي المتخيّلة. وعلى مذهب المتألّهين وأهل الإشراق كلّها ترجع إلى قوّة واحدة وبحسب اختلاف الأفعال والآلات تسمّى باسم.[١]

[اختصاص الروح بكلّ واحد من هذه الآلات]

واعلم أنّ لكلّ واحد من هذه الآلات روحاً يختصّ به وهو جرم حارّ لطيف حادث من لطافة الأخلاط على النسبة المحدودة المخصوصة، ويتولّد في التجويف الأيسر من القلب، وهو يضرب إلى شبه الأجسام السماويّة لنوريّته، ولذلك تهشّ النفس إذا أبصرت النور وتستوحش من الظلمة؛ لأنّ النور مناسب لمركبها، فيقوى به مركبها، والظلمة مضادّة[٢] له وهو حامل جميع القوى المدرِكة والمتحرّكة.

[أقسام الروح]

والروح المتولّد في القلب يسمّى روحاً حيوانيّاً، والسائر منه إلى الكبد يسمّى روحاً طبيعيّاً وبه تتمّ الأفعال النباتيّة من التغذّي والنموّ والتوليد[٣]. والصاعد منه

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٠٧/٢
٢. حج (خ ل): متضادّة.
٣. حج (خ ل): التولّد.

إلى الدماغ يعتدل بتردّده في تجاويفه لبرودة الدماغ ويكتسب السلطان النوريّ يسمّى روحاً نفسانيّاً، فيفيض إلى جميع الأعضاء المدرِكة والمحرّكة منبثّاً في جميع أجزاء البدن وبه يحصل الحسّ والحركة للحيوان وحينئذٍ يستعدّ لقبول القوى من واهب الصور. وهذا الروح ليس مزاجه متشابه الأحوال متّفقاً في الكلّ وإلّا لزم اتّفاق القوى والآثار وليس كذا، بل لكلّ جزء من الدماغ والبدن مزاج خاصّ يخالف مزاج الروح الآخر.

[المتعلّق الأوّل للنفس هو الروح]

والذي يدلّ على أنّ المتعلّق الأوّل للنفس هو الروح أنّه إذا انسدّت مجاري البدن وانقطع بذلك سريانه فيه ينقطع عنه الحسّ والحركة الإراديّة وآثار الحياة بالكلّيّة، وإذا زال الانسداد وجرى الروح في الأعضاء على المجرى الطبيعيّ عادت الحياة وآثارها. وكذا إذا شددنا العضو شدّاً منيعاً بحيث يمتنع نفوذ الروح إلى العضو بطلت عنه الحياة وتوابعها. وهذا الروح لطيف جدّاً ولذلك يسري في شبّاك الأعصاب والعظام، وإذا تعلّقت النفس أوّلاً بالروح تعلّقت بسببه في القلب، ثمّ بالدماغ والكبد، ثمّ بسائر الأعضاء.

[القوّة المحرّكة]

وأمّا القوّة المحرّكة: فتنقسم إلى قسمين: إلى محرّكة على أنّها باعثة، وإلى محرّكة على أنّها فاعلة.

[المحرّكة الباعثة]

أمّا المحرّكة الباعثة: فهي القوّة الشوقيّة وذلك أنّ الحيوان إذا لم يشتق إلى

شيء يدركه إمّا بالعقل أو بالتخيّل أو بالحسّ لم ينبعث إلى طلبه بالحركة الإراديّة. وليس الشوق نفس الإدراك؛ فإنّا قد ندرك أشياء كثيرة ولانجد في أنفسنا شوقاً إلى طلبها، كتخيّل الطعام عند الشبع واللذّات المستكرهة عند حسن الأخلاق. وليس الشوق بشيء من القوى من المدرِكة؛ فإنّه ليس لها إلّا الحكم والإدراك. وليس كلّ من أدرك أو أحسّ يجب أن يشتاق إلى الشيء؛ فإنّ جماعة من الناس قد يتّفقون في الإدراك للشيء الواحد ويختلفون /١٢٣ ب/ في الشوق إليه.

والشوق يختلف في الحيوان، فمنه ما يكون ضعيفاً ومنه ما يقوى حتّى يوجب الإجماع. وليس الإجماع نفس الشوق؛ فإنّ الشوق قد يشتدّ إلى شيء ولايجمع إلى الحركة إليه، كما أنّ التخيّل يقوى في شيء من غير أن يشتاق إلى ما تخيّله، فإذا حصل الإجماع أطاعت القوّة المحرّكة المشنّجة للعضل والمرسلة لها. وليست هذه القوى المحرّكة نفس الإجماع أو الشوق؛ لأنّ الحيوان قد يمتنع من الحركة ولايمكن أن يمتنع من شدّة الشوق ولا من الإجماع، والإجماع هو العزم الذي ينجزم بعد التردّد في الفعل والترك ويسمّى بالإرادة والكراهة.

[أقسام القوّة الشوقيّة]

والقوّة الشوقيّة تنقسم إلى قسمين: إلى شهوانيّ وهي الحاملة على طلب ما يلائم من اللذيذ والنافع، وإلى غضبيّ وهي الحاملة على طلب الغلبة ودفع ما لايلائم. وقد تكون في الحيوانات حركات غير شهويّة كحركة الوالدة إلى ولدها والأليف إلى أليفه واشتياق الطيور إلى الانفلات عن الأقفاص. فهذا وأمثاله وإن لم يكن شهوة للقوّة الشهوانيّة فهو اشتياق إلى شهوة القوّة الخياليّة، كما يشتاق

ويتحرّك لأجل الجميل من المعقولات.

[المحرّكة الفاعلة]

وأمّا المحرّكة على أنّها الفاعلة: فهي القوّة التي تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنّج العضلات بجذب الأوتار والرباطات[١] وإرخائها وتمديدها. فلكلّ حركة إراديّة مبدأ قوّة في كلّ عضو يخصّها يوجد في العضل المحيطة بتلك الحركة، فتكون القوى المحرّكة في البدن خمسمئة وسبعة وعشرين مبدأ بعدد العضلات.

[جميع القوى المدرِكة والمحرّكة جسمانيّة]

وجميع القوى المدرِكة والمحرّكة إنّما تكون موجودة في الحيوان الكامل، فقد يتعرّى بعض الحيوانات الضعيفة عن بعضها. وجميع هذه القوى المذكورة جسمانيّة؛ لأنّ أفعالها لاتتمّ إلّا بالأجسام؛ لاختلافها بحسب اختلاف الأجسام، وكلّ ما لايتمّ فعلها إلّا بالأجسام ويختلف باختلاف الأجسام فهي قوّة جسمانيّة، ينتج أنّ القوى المدرِكة جسمانيّة.

[اليقظة والنوم]

وأمّا اليقظة: فهي عبارة عن الحالة التي تكون النفس فيها مشتغلة بالحواسّ الظاهرة والقوى المحرّكة بالإرادة.

والنوم: حالة إعراض النفس عن اشتغال الحواسّ الظاهرة إلى اشتغال

---

١. هامش تش، حج: الأوتار هي المكتنفة للعضلات، والرباطات هي الغشاوات التي على أعصاب العضلات ترتبط بعضها إلى بعض. «منه قدّس سرّه».

الحواسّ الباطنة إعراضاً طبيعيّاً[١].

[للنفس قوّتان: علميّة وعمليّة]

واعلم أنّ النفس يعرض لها باعتبار نظرها إلى ما فوقها إدراك المعقولات وإلى ما تحتها[٢] تدبير بدنها، فتحصل لها باعتبارهما قوّتان: عمليّة ونظريّة، تسمّى كلّ واحدة منهما عقلاً.

[القوّة العمليّة]

فالقوّة العمليّة: هي التي تحرّك البدن إلى الأفاعيل الجزئيّة على مقتضى آراء صلاحيّة تخصّها. ولهذه القوّة نسبة إلى النزوعيّة، ومنها /١٢٤ أ/ يتولّد الضحك والبكاء والخجل والحياء والخوف والرجاء وما أشبه ذلك. ولها نسبة إلى القوى الباطنة وذلك هو استعمالها في استخراج التأثير في الأمور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات البشريّة. ولها نسبة إلى العقل النظريّ، فتتولّد بين العقلين الآراء المتعلّقة بالأعمال، ثمّ تستفيض ذائعة[٣] مثل: أنّ الكذب قبيح والظلم قبيح وشكر المنعم واجب. وهذه القضايا وإن لم تكن أوّليّة إلّا أنّها قد ألّفها الناس لكثرة سماعها منذ الصبا ويحتاج إليها في المشاركات الإنسانيّة، فإن كانت ممّا

---

١. هامش تش، مر، حج: ليخرج بذلك إعراض أهل المجاهدات والرياضات عن اشتغال الحواسّ الظاهرة بسبب مجاهداته؛ فإنّه ليس طبيعيّاً، بل باعتبار أمر عارضيّ. وكذلك الاشتغال عن بعض الحواسّ أو عن كلّها بسبب المرض المضعف لها؛ فإنّه لايسمّى طبيعيّاً؛ فإنّه بأمر [حج: بل بسبب] عارض أيضاً، فتدبّر. «منه قدّس سرّه».

٢. هامش تش: المراد ممّا فوقها هو علّتها وممّا تحتها هو معلولها.

٣. هامش تش: أي شائعة.

ينبغي أن تفعل يسمّى بالحَسَن وإلّا يسمّى بالقبيح.

[وجوب تسلّط القوّة العمليّة على سائر قوى البدن]

وهذه القوى[١] يجب أن تكون مسلّطة على سائر قوى البدن على ما يوجبه أحكام القوّة النظريّة، فتحصل في القوّة البدنيّة هيئة الإذعان والانقياد وفي القوّة العقليّة هيئة الاستعلاء؛ لئلّا تحدث عن البدن وقواه هيئات انقياديّة حاصلة من الأحوال الطبيعيّة وهي المسمّاة بالأخلاق الرديئة التي تجعل النفس شديدة الانصراف إلى البدن، وذلك هو حجابها عن الاتّصال بالسعادة العظمى والبهجة القصوى. وبقدر قوّة علاقة النفس مع البدن وضعفها تكون قوّة الحجاب وضعفه وبحسب ذلك تكون للسعادة والشقاوة مراتب.

[القوّة النظريّة]

وأمّا القوّة النظريّة: فهي التي من شأنها إدراك المعقولات عن المبادئ والانفعال عنها دائماً والقبول عمّا هناك، وبها ينال الفيض الإلهيّ. والحقّ أنّه ليست في ذات النفس قوّتان تقومان بها فتكون مركّبة، وقد بيّنّا أنّها وحدانيّة، بل تسمّى عند إدراك المعقولات باسم وعند تدبيرها للبدن باسم. وإدراك المعقولات انفعال وتدبير البدن فعل آخر، وهي ذات واحدة لاتكثّر فيها. ويجوز أن يفعل شيء واحد في غيره وينفعل من غيره لاباعتبار جهتين في ذاته، بل باعتبار نسبة تعرض له إلى الأمور الخارجة.

---

١. مر، حج: القوّة.

[سبب تفاوت هاتين القوّتين]

وتفاوت هاتين القوّتين بسبب استعدادات تلحق النفس الناطقة من القوى البدنيّة، لاسيّما القوّة المتخيّلة وكثرة التفات النفس إلى الجنبة القدسيّة والبدنيّة. وللأمزجة في ذلك مدخل عظيم في جودة الإدراك وحسن التدبير؛ فإنّ الأمزجة القريبة من الاعتدال الصافية القوى يكون إدراكها قويّاً وتدبيرها صواباً، والتي تكون بالعكس فبالعكس؛ فإنّ الأخلاق أعظم أسباب اختلافها اختلاف الأمزجة. ألاترى أنّ بعض الأمزجة الحارّة يناسب الغضب وبعضها يناسب الشهوة والمزاج السوداويّ يناسب الهمّ والغمّ والحزن[١] والألم والملال وغير ذلك؟ فهذه أسباب لاتعرض للنفس من حيث جوهريّتها، بل بعضها يعرض لها من حيث إنّها ذو بدن كالشهوة والغضب وبعضها يعرض /١٢٤ ب/ للبدن من حيث إنّه ذو نفس كالنوم واليقظة والألم وغير ذلك.

وللأمور السماويّة في الحوادث الحاصلة في النفس مدخل عظيم لاسيّما السيّارات، كما يقال: زُحَل يعطي شدّة النظر في العواقب، والمشتري يعطي قوّة الاختيار، والمرّيخ الظنّ، والزهرة الشوق والعشق، والعُطارِد النطق والتخيّل، والقمر الحُسن، والشمس تعطي الحرارة الغريزيّة، وللأجرام الفلكيّة كلّها ولكلّ واحد منها ومن الثوابت في كلّ ما في الوجود الجسمانيّ مدخل عظيم.

[مراتب العقل الأربعة]

واعلم أنّ للنفس كمالات بحسب القوّة النظريّة وترقّيها في درجة الاستكمال،

---

١. حج: الخوف.

ولتلك الكمالات مراتب. ثمّ المراتب تنقسم إلى ما يكون الكمال حاصلاً لها بالقوّة وإلى ما يكون حاصلاً لها بالفعل، ثمّ القوّة لها مراتب ثلاثة مختلفة بالشدّة والضعف.

فالمرتبة الأولى: الخالية عن جميع الصور وهي قابلة، وهذه القوّة تكون حاصلة لجميع أشخاص البشر في مبادئ فطرتهم.

والمرتبة الثانية: استعداد يحصل بعد المعقولات الأولى التي هي العلوم الأوّليّة، فتتهيّأ النفس بذلك لاكتساب المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة المستفادة من الحواسّ والتجارب.

والناس يختلفون في تحصيلها، فبعضهم يحصلها بالفكرة الشاقّة لتشوُّق[۱] في نفسه يحثّها على طلب المعقولات وهؤلاء هم أصحاب الفكرة. وبعضهم يحصلها بحركة ذهنيّة إليها مع شوق أو لا مع شوق وهؤلاء هم أصحاب الحدس. وكلّ واحد من هذين الصنفين له مراتب كثيرة، وصاحب المرتبة الأخيرة هو ذو نفس قدسيّة، وتسمّى هذه المرتبة الثانية عقلاً بالملكة؛ لأنّ حصول العلوم الضروريّة يفيد النفس قدرة على التوصّل بتركيبها إلى اكتسابها العلوم النظريّة.

والمرتبة الثالثة: استعداد أقرب ممّا سبق، وهو أن تكون للنفس قوّة استحضار المعقولات الثانية عنها بالفعل متى شاءت ملكة متمكّنة فيها إمّا بالفكرة أو بالحدس، ويسمّى عقلاً بالفعل. وإنّما سمّي بذلك وإن كان في نفسه قوّة بشدّة القرب من الفعل.

والمرتبة الرابعة: هو حصول المعقولات بالفعل على سبيل المشاهدة، وهو

---

۱. مر: لشوق.

الكمال الذي لها باعتبار كونها بالفعل. وتسمّى العقل المستفاد؛ لكونها مستفادة من المفارق الذي يفعل في نفوسنا وهو الذي يخرجها من القوّة الأولى وهو العقل الهيولانيّ إلى مرتبة العقل المستفاد.

[نسبة هذه المراتب بعضها إلى بعض]

فهذه أربع مراتب. واسم العقل يطلق تارةً على نفس الاستعدادات وتارةً على النفس باعتبار هذه الاستعدادات. وهذه القوى الاستعداديّة /١٢٥ أ/ ليست كقوّة الشهوة والغضب وغيرهما ممّا ذكرناه؛ لأنّ هذه استعدادات محضة وتلك القوى المذكورة أمور وجوديّة تكون مبادئ أفعال. وأمّا العقل المستفاد فليس استعداداً، بل هو كمال للنفس[1] حاصل بعد هذه المراتب الثلاثة التي هي مراتب القوّة. وتكون النفس قد حصلت لها المعقولات بالفعل مشاهدة، وبه تمّ نوع الإنسان وهو غاية الكمالات الإنسانيّة وعنده تكون النفس قد تشبّهت بالمبادئ صائرة عالَماً عقليّاً، وهو الرئيس والمخدوم المطلق يخدمه العقل بالفعل المخدوم للعقل بالملكة المخدوم للعقل الهيولانيّ. ويخدم هذه المراتب الأربعة التي للعقل النظريّ العقلَ العمليَّ؛ لكون العلاقة التي بين النفس والبدن إنّما كانت لتكميل العقل النظريّ وإنّما يكون ذلك بالعقل العمليّ. وإنّما كان العقل النظريّ مستكملاً بتلك العلاقة لكون القوى الحيوانيّة معينة للنفس الناطقة في أمور متعدّدة؛ فإنّها بواسطتها تنزع الكلّيّات من الجزئيّات المحسوسة وتميّز ما هو مشترك ممّا هو متباين، وكذلك الذاتيّ من العرضيّ، فتحصل للنفس من هذه الانتزاعات مبادئ التصوّرات بمعاونة استعمال الخيال والوهم. ثمّ إنّها بعد انتزاع الكلّيّات توقع

---

١. مر: النفس.

بينهما مناسبات بالإيجاب والسلب، فالذي يكون بيّناً بنفسه[1] تأخذه والباقي تتركه إلى أوان حصول الواسطة.

ومن جملة ما تُعينُ به القوى البدنيّة للنفس اكتساب المقدّمات المجرّبة والمتواترة، وهي التي تحصل من الحسّ والقياس وغير ذلك من الإعانات الكثيرة المختلفة. وبهذا يظهر أنّ الوهم يخدم العقل العمليّ ويخدم الوهم قوّة بعده هي الحافظة وأخرى قبله هي المتخيّلة المخدومة للخيال المخدوم للحسّ المشترك الذي هو مخدوم الحواسّ الظاهرة المخدومة للقوّة النزوعيّة المخدومة للشهوة والغضب المخدومان للقوّة المحرّكة في العضل. وهاهنا تفنى القوّة الحيوانيّة وتخدم القوى الحيوانيّة القوى النباتيّة وتخدم القوى كلّها ـ الحيوانيّة والنباتيّة ـ الكيفيّاتِ الأربعة وتخدم الانفعاليّتان الفعليّتين[2]، وهاهنا آخر درجات القوى.

[المفارق الأشرف يوصل النفس إلى كمالاتها]

والمُخرج للنفس من العقل الهيولانيّ إلى العقل بالملكة ومنه إلى العقل بالفعل ومنه إلى العقل بالمستفاد إمّا إلى ذاتها أو غيره، لاجائز أن يكون المخرج لذاتها التي هي بالقوّة ذاتها، وإلّا لما كانت بالقوّة أصلاً، بل المخرج لها إنّما هو المفارق الأشرف المُعطي لجميع الصور والهيئات الجسمانيّة.

[أنواع الإدراك الأربعة]

واعلم أنّ أنواع الإدراك:

---

١. حج (خ ل): بذاته.

٢. هامش تش: الانفعاليّتان هما الرطوبة واليبوسة، والفعليّتان هما الحرارة والبرودة.

إحساس: وهو إدراك الشيء المادّيّ الحاضر عند المدرِك على هيئات مخصوصة محسوسة من كمّ وكيف وأين ووضع.

وتخيّل: وهو إدراك لذلك الشيء مع ما ذكرناه، لكن في حالتي حضوره وغيبته. فالحسّ يجرّد الصورة عن المادّة، لكن /١٢٥ ب/ يحتاج إلى علاقة وضعيّة، والخيال يجرّدها عن تلك العلاقة ويدركها مع غيبته.

وتوهّم: وهو إدراك المعاني الجزئيّة الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات. فهي غير مادّيّة في ذاتها وإن عرض لها أن تكون مادّيّة، فهي أشدّ استقصاءً في التجريد ممّا قبلها، إلّا أنّها لم تجرّد عن اللواحق المادّيّة بالكلّيّة، فلذلك لم توجد إلّا جزئيّة في مادّة معيّنة.

وتعقّل: وهو إدراك الشيء من حيث هو مجرّد عن جميع العوارض الغريبة، بحيث تصحّ مطابقتها للمختلفات. فالعقل لمّا جرّد الصورة عن المادّة بالكلّيّة فكأنّه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً، هذا في ما تكون له لواحق خارج الذهن. فأمّا إذا كان المعقول ليس في ذاته شيء من هذه اللواحق فهو معقول لذاته من غير احتياج إلى تجريد؛ لأنّه متجرّد[1] بذاته.

[شروط هذه الإدراكات الأربعة]

فهذه الأربعة مترتّبة. فالإدراك الحسّيّ تشترط فيه ثلاثة شروط: حضور المادّة وإكشاف العوارض وكون المدرَك جزئيّاً. والخيال لايشترط فيه الأوّل ويشترط بالأخيرين، والتوهّميّ يشترط فيه الثالث دون الأوّلَين، والتعقّليّ شرطه

---

١. حج: يتجرّد.

التجرّد عن الجميع.

ثمّ إنّ هذه الإدراكات والتصرّفات كلّها للنفس بواسطة استخدام هذه القوى، بل وحسّ جميع الحواسّ، فمحال أن يقع إدراك أو تصرّف من غير أن يكون له شعور، فهو الرئيس المطلق إليه التأدية وعليه، فمنه مبدأ بدء جميع الإدراكات والتصرّفات وإليه معادها، ﴿**فَتَبارَكَ اللّهُ أحْسَنُ الْخالِقينَ**﴾[1]».[2]

[ما يتعلّق بأحوال الإدراك]

وممّا يتعلّق بأحوال الإدراك:

الفكر: وهو حركة نفسانيّة من المطالب إلى المبادئ، ثمّ منها بعد الترتيب الصالح إلى المطالب. فإن كان في الجزئيّات فالمعين لها في ذلك التخيّل، وإن كان في الكلّيّات فالمعين لها القوّة الفكريّة وهي الحدس الأوّليّ الذي هو مع كلّ ذي عقل سليم ونظر مستقيم.

والحدس: وهو قوّة في النفس يتمثّل به الحدّ الأوسط في النفس دفعة من غير احتياج إلى تأمّل المطالب، فهو لايحتاج إلى حركتين كالفكر، بل يكون بحركة واحدة، وهو إنّما يكون بقوّة قدسيّة في النفس، فتدرك العلوم بها إدراكاً لايحتاج إلى تكلّف وطلب كثير، بل لصفاء نفسه وقوّة اتّصالها بالمبادئ العقليّة، وهذا هو المسمّى بالعقل البشريّ، فيكون صاحب معجزة إمّا نبيّاً أو وليّاً.

والذهن: وهو قوّة معدّة لاكتساب الآراء.

---

١. المؤمنون/١٤

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٥٠/٢

والفهم: وهو جودة تهيّؤ هذه القوّة لتصوّر ما يرد عليها.

والذكاء: وهو شدّة القوّة الذهنيّة و[١] الحدسيّة.

والصناعة: وهي ملكة نفسانيّة تصدر عنها /١٢٦ أ/ الأفعال الإراديّة من غير فكر ورويّة.

[أحوال أخرى للنفس]

ثمّ إنّ للنفس أحوالاً أخرى وهي:

النطق: وهي القوّة التي يقتدر بها على تركيب الحروف والأصوات المؤدّية إلى المعاني المعبّرة بها عمّا في ضميرها إلى الغير.

واستخراج الصنائع والحروف: وهي قوّة فكريّة يقتدر بها على استخراج ما يريده من الأمور يقدرها في القوّة الفكريّة والخياليّة.

والتعجّب: وهو أمر يتبع الإدراك؛ إذ الإدراك للأمور الغريبة تتبعه حالة تسمّى التعجّب ويتبعها الضحك.

وفي مقابلها **الضجر**: وهو حالة حصلت عند إدراك الأشياء المؤذية ويتبعها البكاء. وفعل الأشياء الجميلة بحسب الأخلاق المحمودة وترك الأشياء القبيحة بسبب العادات، ولأجل ذلك يختلف الناس فيه بحسب الاختلاف بالنسبة إلى الأمور المألوفة.

والخجل: وهو حالة تلزم الإنسان إذا علم غيره أنّه أقدم على أمر قبيح.

والخوف: وهو الظنّ بأمر مضرّ يقع في المستقبل.

---

١. مر: أو.

ويقابله **الرجاء**: وهو حالة تعرض عند الظنّ بحصول أمر نافع.

[سبب اختلاف النفوس في الصفات]

وأمّا اختلاف النفوس في الصفات فذلك يرجع إلى قوّة النفس وشرفها وإلى ما قابل ذلك من خسّتها وضعفها. فالنفس القويّة هي ما تفعل الأفعال العظيمة الكثيرة، والضعيفة ما تقابلها، فهي التي تشتغل بفعل واحد. فإن مالت إلى الفكر اختلّ الحسّ وبالعكس، وإن مالت إلى الذكر اختلّ الفكر وبالعكس، وإذا اشتغلت بالتحريك الإراديّ تعطّل إدراكها. فالقويّة هي التي تجمع بين أصناف من الأفعال، فتسمع كلاماً وتبصر شيئاً وتفكّر في شيء وتتحرّك إلى شيء في زمان واحد.

[وجوه شباهة النفس الشريفة بالعقول]

والنفس الشريفة التي تشبه العقول في الحكمة والحرّيّة والعفّة والخيريّة والكرم والرحمة والقسوة.

فالحكمة: تنقسم إلى غريزيّة ومكتسبة. فالغريزيّة هي النفس الصادقة الأحكام في القضايا النظريّة وهي الاستعداد الأوّل لاستعداد اكتساب الحكمة الكسبيّة. وتتفاوت النفوس فيها تفاوتاً كثيراً، فالبالغ فيها إلى الدرجة العليا هو المسمّى بالنفس القدسيّة، وفي مقابلها النفس البهيميّة وهي التي لاتنتفع بتنبيه منبّه ولابتعليم معلّم أصلاً.

والحرّيّة: هي كون النفس لايتشوّق بغريزتها إلى الأمور البدنيّة. وسمّيت بذلك لأنّ الحرّيّة تطلق على ما يقابل العبوديّة والشهوات مستعبدة للنفس، فتكون النفس البالغة إلى الأمور البدنيّة غير حرّة، سواء تركتها أو لم تتركها، إلّا أنّ التاركة أحسن حالاً من غير التاركة وإن لم يكن واجداً في الحال. فالحرّيّة /١٢٦

ب/ عفّة غريزيّة في النفس، فهي غير التي تكون بالتعويد والتعليـم؛ فإنّهـا أيضـاً وإن كانت فاضلة إلّا أنّ الأولى أتمّ وأكمل. فالحرّيّة ملكة نفسانيّة حارسة للنفس حراسة جوهريّة لاصناعيّة، فالنفس كلّما كانت علاقتها البدنيّـة أضـعف فالعلاقـة العقليّة أقوى وكانت أكثر حرّيّة وإلّا كانت أقلّ حرّيّة.

والعفّة: وإن كان معناها يقرب مـن معنـى الحرّيّـة إلّا أنّ الاصـطلاح يخـصّ الحرّيّة بقلّة الجـزع إلـى المقصـود ويخـصّ العفّـة بعـدم التوَقـان إلـى اللـذّات المستكرهة.

والخيريّة: هي التذاذ النفس بخير ينال غيرها وتأذّيها بشرّ يصل إليها كما تلتذّ وتتألّم بخير أو شرّ يصل إليها، وتتفرّع عليها صفة الكرم والرحمة.

فالكرم: التذاذ النفس بالخيرات الواصلة إلى الغير.

والرحمة: تأذّيها بالشرور الواصلة إلى الغير، لكن هذه الفضـيلة لاتحصـل إلّا عند حصول الحرّيّة؛ فإنّ النفس الطالبة للذات يمنعها الاستغراق في الطلـب عـن الاشتغال بإيصالها الخير إلى الغير حتّى لايكون مطلوبها هو مطلوب غيرها.

وتُقابل الخيرية **الشرارة**: وهو استيثارها لفوائد هذا العالم دون غيرها مع كونها غير ملتذّة بخير غيرها ولامتأذّية بشرّ غيرها، وفرعا ذلك البخل والقسوة.

فالبخل: عدم الالتذاذ بخير غيرها، بل يكون شأنها الاستيثار بالخيرات.

والقسوة: أن لايتأذّى بشرّ يصل إلى الغير ولايبالي بمضرّة غيره.

فالكرم قد يكون لقوّة النفس وعلوّها عن الالتفات إلى حفظ المال وقد يكون لخيريّتها.

والشجاعة قد تكون لقوّة النفس واحتقارها للخصم واستشعار الظفر بـه وقـد يكون لشرفها وترفّعها عن المذلّة والمهانة، كما قال أرسطو: «إنّ النفوس الشريفة

تأبى مقارنة الذلّة وترى موتها في حياتها وحياتها في موتها». وقد يتّفق لبعض النفوس الغير الشريفة حبّ الرياسة والحماقة والترؤُّس وخصوصاً في النفوس الجاهلة، فلجهلها يظنّ أنّها أهلاً لذلك، فيقدم على الطلب مع فقدها.

وغناء النفس قد يكون لقوّتها ووثاقتها بدفع الاحتياج بالقدرة، وربّما كان لشرفها وقلّة التفاتها إلى الموجود والاهتمام بالمفقود.

وقد يكون الفقر لضعفها وظنّها فقدَ ما تحتاج إليه، وقد يكون لخسّتها واحتكارها.

وأمّا العدالة: فهي لازمة لشرف النفس لاسيّما عند وجود القوّة.

والجود: لازمها عند خسّتها؛ لشوقها إلى جمع الحُطام.

والصدق: لازم لشرف النفس، **والكذب:** لازم لخسّتها. /١٢٧ أ/

والحلم: لازم للقوّة مع الشرف، **والسفه**: لازم للضعف مع الخسّة والحرص.

وكبر الهمّة: لازم لقوّة النفس الشريفة، **وصغر الهمّة**: والفشل لازم لضعف النفس الخسيسة.

وهذه الصفات ربّما كانت بسبب الأمزجة وربّما كانت بسبب أمور خارجة، وقد تكون بسبب جوهر النفس. فسبحان مدبّرها وموجدها وواهبها هذه الأحوال العجيبة والصفات الغريبة، واللّه الموفّق والهادي.

❊ ❊ ❊

[حجّة العدليّة على وجوب بعثة الأنبياء ونصب الأولياء]

قوله: ولأنّ التكاليف السمعيّة ألطاف مقرِّبة إلى التكاليف العقليّة وهي لاتصل إلى أفراد[1] النوع بغير متوسّط؛ لأنّهم في غاية التعلّق والحقّ ـ تعالى وتقدّس ـ في غاية التنزّه والتجرّد وبينهما بون كثير، فتمتنع الاستفادة من الذات السبحانيّة بغير[2] متوسّط جامع للجهتين: القدسيّة للاستفادة من الذات الربّانيّة[3] بطهارة نفسه الملكيّة، والإنسيّة لإفادة لبني نوعه؛ لكونه من جنسهم والجنسيّة علّة للضمّ، والمثل إلى مثله منجذب.

قال: هذا إشارة إلى ما استدلّت به العدليّة على وجوب بعثة الأنبياء ونصب الأولياء؛ فإنّهم يقرّرون أنّ التكاليف السمعيّة بجميع أنواعها ألطاف يحصل بسببها تقريب المكلّف إلى الاشتغال بالتكاليف العقليّة التي هي المقصودة بالذات.

[المراد بالتكاليف العقليّة]

والمراد بالتكاليف العقليّة أمران:

أحدهما: العلم بالمعارف العقليّة الحقيقيّة بالأدلّة القطعيّة.

والثاني: دوام التوجّه بجميع الإرادات والعزائم نحو المعبود، بحيث يكون في

---

١. مو: أشخاص.

٢. مو: فلابدّ من.

٣. مو: ليستفيد من الذات السبحانيّة.

حالة الحضور في أغلب الأوقات بحسب القوّة البشريّة والاستعدادات العقليّة والشرعيّة الموصلة إلى ذلك الإقبال. فلمّا كان المقصود بالذات هو هذه التكاليف وكان تمام حصولها متوقّفاً على التكاليف السمعيّة كان وجوبها مستلزماً لوجوبها.

[بيان توقّف التكاليف العقليّة على التكاليف السمعيّة]

وبيان توقّفها عليها أنّا نعلم بالضرورة أنّ من داوم على الأوامر السمعيّة والوظائف الدينيّة كانت تلك المداومة موصلة إلى التكليفين المذكورين؛ إذ القيام بالوظائف المذكورة موقوف على العلم بها والعلم بها موقوف على العلوم العقليّة والمعارف الحقّيّة[1]، وذلك ظاهر لمن زاول هذه الأمور ومارس كيفيّة تحصيلها وموجب بطريق عملها توجّه النفس وإقبالها إلى المعبود حقّ الإقبال؛ إذ إيقاعها مشروط بالتقرّب بها إليه والإخلاص في نيّة إيقاعها للحضور والامتثال بين يديه، وذلك هو غاية المقصود؛ إذ معناه التوجّه والتخلّق والتشرّف لاالقرب البدنيّ؛ لاستحالته، وكلّ ذلك حاصل من تلك الوظائف.

ولهذا قالﷺ: «المصلّي إذا صلّى يناجي ربّه»[2]، فليس المراد المناجاة البدنيّة؛ لأنّها غير /١٢٧ ب/ معقولة، بل المناجاة المعنويّة التي هي التوجّه والإقبال وانجذاب النفس من متعلّقات البدن وشوائب النقص والغفلة بهما عن الالتفات إلى جانب المقصود الذاتيّ والمطلوب الحقيقيّ، فعلم بذلك أنّ التكاليف السمعيّة مقرّبة إلى ما هو المقصود بالذات.

---

١. حج: الحقيقيّة.

٢. عوالي اللآلي: ٣٩/٤، ١١١

[شبهة على هذا التقرير والجواب عنها]

أقول: اعترِض على هذا التقرير فقيل: إنّ معرفة اللّه تعالى متقدّمة على الرسالة وهي متقدّمة على التكليف السمعيّ، فلو كان التكليف العقليّ موقوفاً على النبوّة لزم الدور بمراتب.

وأجاب بعضهم بأنّ المتقدّم هو العلم بوجود المرسِل، والملطوف فيه هو العلم بصفاته الكماليّة والجلاليّة، وأحدهما غير الآخر.

أو يقول: المعرفة متقدّمة طبعاً ولايلزم منه وجوبها؛ لجواز حصولها بالتقليد، فإذا واظب على التكاليف السمعيّة أدّاه ذلك إلى العلم بالمعرفة.

[إشكال المصنّف على الجواب الأخير]

والذي يظهر لذوي التحقيق أنّ هذا الجواب غير مخلّص؛ لأنّ جواز التقليد غير محصّل لوجود المعرفة، مع أنّ ثبوت الشريعة متوقّف على وجودها لا على وجوبها، وحينئذٍ يكون جواز التقليد غير محصّل لوجود المعرفة، مع أنّ ثبوت الشريعة متوقّف على حصولها المتوقّف على اللطف المتوقّف على ثبوت الشريعة المتوقّف على حصول المعرفة، فالدور لازم والسؤال بحاله.

[مختار المصنّف في الجواب عن الشبهة]

بل الأحسن في الجواب أنّ التكاليف السمعيّة ليست ألطافاً في حصول المعارف التي يتوقّف ثبوت النبوّة عليها حتّى يتوقّف حصولها على حصول النبوّة، وليس المدّعى كذلك، بل المدّعى أنّ التكاليف السمعيّة إنّما هي ألطاف في الجزء العمليّ من المعرفة لاالجزء العلميّ.

[للمعرفة جزءان: عمليّ وعلميّ]

ونعني بالجزء العمليّ هو دوام التوجّه والإقبال على الحضرة الإلهيّة؛ إذ ذلك لايحصل في أغلب الناس بدون الشريعة؛ لاستيلاء الأمور الدنيويّة على طباعهم، فتستولي عليهم الغفلة عن ذلك التوجّه والإقبال. فالشريعة تكون منبّهة عن سِنة الغفلة الحاصلة لأكثر الناس، خصوصاً المتشاغلين بمهامّ المعاش وإصلاح البدن.

وأمّا الجزء العلميّ من المعارف وهو الاعتقادات الحقّة الحاصلة عن الأفكار الصحيحة، فليست متوقّفة على الشريعة، لاتوقّف الحصول ولاتوقّف اللطفيّة، بل المقتضي لوجوبها هو العقل، فتكون سابقة على الشريعة سبق العلّة على المعلول؛ لأنّها هي المثبتة لوجوبها والمثبتة[1] لصدق المخبر بها. وليست الشريعة لطفاً في هذه المعرفة ليلزم الدور، فقول المستدلّ: «إنّ التكاليف الشرعيّة ألطاف في التكاليف العقليّة» يريد بذلك /١٢٨ أ/ أنّها ألطاف بالمعنى الأوّل ـ أعني العمليّ لاالعلميّ ـ فلادور.

[الجواب الأقوى في دفع هذا السؤال بالنسبة إلى الجزء العلميّ]

واعلم أنّ هذا الجواب لايعمّ بجميع أجزاء السؤال الوارد على الدليل؛ فإنّ المستدلّ صرّح بأنّ التكاليف الشرعيّة ألطاف في القسمين ـ كما هو مقرّر في الأصل ـ فالأقوى حينئذٍ في دفع هذا السؤال بالنسبة إلى الجزء العلميّ أنّ المتوقّف على لطفيّة الرسالة هو المعرفة التفصيليّة والتي هي شرط في ثبوت النبوّة هي المعرفة الإجماليّة الحاصلة في مبدأ الفطرة المشار إليها في قوله تعالى:

---

١. حج (خ ل): المقتضية.

﴿**فِطْرَةَ اللّهِ الَّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها**﴾[١]، وقولهﷺ: «كلّ مولـود فإنّمـا يولـد علـى الفطرة، ثمّ أبواه يهوّدانه»[٢ و٣]، وحينئذٍ لايبقى للسؤال مدخل؛ لعدم تحقّق الـدور باختلاف جهة التعلّق.

[النسبة بين العقل والشرع]

ولبعض العارفين في هذا المعنى كلام نافع في هذا المقام وهـو أنّـه قـال: إنّ الشريعة عاضدة للعقل وهو عاضد لها؛ إذ العقل لاهداية له بدون الشرع والشـرع لايثبت بدون العقل، فالعقل أساس والشرع بناء، والبناء لايثبـت بـدون الأسـاس والأساس لاينتفع به بدون البناء.

أو يقال: العقل كالبصر والشرع شعاعه، فالشعاع لايقوم بدون البصـر ولايفيـد البصر بدون الشعاع.

أو يقال: العقل سراج والشرع زينة، فلاينتفع بأحدهما في الاستضاءة والإثـارة بدون الآخر.

ففي الحقيقة الشرع عقل خارجيّ والعقل شرع داخليّ، فهما حينئذٍ متعاضدان متعاونان، بل متّحدان. ولأجل أنّ الشرع عقل سلب اللّه تعـالى اسـم العقـل عـن الكفّار في مواضع من الكتاب العزيز مثل قوله تعالى: ﴿**صُـمٌّ بُكْـمٌ عُمْـيٌ فَهُـمْ**

---

١. الروم/٣٠

٢. مص: + وينصّرانه ويمجّسانه.

٣. بحار الأنوار: ٢٨١/٣، ٢٩٦/٥، ٣٢٧/٣٩، ١٨٧/٥٨، ١٣٣/٦٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١١٤/٤، ١٤٠/٦؛ عـدّة الـداعي: ٣٣٢؛ عـوالي اللآلـي: ٣٥/١؛ متشـابه القـرآن: ١٥١/١

لايَعْقِلُونَ﴾[١]. وكذا الكلام في كون العقل شرعاً؛ فإنّه قال تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللّهِ الَّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لاتَبْديلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذلِكَ الدّينُ الْقَيِّمُ**﴾[٢]، فسمّى العقل ديناً. وفي اتّحادهما قال تعالى: ﴿**نُورٌ عَلى نُورٍ**﴾[٣] وعنى بهما نور العقل ونور الشرع؛ فإنّه يقول: ﴿**يَهْدِي اللّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ**﴾[٤] فجعَلهما نوراً واحداً.

فالشرع مع فقد العقل يعجز عن كثير من الأشياء كعجز العين إذا فقدت النور، وكذلك العقل إذا فقد الشرع عجز عن معرفة حقائق المقرّبات والمصلحات الدنيويّة والأخرويّة؛ لعدم النور العرضيّ عند عدم الحامل؛ فإنّ العقل قليل المنفعة بدون الاستضاءة بنور الشريعة؛ فإنّه إنّما يتوصّل إلى كلّيّات الأمور دون جزئيّاتها، والشرع يحكم على الكلّيّات والجزئيّات ويبيّن كلّ ما يختصّ بشيء شيء؛ فإنّ معرفة حُرمة كثير من الجزئيّات أو حِلّها بحيث يجب الاحتراز عن الأولى دون الثانية لايعرفه العقل ولاسبيل إلى معرفته بدون الشرع، كما في كثير من الجزئيّات المعلومة بالشرع كالمنع في وطئ الحائض وجوازه في المستحاضة، أنّى للعقل بدركه؟ وأمثال ذلك ممّا يطول تعداده.

فعلم أنّ بالشرع حصلت /١٢٨ ب/ الاعتقادات واستقامت الأفعال وتميّز به بين صحيحها وسقيمها، فهو الدليل على المصالح الأخرويّة والدنيويّة، فالضالّ عنه ضالّ عن قصد السبيل. ولهذا السرّ قال تعالى: ﴿**وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[٥]،

---

١. البقرة/١٧١

٢. الروم/٣٠

٣. النور/٣٥

٤. نفس المصدر.

٥. الإسراء/١٥

وإلى العقل والشرع أشار بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْلا فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطانَ إلّا قَليلاً**﴾[١]؛ فإنّه قد قيل: إنّ الفضل هو العقل والرحمة هو الشرع.

[تفسير المستثنى في عموم اتّباع الخلق عن الشيطان]

وقوله تعالى: ﴿**إلّا قَليلاً**﴾ إشارة إلى أنّ هناك طائفة هم الصفوة والخيار، فليس من شأنهم اتّباع الشيطان باعتبار الاصطفاء والاختيار من غير احتياج لهم إلى العقل والشرع؛ لأنّه تعالى اصطفاهم من بريّته وأنشأهم من نوره، فاختصّوا بمزايا خرجوا بها عن المعاني البشريّة بدون سبق تعمّل أو تفكّر، بل ذواتهم المقدّسة وحقائقهم المطهّرة التي هي عين ذاته المقدّسة في العالم العقليّ كانت مستعدّة وقابلة لفيض هذه النعمة والاصطفاء من الاختيار بمحض العناية ومجرّد الإحسان ومحاسن اللطف الامتنانيّ الفائض من الذات السبحانيّة على تلك الذوات المطهّرة، وعند تميّزها عنها بنقطة الإمكان.

فهم الذين لايمكن للعقول إدراك كنه فضلهم ولامعرفة مقدار كمالهم، فصاروا بذلك خُزّان اللّه وحكّامه وأمنائه وخلفائه على عباده، بهم يأخذ وبهم يعطي وبهم يقبض وبهم يبسط. ولولاهم لما كانت الأكوان ولادارت الأدوار ولايخلو عصر من الأعصار من واحد منهم وإلّا لتعطّل الوجود وخرب العالم، وذلك في الحقيقة هو المرشد والمعلّم الذي لايمكن الوصول إلى اللّه تعالى ومقرّبي حضرته إلّا به أو خليفة منصوباً من قبَله إمّا إجمالاً أو تفصيلاً[٢]؛ لأنّه يكون صاحب الوراثة

---

١. النساء/٨٣

٢. هامش تش، حج: هم الذين يفهمون المعنى بلازمه ولوازم لوازمه إلى أن ينتهي إلى سبعة أبطن. «منه قدّس سرّه».

المعنويّة، ﴿ذلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ﴾[1].

[الصلاة الحقيقيّة عند أهل الإشارة]

قال: ولهذا قال أهل الإشارة: إنّ الصلاة الحقيقيّة إنّما هي الإقبال والتوجّه وانسلاخ النفس عن البدن ومتعلّقاته بطاعة النفس الحيوانيّة للنفس الناطقة الملكيّة وانجذابها معها، وهذه الصلاة الظاهرة عنوان على ذلك ووسيلة إليه، فما لم يحصل معها ذلك المعنى لم تكن صلاة في الحقيقة. وإلى هذا أشار ـ سبحانه ـ بقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ﴾[2].

[سرّ تكرار الركعات والتسبيحات]

ومن هذا يعلم سرّ تكرار الركعات والتسبيحات؛ فإنّ المقصود بها لعلّ الغرض الأقصى يحصل مع /١٢٩ أ/ واحد منها ولهذا قيل: «إنّ النوافل إنّما وظفت لتكميل الفرائض»، وكلّ ذلك إشارة إلى هذا المعنى. فالمقصود بالذات هو التكليف العقليّ ولكن التكليف السمعيّ طريق إليه ولاطريق إلى معرفته سوى النبوّة، كما أشار إليه وهو ظاهر.

[نقصان التكليف البدنيّ بدون التكليف العقليّ]

أقول: ومن هذا التقرير عُلم أنّ التكليف البدنيّ لايتمّ بدون التكليف العقليّ وأنّه متى خلا منه كان غير صحيح، فالتوجّه والإقبال ودوام الفكر شرط في صحّة العبادة البدنيّة، ولايكفي حصولها من البدن من دون ذلك التوجّه والإقبال

---

١. المائدة/٥٤؛ الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

٢. الماعون/٥ـ٤

المستلزمين لدوام الفكر والحضور المعنويّ عند المعبود، على ما تحقّق عند أهل هذه الطريقة ردّاً على أهل الظاهر.

[ردّ توهّم استغناء الواصلين عن الأعمال الصوريّة]

وعُلم أيضاً أنّ التوجّه والإقبال والحضور المعنويّ من دون الأعمال الصوريّة الظاهرة بالقوى البدنيّة غير كافٍ ولامُخرج عن عهدة التكليف العقليّ، خلافاً للإباحيّة القائلين بأنّ العارف الواصل لايحتاج إلى هذه الصورة الظاهرة؛ لانقطاعه عنها ووصوله إلى ما ورائها، فتكون حاجبة له. وهو عند أهل التحقيق وأهل اللّه من الأوهام الشيطانيّة؛ فإنّ ملاحظة الصور كما لاتتمّ بدون المعاني كذا لاتتمّ المعاني بدون الصور، فالأعمال مظاهر لهذه المعاني، فلايتمّ حصولها بدون مظاهرها. والمقصود من الوصول ترك ملاحظة العمل لاترك العمل، فتدبّره؛ فإنّه سرّ هذا الموضع، وما أحسنه من سرّ لايطّلع عليه إلّا بفكرة صادقة وبه ينحلّ ما يرد من الشكوك من جماعة الإباحيّة، كما قد وقع لي مع بعض الإباحيّة من المباحثة فأجبته بهذا الجواب فانقطع.

[مباحثة المصنّف مع بعض الإباحيّة]

وذلك أنّه قد ذكر لي ـ وأنا يومئذٍ مقيم بأرض نجد ببلاد يقال لها الدرعيّة ـ أنّ في جبل لها رجلاً منقطعاً عن الناس معتزلاً بنفسه عن مخالطة أحد من بني نوعه، وأنّه في الأصل رجل من أهل اليمن ورد غريباً وانقطع إلى هذا الجبل. فجئت إلى موضعه وسلّمت عليه، فردّ السلام. فرأيت رجلاً نبيلاً حسن المنطق عليه أثر الصلاح، فحادثتُه في فنون العلم، فرأيت له ذوقاً جيّداً.

فقلت له: ما أحسن ما أنت فيه من هذا الانقطاع، إلّا أنّي سمعت أنّك لاتصلّي

الصلاة الشرعيّة بالصورة الظاهرة التي جاء بها الشـرع المحمّـديّ، أفلسـت علـى ملّته؟

فقال: بلى! ولكن ما أعمل بهذه الصورة الظاهرة؛ لأنّها حجاب للواصل مرتبـة الحضور، المنقطع عن هذه الصور، المشاهد للحقائق التي لم تفارق باب الملـك. أوَلاتعلم أنّ الصلاة الظاهرة مشتقّة من الصلة وبها يتوصّل المحجوب بالصور إذا /١٢٩ ب/ لاحظ بها القرب المعنويّ؟

قلت: بلى!

قال: فما احتياج الواصل إلى ما به يتوصّل؟ إنّـه قـد اسـتغنى بالوصـول عـن الموصل. ما يعمل الحـاجي بالراحلـة إذا وصـل إلـى مكّـة وتـمّ نسـكه وقصـد المجاورة؟ فإنّه حينئذٍ لغنيّ عنها.

فقلت: وأنت من أهل الوصول والاتّصال بحضرة ذي الجلال؟

فقال: نعم!

فقلت: على تقدير تسـليم وصـولك فهـل وصـولك أتـمّ مـن وصـول نبيّـك محمّدﷺ؟ وهل اتّصالك أعلى من اتّصاله؟

فقال: حاشا وكـلّا، بل الواصل الحقيقيّ هو لاغيره، وبه يتّصل الكلّ، وجميـع الخاصّة وخاصّة الخاصّة عنه أخذوا مراتبهم ومقاماتهم في النشأتين.

فقلت: فكيف هو مع ذلك الوصول التامّ والاتّصال الكامل لم يترك هذه الصور الظاهرة ولاالعبادات الشرعيّة، بل كان دائم المحافظة عليها شديد العناية بها؟

فقال: إنّهﷺ وصل ورُدّ وأنا وصلتُ وما رددتُ.

فعجبت من كلامه وفهمت منه ظاهره وخفي عليَّ فـي بـادئ الحـال باطنـه، فقلت: إذَن يلزمك أن تكون أفضل منه؛ إذ لايشـكّ كـلّ عاقـل أنّ غيـر المـردود

أفضل من المردود.

فضحك من تهافت فهمي عن إدراك ما أراد من معنى الردّ، فقال لي: وهذا منك ضمّ جهل إلى جهل.

فقلت له: أبِن[1] لي عن مقصودك وأفهِمني مرادك لأقوم لك بالعذر.

فقال: إنّه رُدّ إلى تكميل الخلق وإيصالهم إلى بارئهم ومُنشئهم على الطريق المرضيّة؛ لما علم اللّه فيه من القوّة الملكيّة والنفس القدسيّة البالغة في حدّ الكمال إلى القدرة على التكميل والإرشاد وإهداء الخلق والجمع بين الجانبين، فلايمنعها الاشتغال بتكميل الخلق عن الحضور بين يديه في أغلب الأوقات[2] وأخذ ما يحتاج الخلق إليه منه، ولايمنعها الحضور بين يديه والاشتغال بخدمته عن هداية الخلق وتكميلهم؛ لما فيه من القوّة الجامعة للأمرين.

وأنا المسكين لمّا لم أكن في هذه المرتبة، بل ولاقريباً من بعض البعض منها لم أكن من أهل الردّ ولا من المستحقّين له، بل شأني ومنتهى ما تقتضيه قوّتي لزوم باب الملك والحضور بين يديه والتلقّي لنفحات وارداته؛ فأنا في مرتبة قولهم: «لو نطق العارف هلك»[3]. فهذا معنى قولي: إنّهﷺ وصل وردّ وأنا وصلت وما رددت، لا كما ذهب إليه وهمُك الرديء وفهمك القاصر.

ثمّ قال: فإذا علمت أنّهﷺ من المردودين لتكميل الخلق وإيصالهم إليه بطريق الشريعة والطريقة والحقيقة على مراتبهم، لم يحسن منه بل ولم يجُز له

---

١. صيغة أمر من أبان، يُبين، إبانةً، أي أوضح.
٢. مر، حج (خ ل): أوقاته.
٣. أوصاف الأشراف: ٧٩

ترك الصور الظاهرة ولارفض الأعمال البدنيّة؛ لأنّه المقتدى به والمتبـوع /١٣٠ أ/ أثره. فصلاته وعباداته لالتوصّل والتقرّب بها؛ لأنّه في الحقيقة واصل قريب، بـل هو الأقرب الذي ليس وراء قربه قرب ولابَعد وصـوله وصـول، بـل لتقتـدي بـه العامّة وتتوصّل بآثاره وأطواره الخاصّة. وأمّا أنا فلاحاجة لـي إلـى هـذه الصـور؛ لانقطاعي عنها بمشاهدة[1] الحقائق.

فسخرني بكلامه وبهر عقلي بزخارف تقريراته، حتّى غلب علـيَّ الـوهم بأنّـه محقّ أو قريب من التحقيق. ثمّ أيّدني اللّه بمنّه، فرجعت إلى نفسـي وتُبـتُ إلـى عقلي وقلت له في الحال بلاإمهال: ليس بالوصول ينقطع العمل ولا لأجله تُتـرَك الأوامر الشرعيّة؛ فإنّ ذلك وهم شيطانيّ مهلك وخيال إبليسيّ مردّ، بـل الوصـول عند أهل الوصول ترك ملاحظة العمل لاترك العمل.

فسكت وانقطع عن الجواب وبقي ساعة متفكّراً، ثمّ قال: يا هذا! لقد أشغلتني عمّا أنا فيه، فلاتكثر عليَّ الكلام ولاتعاودني بشيء من الخطاب، فقم عنّي عجـلاً ودعني وشغلي، فما انقطعت في هذه المغارة[2] إلّا خوفاً من أمثالك.

فخرجت عنه وقد انقطعت حجّته وبان عجزه وعلمت أنّ الوهم المُردي هـو الذي أهلكه. فعُلم بأنّ انقطاع حجج الإباحيّة إنّمـا يكـون بملاحظـة هـذا السـرّ، فلاتغفل عن تدبّره.

[وجوب تشريع الأحكام في كتاب إلهيّ]

وإذا عرفت ما أشرنا إليه في هذه الإشارات اللطيفة فاعلم أنّه لمّـا كـان النبـيّ

---

١. حج: لمشاهده.
٢. حج: المفازة.

ليس ممّا يتكوّن وجوده في كلّ وقت ـ لما أنّ المادّة التي تقبل كمال مثله إنّما تقع في قليل من الأمزجة ـ وجب إذَن أن يشرع للناس بعده في أمورهم سنّة نافعة باقية بإذن اللّه وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدّس عليه[1]، وواجب أن يكون قد دبّر لبقاء ما يسنّه ويشرعه في أمور المصالح الإنسانيّة تدبيراً. والغاية من ذلك التدبير هو بقاء الخلق واستمرارهم على معرفة الصانع المعبود ودوام ذكره وذكر المعاد وحسم وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبيّ ومن بعده.

فواجب إذَن أن يأتيهم بكتاب من عند اللّه ويكون وافياً بالمطالب الإلهيّة والأذكار الجاذبة إلى اللّه ـ سبحانه ـ ولإخطاره بالبال في كلّ حال مشتملاً على أنواع من الوعد على طاعة اللّه ورسوله بجزيل الثواب عند المصير إليه والوعيد على معصيتهما بعظيم العقاب عند القدوم عليه. ولابدّ أن يعظم أجره ويكون مشتملاً على جميع الأوامر والنواهي المُصلحة للخلق باعتبار المعاد والمعاش. فلهذا اشتمل على جميع القوانين الشرعيّة من العبادات والمعاملات /١٣٠ ب/ والإيقاعات والأحكام التي بها نظام اجتماع الخلق وملاقياتهم وحصول النجاة لهم في الآخرة عند الورود للعرض عليه.

فلهذا وجب على الخلق حفظه وتكراره ودراسته وفهم معانيه وتعلّمه

---

١. هامش تش، حج: بإذن اللّه وهي مرتبة الخفاء التي هي مرتبة الإلهام وهي مقام الحقيقة، والأمر هويّات الظهور الثاني وهو مقام السرّ وهو الحديث القدسيّ وهو باب الكشف ومقام الطريقة، والوحي هو مقام الشريعة وهو المُنزَل بالملك بألفاظ خاصّة تعبر عن مرادات [حج: مراد] اللّه وهو مقام الظهور الصوريّ. «منه قدّس سرّه».

وتعليمه وتفهيم معانيه ومقاصده؛ ليدوم به التذكّر للّه ـ تعالى وتقدّس ـ والملأ الأعلى من ملائكته. ثمّ يسنّ عليهم أفعالاً وأعمالاً تتكرّر في أوقات مخصوصة ومواضع مخصوصة تتقارب وتتلو بعضها بعضاً، مشفوعة بالألفاظ المقاليّة والنيّات القلبيّة والخياليّة والأفعال الجوارحيّة البدنيّة؛ ليحصل بها دوام تذكّر المعبود الأوّل وينتفع بها في أمر المعاد وإلّا لم تحصل الفائدة منها. وهذه الأفعال هي العبادات الخمسة المفروضة على الناس وما يلحقها من الوظائف، والقرآن العزيز والكتاب الكريم الذي جاء به نبيّناﷺ مشتمل على سائر ما جاء به الرسل الكرام، وآياته الكريمة دالّة على جميع ما ينتفع به الخلق إمّا مطابقة أو التزاماً، وفي بسط قوانينه الكلّيّة بحسب السنّة النبويّة وفاء بجميع المطالب الإلهيّة، ففضله عظيم وأجره جليل وهو الكتاب والذكر الحكيم.

[بيان فضل القرآن]

فأمّا بيان فضله فقد قال رسول اللّهﷺ: «من قرأ القرآن ثمّ رأى أنّ أحداً أوتي أفضل ممّا أوتي فقد استصغر ما عظّم اللّه»[1]. وقالﷺ: «ما من شفيع أفضل منزلةً عند اللّه تعالى يوم القيامة من القرآن، لانبيّ ولاملك ولاغيره»[2]. ويلوح من سرّ هذه الإشارة أنّ ذلك إنّما هو في حقّ من تدبّره وسلك المنهج المطلوب منه المشتمل عليه ووصل به إلى جناب الحقّ في جوار الملائكة المقرّبين، ولاغاية من الشفاعة إلّا الوصول إلى نيل الرضوان من المشفوع إليه. وعلمت أنّ تمام

---

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٠/٢٣، ١٤٣؛ عوالي اللآلي: ٤/١١١
٢. عوالي اللآلي: ٤/١١٢

رضوان اللّه بغير سلوك الطريق المشتمل عليها الكتاب العزيز لايحصل ولاتنتفع فيه شفاعة الشافعين، كما قال تعالى: ﴿**فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشّافِعينَ * فَما لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضينَ**﴾[1].

وقالصلى الله عليه وآله: «لو كان القرآن في إهاب لما مسّته النار»[2]، والمراد أيّ ظرف ووعاء تدبّره وسلك طريقه لم تمسّه النار. أمّا نار الآخرة فظاهر، وأمّا نار الدنيا فلأنّ الواصلين من أولياء اللّه الكاملين في قوّتهم النظريّة والعلميّة يبلغون حدّاً تنفعل العناصر عن نفوسهم، فتتصرّف فيها كتصرّفها في أبدانهم، فلايكون لها في أبدانهم أثر.

وقالصلى الله عليه وآله: «أفضل عبادة أمّتي[3] القرآن»[4] وأهل القرآن هم أهل اللّه وخاصّته، والمقصود مع الشرائط. وأمّا مداومته بالتلاوة والدرس فيحتاج إلى وظائف وإلّا لم ينتفع به /١٣١ أ/ كما قال أنس: «ربّ تالٍ للقرآن والقرآن يلعنه»[5].

[ما ينبغي أن يوظّف في تلاوة القرآن]

والذي ينبغي أن يوظّف في ذلك ويلاحظ فيه ما نقلته عن الشيخ الأعظم والبحر الخِضَمّ كمال الملّة والدين ميثم البحرانيّ ـ قدّست نفسه الزكيّة ـ من

---

١. المدثّر/٤٩ـ٤٨

٢. مستدرك الوسائل: ٢٣٣/٤؛ بحار الأنوار: ١٨٤/٨٩؛ جامع الأخبار: ٤٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٤٣/١٠؛ عوالي اللآلي: ١١٢/٤

٣. مص: + قراءة.

٤. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٤٣/١٠

٥. مرويّ عن النبيّصلى الله عليه وآله في مستدرك الوسائل: ٢٤٩/٤

كتاب شرح *نهج البلاغة*[١] ناقلاً له عن الشيخ أبو حامد الغزاليّ بأنّه قد لخّص ذلك في كتاب *الإحياء*[٢]؛ فإنّه لامزيد عليه، وذلك يتمّ بعشرة أمور:

[تصوّر عظمة كلام اللّه]

الأوّل: أن يتصوّر حال سماعه للتلاوة عظمة كلام اللّه تعالى وإفاضة كماله ولطفه بخلقه في نزوله عن عرش جلاله إلى درجة أفهام الخلق في إيصال معاني كلامه إلى أذهانهم، وكيف تجلّت الحقائق الإلهيّة في طيّ حروف وأصوات هي صفات البشر؛ إذ يعجز البشر عن الوصول إلى مدارج الجلال ونعوت الكمال إلّا بوسيلته. ولولا استتار كنه جمال كلامه بكسوة الحروف لما ثبت لسماع الكلام عرش ولاثرى ولتلاشى ما بينهما من عظمة سلطانه وسُبُحات نوره، فالصوت والحرف بالنسبة إليه روح ونفس. ولمّا كان شرف الأجساد وعزّتها بشرف أرواحها فكذلك شرف الحروف والأصوات لشرف الحكمة التي فيها.[٣]

[التعظيم للمتكلّم]

الثاني: التعظيم للمتكلّم، وينبغي أن يحضر في قلب القارئ وذهنه عظمة المتكلّم ويعلم أنّ ما يقرؤه ليس كلام البشر وأنّ تلاوة كلام اللّه غاية الخطر؛ فإنّه قال ـ سبحانه ـ: ﴿**لايَمَسُّهُ إلّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾[٤]. وكما أنّ ظاهر جلد المصحف

---

١. شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحرانيّ: ٢٠٩/١
٢. إحياء علوم الدين: ٥١٠/٣
٣. هامش تش: أي لأجل ظهور الحكمة فيها.
٤. الواقعة/٧٩

وورقه محروس عن ظاهر بشرة اللامس الغير المتطهّر فكذلك باطن معناه وكنه عزّه وجلاله محجوب عن باطن القلب أن يستضيء بنوره، إلّا إذا كان متطهّراً عن كلّ رجس مستنيراً بنور التعظيم والتوقير عن ظلمة الشرك. وكما لايصلح لمس جلد المصحف كلّ يد فلايصلح لتلاوة حروفه كلّ لسان ولالحمل أنواره كلّ قلب. ولأجل هذا الجلال كان عكرمة بن أبي جهل إذا نشر المصحف يغشى عليه ويقول: هو كلام ربّي.

فيعظّم الكلام بتعظيم المتكلّم، وعلمت أنّ عظمة المتكلّم لاتخطر في القلب بدون الفكر في صفات جلاله ونعوت كماله وأفعاله. فإذا خطر ببالك الكرسيّ والعرش والسماوات والأرض وما بينهما وعلمت أنّ الخالق لجميعها والقادر عليها والرازق لها هو اللّه تعالى الواحد القهّار وأنّ الكلّ في قبضته والسماوات مطويّات بيمينه[1] والكلّ صائر إليه وأنّه الذي يقول: «هؤلاء في الجنّة ولاأبالي، وهؤلاء في النار ولاأبالي»[2] فإنّك تستحضر من ذلك عظمة المتكلّم، ثمّ عظمة الكلام.

[حضور القلب وترك حديث النفس]

الثالث: حضور /١٣١ ب/ القلب وترك حديث النفس. قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿**يا يَحْيى خُذِ الْكِتابَ بِقُوَّةٍ**﴾[3] أي بجهد واجتهاد، وأخذُه بالجهد أن يتجرّد عند قرائته بحذف جميع المشغلات[4] والهموم عنه. وهذه الوظيفة تحصل

---

١. مقتبس من: الزمر/٦٧
٢. بحار الأنوار: ٢٥٥/٥؛ تفسير العيّاشيّ: ١٨٢/١
٣. مريم/١٢
٤. مر، حج: المشتغلات.

ممّا قبلها؛ فإنّ المعظّم للكلام الذي يتلوه يستبشر ويستأنس إليه ولايغفل عنه؛ فإنّ في القرآن ما يستأنس به القلب إن كان التالي له أهلاً، وكيف يطلب الأنس بالفكر في غيره؟ وفيه بساتين العارفين ورياض الأولياء وميادين أولي الألباب.

[التدبّر]

الرابع: التدبّر. وهو طور وراء طور حضور القلب؛ فإنّ الإنسان قد لايتفكّر في غير القرآن ولكنّه يقتصر على سماع القرآن من نفسه وهو لايتدبّره. والمقصود من التلاوة التدبّر، قال تعالى: ﴿**أفَلايَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أمْ عَلى قُلُوب أقْفالُها**﴾[١]، ﴿**أفَلايَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً**﴾[٢]، وقال: ﴿**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتيلاً**﴾[٣]؛ لأنّ الترتيل يمكّن الإنسان من تدبّر الباطن. وقال صلى الله عليه وآله: «لاخير في عبادة لافقه فيها ولا في قراءة لاتدبّر فيها، وإذا لم يمكن التدبّر إلّا بالترديد فليردّد»[٤]. قال أبو ذرّ: قام رسول اللّه صلى الله عليه وآله يردّد قوله تعالى: ﴿**إنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإنّهُمْ عِبادُكَ وَإنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإنَّكَ أنْتَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ**﴾[٥].

[التفهيم]

الخامس: التفهيم. وهو أن يستوضح من كلّ آية ما يليق بها؛ إذ القرآن يشتمل على ذكر صفات اللّه تعالى وأفعاله وأحوال أنبيائه والمكذّبين لهم وأحوال

---

١. محمّد صلى الله عليه وآله/٢٤
٢. النساء/٨٢
٣. المزّمّل/٤
٤. الكافي: ٣٦/١؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٣٧
٥. المائدة/١١٨

ملائكته وذكر أوامره وزواجره وذكر الجنّة والنار والوعد والوعيد، فليتأمّل معاني هذه الأسماء والصفات؛ لتنكشف له أسرارها، فتحتُها دفائن الأسرار وكنوز الحقائق. وإلى ذلك أشار عليّعليه السلام بقوله: «ما أسرّ إليَّ رسول اللّهصلى الله عليه وآله شيئاً كتمه عن الناس إلّا أن يؤتي عبداً فهماً في كتابه»، فليكن حريصاً على طلب ذلك الفهم. وقال ابن مسعود: «من أراد علم الأوّلين والآخرين فعليه بالقرآن».

واعلم أنّ أعظم علوم القرآن تحت أسماء اللّه تعالى وصفاته ولم يدرك الخلق منهما إلّا بقدر أفهامهم، وإليه الإشارة بقوله: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً**﴾[1]. فالماء هو العلم أنزله من سماء جوده، ففاضت أودية القلوب كلّ على حسب استعداده وإمكانه، وإن كان وراء ما أدركوه أطوار أخرى لم يقفوا عليها وكنوز لم يعثروا على أغوارها.

أمّا أفعاله تعالى وما أشار إليه من خلق السماوات والأرض وغيرهما فالذي ينبغي أن يفهم التالي منها هو /١٣٢ أ/ صفات اللّه وجلاله؛ لاستلزام الفعل الفاعلَ، فيستدلّ بعظمة فعله على عظمته؛ ليلاحظ بالآخرة الفاعل دون الفعل، فيقرأ في المقام الأوّل: ﴿**هذا خَلْقُ اللّهِ فَأَرُوني ماذا خَلَقَ الَّذينَ مِنْ دُونِهِ**﴾[2]، ويقرأ في المقام الثاني: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ**﴾[3].

فمن عرف الحقّ رآه في كلّ شيء ومن بلغ حذف العرفان عن درجة اعتبار لم ير معه غيره. فإذا تلى قوله تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتُمْ ما تُمْنُونَ**﴾[4]، ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ الْماءَ**

١. الرعد/١٧
٢. لقمان/١١
٣. القصص/٨٨
٤. الواقعة/٥٨

الَّذي تَشْرَبُونَ﴾[١]، ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ النّارَ الَّتي تُورُونَ﴾**[٢]، فلاينبغي أن يقصر نظره على النطفة والماء والنار، بل ينظر إلى المنيّ وهو نطفة، ثمّ في كيفيّة انقسامها إلى اللحم والعظم والعصب والعروق وغيرها، ثمّ في كيفيّة أشكال أعضائها المختلفة عن المستدير والطويل والعريض والمستقيم والمنحني والرخو والصلب والرقيق والغليظ وما أودِع في كلّ واحد من القوى وهيِّئ له من المنفعة التي لو اختلّ شيء منها لاختلّ أمر البدن ومصالح الإنسان. فيتأمّل في هذه العجائب وأمثالها؛ ليترقّى فيها إلى عجيب قدرة اللّه تعالى والمبدأ التي صدرت عنه هذه الآثار، فلايزال مشاهداً لكمال الصانع في كمال صنعته.

وأمّا أحوال الأنبياء عليهم السلام فليَفهم من سماع كيفيّة تكذيبهم وقتل بعضهم صفةَ استغناء اللّه تعالى عنهم، ولو هلكوا بأجمعهم لم يتضرّر بذلك ولم يؤثّر في ملكه. وإذا سمع نصرتهم فليفهم أنّ ذلك بتأييد إلهيّ كما قال تعالى: ﴿**حَتّى إذَا اسْتَيْأسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جاءَهُمْ نَصْرُنا فَنُجِّيَ مَنْ نَشاءُ﴾**[٣].

وأمّا أحوال أممهم كعادٍ وثمودَ وكيفيّة إهلاكهم فليتنبّه من سماعه؛ لاستشعار الخوف من سطوة اللّه ونقمته، وليَكن حظّه منه الاعتبار في نفسه وأنّه إن غفل وأساء الأدب فربّما أدركته النقمة ونفذت فيه القضيّة حيث لاينفع مال ولابنون[٤].

وكذلك أحوال الجنّة والنار فليحصل منهما على خوف ورجاء؛ ليتصوّر أنّه

---

١. الواقعة/٦٨

٢. الواقعة/٧١

٣. يوسف عليه السلام/١١٠

٤. مقتبس من: الشعراء/٨٨

بقدر ما يبعد عن إحداهما يقرب من الأخرى، وليفهم منهما القيام والوقوف بين الخوف والرجاء، وليفهم منها ومن سائر القرآن أنّ استقصاء ما هناك من الأسرار الإلهيّة غير ممكن؛ لعدم نهايته. قال تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبّي وَلَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً**﴾[1]، وقال عليّ عليه السلام: «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب»[2]. فمن لم يتفهّم معاني القرآن في تلاوته وسماعه ولو في أدنى المراتب دخل في قوله تعالى: ﴿**أولئِكَ الّذينَ طَبَعَ اللّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ**﴾[3] وقوله: ﴿**أفَلايَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أمْ عَلى قُلُوبٍ أقْفالُها**﴾[4] وتلك الأقفال هي الموانع التي سنذكرها.

[التخلّي عن موانع الفهم]

السادس: التخلّي /١٣٢ ب/ عن موانع الفهم؛ فإنّ أكثر الناس منِعوا من فهم القرآن لاسباب وحجب أسدلها الشيطان على قلوبهم، فحجبت عن عجائب أسراره. قال صلى الله عليه وآله: «لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى الملكوت»[5]، ومعاني القرآن وأسراره من جملة الملكوت.

[الحجب المانعة عن فهم القرآن]

والحجب المانعة أمور:

---

١. الكهف/١٠٩

٢. بحار الأنوار: ١٠٣/٨٩

٣. النحل/١٠٨؛ محمّد صلى الله عليه وآله/١٦

٤. محمّد صلى الله عليه وآله/٢٤

٥. بحار الأنوار: ١٦٣/٥٦، ٣٣٢/٦٠، ٥٩/٦٧، ١٦١؛ عوالي اللآلي: ١١٣/٤

[الاشتغال بتحقيق الحروف وإخراجها من مخارجها]

الأوّل: الاشتغال بتحقيق الحروف وإخراجها من مخارجها والتشدّق[1] بها عن ملاحظة المعنى. وقيل: إنّ المتولّي لحفظ ذلك شيطان وكّل بالقراءة ليصرف عن معاني كلام اللّه تعالى، فلايزال يحملهم على ترديد الحروف ويخيّل إليهم أنّه لم يخرج من مخرجه، فيكون تأمّله مقصوراً على مخارج الحروف، فمتى تنكشف له المعاني؟ وأعظم أضحكة الشيطان من كان مطيعاً لمثل هذا التلبيس.

[التقليد عن السلف في العقيدة والتفسير]

الثاني: أن يقلّد مذهباً سمعه أو تفسيراً ظاهراً نقل عن ابن عبّاس أو مجاهد أو غيرهما، فيحمل على التعصّب له من غير علم، فيصير نظره موقوفاً على مسموعه حتّى لو لاح له بعض الأسرار حمل عليه شيطان التقليد جهله ولم يسوغ له مخالفة آبائه ومعلّميه في ترك ما هو عليه من الاعتقاد.

[المراد من قول الصوفيّة في كون العلم حجاباً]

وإلى مثل هذا أشارت الصوفيّة بقولهم: «العلم حجاب»، وعنوا بالعلم العقائد التي استمرّ عليها أكثر الناس بالتعليم والتقليد أو بمجرّد كلمات جدليّة حرّرها المتصدّون[2] للمذاهب وألقوها إليهم، لاالعلم الحقيقيّ الذي هو الكشف والمشاهدة لأسرار الحقائق الإلهيّة المعلومة بأنوار البصيرة.

---

١. التشدّق: اتّساع الفم وانفتاحه (لسان العرب).

٢. مر، حج (خ ل): المتعصّبون.

[التقليد بأقسامه مانع عن الفهم]

ثمّ ذلك التقليد قد يكون باطلاً كمن يحمل الاستواء على العرش على ظاهره، فإن خطر له في القدّوس أنّه المقدّس عمّا يجوز على خلقه لم يمكنه تقليده من استقرار ذلك الخاطر في نفسه حتّى ينساق إلى كشف ثانٍ وثالثٍ، ولكن يتسارع إلى دفع ذلك في خاطره ويجعله وسوسة.

وقد يكون حقّاً ويكون أيضاً مانعاً من الفهم؛ لأنّ الحقّ الذي كلّف الخلق طلبه له مراتب ودرجات وظاهر وباطن، فجمود الطبع على ظاهره يمنع من الوصول إلى الباطن.

[التجاوز عن المسموع لايستلزم التفسير بالرأي]

فإن قلت: كيف يجوز أن يتجاوز الإنسان المسموع؟ وقد قال صلّى الله عليه وآله: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّء مقعده من النار»[1]، وفي النهي عن ذلك آثار كثيرة؛ **قلت**: الجواب عنه من وجوه:

الأوّل: أنّه معارض بقوله صلّى الله عليه وآله: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً وحدّاً ومطلعاً»[2 و3] ولقول عليّ عليه السلام: «إلّا أن يؤتي اللّه عبداً فهماً في القرآن»، ولو لم يكن سوى الترجمة المنقولة فما الفائدة في ذلك الفهم؟

الثاني: أنّه لو لم يكن غير المنقول لاشترط أن يكون مسموعاً من رسول اللّه صلّى الله عليه وآله وذلك ممّا لايصادف إلّا في بعض القرآن، وأمّا ما يقوله ابن عبّاس وابن

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٤/٤

٢. مص: ـ حدّاً ومطلعاً، + ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن.

٣. عوالي اللآلي: ١٠٧/٤

مسعود وغيرهما من أنفسهم فينبغي أن لايقبل ويقال هو تفسير بالرأي.

الثالث: أنّ الصحابة والمفسّرين اختلفوا في تفسير بعض الآيات، فقالوا فيها أقاويل /١٣٣ أ/ مختلفة لايمكن الجمع بينها، وسماع ذلك عن رسول اللّهﷺ محال، فكيف يكون الكلّ مسموعاً؟

الرابع: أنّه‌عليه‌السلام دعا لابن عبّاس فقال: «اللّهمّ فقّهه في الدين وعلّمه التأويل»[١]، فإذَن التأويل لو كان مسموعاً كالتنزيل ومحفوظاً مثله فلامعنى لتخصيص ابن عبّاس بذلك.

الخامس: قوله تعالى: ﴿**لَعَلِمَهُ الَّذينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾[٢] فأثبت للعلماء استنباطاً، ومعلوم أنّه وراء المسموع.

[معاني التفسير بالرأي]

فإذَن الواجب أن يحمل النهي عن التفسير بالرأي على أحد المعنيين:

أحدهما: أن يكون للإنسان في الشيء مذهب وله إليه ميل بطبعه، فيتأوّل القرآن على وفق رأيه، حتّى لو لم يكن له ذلك الميل لما خطر ذلك التأويل له، وسواء كان ذلك الرأي مقصداً صحيحاً أو غير صحيح. وذلك كما يستعمله بعض الوعّاظ تحسيناً للكلام وترغيباً للمستمع وهُم ممنوع منه.

الثاني: أن يتسرّع إلى تفسير القرآن بظاهر العربيّة من غير استظهارها بالسماع والنقل في ما يتعلّق بغرائب القرآن وما فيها من الألفاظ المبهمة وما يتعلّق به من الاختصار والحذف والإضمار والتقديم والتأخير والمجاز. فمن لم يحكم ظاهر

---

١. بحار الأنوار: ٩١/٦٦؛ الخرائج: ٥٦/١

٢. النساء/٨٣

التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرّد فهم العربيّة كثر غلطه ودخل في جملة من يفسّر بالرأي.

مثاله قوله تعالى: ﴿**وَآتَيْنا ثَمُودَ النّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِها**﴾[1]. فالناظر إلى ظاهر العربيّة ربّما يظنّ أنّ الناقة كانت مبصرةً ولم يكن عمياء، والمعنى آية مبصرة، ثمّ لايدري أنّهم إذَن ظلموا غيرهم.

ومن ذلك المنقول المنقلب كقوله: ﴿**وَطُورِ سينينَ**﴾[2] أي طور سيناء، وكذلك باقي أجزاء البلاغة. فكلّ مكتفٍ بالتفسير بظاهر العربيّة من غير استظهار بالنقل فهو مفسّر برأيه، فهذا هو المنهيّ عنه دون التفهّم لأسرار المعاني.

[عدم كفاية النقل وحده في التفسير]

والظاهر أنّ النقل لايكفي فيه وإنّما ينكشف للراسخين في العلم من أسراره بقدر صفاء عقولهم وشدّة استعدادهم له وللطلب والتفحّص والتفهّم وملاحظة الأسرار والعبر، ويكون لكلّ واحد منهم حدّ في الترقّي إلى درجة منه بعد الاشتراك في الظاهر.

ومثاله ما فهم بعض العارفين من قولهﷺ في سجوده: «أعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك، لاأحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»[3]، أنّهعليه السلام قيل له: ﴿**اسْجُدْ وَاقْتَرِبْ**﴾[4]، فوجد القرب في

١. الإسراء/٥٩
٢. التين/٢
٣. الكافي: ٣٢٤/٣، ٤٦٩؛ التهذيب: ١٨٥/٣؛ وسائل الشيعة: ٨٨/٥، ١٠٦/٨
٤. العلق/١٩

السجود. فنظر إلى الصفات، فاستعاذ ببعضها من بعض؛ فإنّ الرضا والسخط وصفان متضادّان. ثمّ ازداد قربه، فاندرج القرب الأوّل فيه، فترقّى إلى الذات فقال: «أعوذ بك منك». ثمّ زاد قربه بما استحيى به على سائر القرب، فالتجأ إلى الثناء فأثنى بقوله: «لاأحصي ثناء عليك». ثمّ علم أنّ ذلك قصور فقال: /١٣٣ ب/ «أنت كما أثنيت على نفسك». فهذه خواطر تسنح للعارفين لايفهم من تفسير الظاهر وليس متناقضاً له وإنّما هو استكمال لما تحته من الأسرار.

[الثالث من موانع الفهم: اتّباع الهوى]

والثالث من الموانع: أن يكون مبتلىً من الدنيا بهوىً مطاع؛ فإنّ ذلك سبب لظلمة القلب [كالصدى][١] على المرآة، فيمنع جليّة الحقّ أن يتجلّى فيه، وهو أعظم حجاب للقلب وبه حجب الأكثرون. وكلّما كانت الشهوات أكثر تراكماً على القلب كان البعد عن أسرار اللّه أكثر ولذلك قال صلى الله عليه وآله: «الدنيا والآخرة ضرّتان[٢]، بقدر ما تقرب من أحدهما تبعد من الأخرى»[٣].

[السابع من وظائف القارئ: اختصاص نفسه بكلّ خطاب في القرآن]

السابع: أن يخصّص نفسه بكلّ خطاب في القرآن من أمر أو نهي أو وعد أو وعيد ويقدّر أنّه هو المقصود به، وكذلك إن سمع قصص الأوّلين والأنبياء عليهم السلام علم أنّ السمر[٤] غير مقصود وإنّما المقصود الاعتبار. ولايعتقد أن كلّ خطاب في

---

١. تش، مر، حج: الصداء.
٢. هامش مر: الضرتان حجر الرحى. (صحاح).
٣. عوالي اللآلي: ١١٤/٤
٤. حج (خ ل): السمع.

القرآن فالمراد به الخصوص؛ فإنّ القرآن وسائر الخطابات الشرعيّة واردة بـ «إيّاك أعني واسمعي يا جارة»، وهي كلّها نور وهدىً ورحمة للعالمين، ولذلك أمر اللّه تعالى الكافّة بشكر نعمة الكتاب فقال: ﴿**وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَما أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ**﴾[1]. وإذا قدّر أنّه المقصود لم يتّخذ دراسة القرآن عملاً، بل قرأه كقراءة العبد كتاب مولاه الذي كتبه إليه ليتدبّره ويعمل بمقتضاه، كما قال حكيم: «هذا القرآن رسائل أتتنا من قبل ربّنا بعهوده، نتدبّرها في الصلوات ونقف عليها في الخلوات ونعدّها[2] في الطاعات وبالسنن المتّبعات».

[التأثّر]

الثامن: التأثّر، وهو أن يتأثّر قلبه بآثار مختلفة بحسب اختلاف الآيات، فيكون له بحسب كلّ فهم حال وحدّ يتّصف به عند ما يوجّه نفسه في كلّ حالة إلى الجهة التي فهمها من خوف أو حزن أو رجاء أو غيره، فليستعدّ بذلك وينفعل ويحصل له التأثّر والخشية. ومهما قويت معرفته كانت الخشية أغلب الأحوال على قلبه؛ فإنّ التضييق غالب على العارفين، فلايرى ذكر المغفرة والرحمة إلّا بشروط يقصر العارف عن نيلها؛ لقوله تعالى: ﴿**وَإِنّي لَغَفّارٌ لِمَنْ تابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صالِحاً ثُمَّ اهْتَدى**﴾[3]؛ فإنّه قرن المغفرة بهذه الشروط الأربعة. وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنْسانَ لَفي خُسْرٍ * إِلّا الَّذينَ آمَنُوا**﴾[4]؛ فإنّه ذكر

---

١. البقرة/٢٣١

٢. مص: ننفذها.

٣. طه/٨٢

٤. العصر/٣ـ١

في هذه السورة أربعة شروط[1]، وحيث أوجز واقتصر على ذكر شرط واحد جامع للشرائط فقال تعالى: ﴿**إنَّ رَحْمَةَ اللّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ**﴾[2] وكان الإحسان جامعاً لكلّ الشرائط.

[كيفيّة تأثّر العبد بالتلاوة]

وتأثّر العبد بالتلاوة أن يصير بصفة الآية المَتلوّة، فعند الوعيد يتضاءل من خشية اللّه، وعند الوعد يستبشر فرحاً باللّه، /١٣٤ أ/ وعند صفات اللّه وأسمائه يتطأطأ خضوعاً لجلاله، وعند ذكر الكفّار في حقّ اللّه ما يمتنع عليه ـ كالصاحبة والولد ـ يغضّ صوته وينكسر في باطنه حياءً من قبح أفعالهم ويكبّر اللّه ويقدّسه عمّا يقول الظالمون، وعند ذكر الجنّة ينبعث بباطنه شوقاً إليها، وعند ذكر النار يرعد فرائصه خوفاً منها.

ولمّا قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله لابن مسعود: اقرأ عليَّ، قال: ففتحتُ سورة النساء، فلمّا بلغتُ: ﴿**فَكَيْفَ إذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أمَّةٍ بِشَهيدٍ وَجِئْنا بِكَ عَلى هؤُلاءِ شَهيداً**﴾[3] رأيت عيناه تذرفان من الدمع، فقال لي: حسبك الآن.[4]

وذلك لاستغراق تلك الحالة لقلبه بالكلّيّة. وبالجملة القرآن إنّما يراد لهذه الأحوال واستجلابها إلى القلب والعمل بها، قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم ولانت عليه جلودكم، فإذا اختلفتم فلستم تقرؤونه»[5]. وقال

---

١. وهي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحقّ والتواصي بالصبر.
٢. الأعراف/٥٦
٣. النساء/٤١
٤. مستدرك الوسائل: ٢٣٨/٤، ٢٧٦؛ بحار الأنوار: ٢٩٣/١٦، ٢١٦/٨٩
٥. مستدرك الوسائل: ٢٣٨/٤؛ بحار الأنوار: ٢١٦/٨٩؛ عوالي اللآلي: ١١٥/٤

تعالى: ﴿**إذا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إيماناً**﴾[١] وإلّا فالمؤونة في تحريك اللسان خفيفة. قال بعضهم: قرأت على شيخ لي، ثمّ رجعت أقرأ عليه ثانياً، [فانتهرني][٢] وقال: جعلت القراءة عليَّ عملاً، اذهب فاقرأ على اللّه وانظر ماذا يأمرك وماذا يفهمك.

[قلّة الحفّاظ وكثرة المتأمّلين في عصر النبيّ ﷺ]

ومات رسول اللّه ﷺ عن عشرين ألفاً من الصحابة لم يكن ليحفظ القرآن منهم غير ستّة واختلف منهم في اثنين، وكان أكثرهم يحفظ السورة والسورتين، وكان الذي يحفظ سورة البقرة والأنعام من علمائهم، كلّ ذلك لاشتغالهم بتفهّم معاني القرآن عن حفظ كلّه. وجاء إليه واحد ليعلّمه القرآن، فانتهى إلى قوله: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ**﴾[٣]. فقال: يكفيني هذا، وانصرف. فقال رسول اللّه ﷺ: انصرف الرجل وهو فقيه.[٤] فالعزيز مثل تلك الحالة التي يمنّ اللّه تعالى بها على القلب عقيب تفهّم الآية. فأمّا التالي باللسان المُعرِض عن العمل فجدير أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أعْرَضَ عَنْ ذِكْري فَإنَّ لَهُ مَعيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أعْمى**﴾[٥]. وإنّما حظّ اللسان تصحيح الحروف بالتنزيل، وحظّ العقل تفسير المعاني، وحظّ القلب

---

١. الأنفال/٢

٢. تش، مر، حج: فانتهزني.

٣. الزلزلة/٧ـ٨

٤. بحار الأنوار: ١٠٧/٨٩

٥. طه/١٢٤

الإيقاظ والتأثّر بالانزجار والائتمار.

[الترقّي]

التاسع: الترقّي، وهو أن يوجّه قلبه وعقله إلى القبلة الحقيقيّة، فتسمع الكلام من اللّه لا من نفسه.

[درجات القراءة]

ودرجات القراءة ثلاثة:

أدناها: أن يقدّر العبد كأنّه يقرأ على اللّه واقفاً بين يديه وهو ناظر إليه ومستمع منه، فيكون حاله عند هذا التقدير السؤال والتضرّع والابتهال.

الثانية: أن يشهد بقلبه كأنّه ـ سبحانه ـ يخاطبه بألطافه ويناجيه بإنعامه وإحسانه وهو في مقام الحياء والتعظيم لمنن اللّه والإصغاء إليه والفهم عنه.

الثالثة: أن يرى في الكلام المتكلّمَ وفي الكلمات الصفات، فلاينظر إلى قلبه ولا إلى قراءته ولا إلى التعلّق بالإنعام /١٣٤ ب/ من حيث هو منعم عليه، بل يقتصر الهمّ على المتكلّم ويوقف فكره عليه ويستغرق في مشاهدته، وهذه درجة المقرّبين. وعنها أخبر الصادق جعفر بن محمّدعليه السلام فقال: «لقد تجلّى اللّه تعالى لخلقه في كلامه ولكنّهم لايبصرون»[١]. وقال أيضاً وقد سألوه عن حالة لحقته في الصلاة حتّى خرّ مغشياً عليه، فلمّا أفاق قيل له في ذلك، فقال: «مازلت أردّد هذه الآية على قلبي حتّى سمعتها من المتكلّم بها، فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته»[٢].

١. بحار الأنوار: ١٠٩/٨٧؛ عوالي اللآلي: ١١٦/٤؛ مفتاح الفلاح: ٣٧٢

٢. مفتاح الفلاح/٣٧٢

ففي مثل هذه الدرجة يعظم الحلاوة وبهذا الترقّي يكون العبد ممتثلاً لقوله تعالى: ﴿**فَفِرُّوا إلَى اللّهِ**﴾[١] وبمشاهدة المتكلّم دون ما عداه يكون ممتثلاً لقوله تعالى: ﴿**وَلاتَجْعَلُوا مَعَ اللّهِ إلهاً آخَرَ**﴾[٢]؛ فإنّ رؤية غير اللّه معه شرك خفيّ لامخلص منه إلّا برؤيته وحده.

[التبرّي]

العاشر: التبرّي، والمراد به أن يبرأ من حوله وقوّته، فلايلتفت إلى نفسه بعين الرضا والتزكية. فإذا تلا آيات الوعد ومدح الصالحين حذف نفسه عن درجة الاعتبار وشهد فيها الموقنين والصدّيقين ويتشوّق إلى أن يلحقه اللّه تعالى بهم. وإذا تلا آيات المَقت والذمّ والمقصّرين شهد على نفسه هناك وقدّر أنّه المخاطب خوفاً وإشفاقاً.

قيل ليوسف بن أسباط: إذا قرأت القرآن بماذا تدعو؟ قال: بماذا أدعو؟ أستغفر اللّه عن تقصيري سبعين مرّة. ومن رأى نفسه بصورة التقصير في القراءة كان ذلك سبب قربه؛ فإنّ من شهد البُعد في القرب لطف اللّه له بالخوف حتّى يسوقه إلى درجة أعلى في القرب، ومن شهد القرب في البعد ردّه إلى درجة أدنى في البعد ممّا هو فيه، ومهما شاهد نفسه بعين الرضا صار محجوباً بنفسه، فإذا جاوز حدّ الالتفات إلى نفسه ولم يشاهد إلّا اللّه تعالى وحده في قرائته انكشف له الملكوت.

---

١. الذاريات/٥٠

٢. الذاريات/٥١

[اتّباع المكاشفات حالَ المكاشف]

والمكاشفات تابعة لحال المكاشف. فحيث يتلو آيات الرجاء يغلب عليه الاستبشار وينكشف له صورة الجنّة، فيشاهدها كأنّه يراها، وإن غلب عليه الخوف كوشف بالنار حتّى يرى أنواع عذابها. وذلك لأنّ كلام اللّه تعالى وارد باللطف والسهولة والشدّة والعُنف والرجاء والخوف وذلك بحسب أوصافه؛ إذ منها الرحمة واللطف والإنعام والبطش. فبحسب مشاهدة الكلمات والصفات ينقلب القلب في اختلاف الحالات وبحسب كلّ حالة يستعدّ لنوع من المكاشفة[١] مناسب لتلك الحالة؛ إذ يستحيل أن يكون حال المستمع واحداً والمسموع مختلف؛ إذ فيه كلام رضاً وكلام غضب وكلام إنعام وكلام انتقام وكلام جبروت وتكبّر وكلام حنّة وتعطّف.

فهذه هي وظائف التلاوة، وهي وإن كانت بمَعزِل عن مقصود الكتاب لكنّها نافعة في /١٣٥ أ/ مقام السير والسلوك الذي هو أعظم مقاصده، مع اشتمالها على قواعد نافعة في الفنّ نفعاً ظاهراً، واللّه الموفّق والهادي.

[معنى العبادة لغةً واصطلاحاً]

وأمّا العبادات فاعلم أنّا قد بيّنّا وجوبها ووجه الحكمة فيها وأنّ الكتاب الإلهيّ النازل بصور الكلمات المحسوسة الواجب في الحكمة إنزاله ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ مشتمل عليها، وهي لغةً التذلّل والخضوع، وأمّا في الاصطلاح فهي الأفعال الظاهرة بالجوارح والآلات الدالّة على الخضوع والتذلّل لواجب الطاعة

---

١. مر، حج: المكاشفات.

والخدمة لغرض القرب إليه والقيام بما وجب من خدمته وإجابة أوامره.

[عدم استقلال العقل في معرفة ماهيّة العبادات]

ولاتمكن معرفة ماهيّاتها وكيفيّاتها باستقلال العقل بها، بل يجب أن يكون ذلك متلقّىً من الشارع بالبيان القوليّ والفعليّ، وقد جاء الكتاب الإلهيّ بمجملاتها كما نطقت به الآيات الكريمة وجاءت السنّة الشريفة القوليّة والفعليّة وافية ببيانها وتفصيلها وتفصيل شرائطها وكيفيّاتها وأحكامها و[١] بما يجب منها وما ندب إليه وما يتكرّر منها وما لايتكرّر. ومعرفة ذلك موكول إلى علم الفقه والعلوم الموقوف عليها تحصيله، لكنّا نشير هاهنا إلى شيء يسير ممّا اشتملت عليه هذه العبادات الخمسة من المعاني اللطيفة والإشارات الخفيّة التي ضمّنها الشارع الحكيم وجعلها هي المقصود الحقيقيّ منها وجعل هذه الصور الظاهرة بهذه الأفعال البدنيّة وسيلة إليها وقوالب حسّيّة تحصل فيها تلك المعاني التي هي لهذه الصور كالأرواح وهي أجسادها ـ كما سبقت منّا الإشارة إليه ـ فإنّه لاقوام لكلّ واحد منهما بدون الآخر.

فنقول: لمّا عرفت أنّ الغرض الأوّل من العبادات هو جذب الخلق إلى جناب الحقّ بالتذكير له ودوام إخطاره بالبال؛ لتتجلّى لهم الأسرار على طول التذكار وينتهي في ذلك من أخذت العناية بيده إلى مقام المخلصين، فحينئذٍ نقول: لاتتمّ الصلاة إلّا بنيّة ووضوء؛ فإنّه لاصلاة إلّا بنيّة وطهور. فسرّ النيّة العقد على الفناء من الدنيا والدخول في الآخرة بدوام الذكر ومراقبة الفكر، فبها كمال شخص

---

١. حج: + أوقاتها.

العمل. وسرّ الصلاة وفهم أوضاعها في صورة الركوع والسجود محو النفس في[1] ساعة الدعاء.

[الوضوء]

والوضوء: استفتاح وتهيّؤ للدخول في حضرة القلب وهو فصل النجاسات النفسانيّة والأدران البشريّه والاتّصال بالمحاضر الشرعيّة للوصول إلى المقامات العرشيّة.

وإزالة النجاسة هو إزالة الأخلاق الشيطانيّة للتخلّق بالأخلاق الروحانيّة.

فغسل الوجه كشف غطاء اللبس /١٣٥ ب/ كرفع اللثام للاستغراق، فزال الحجاب المتعرّض بين العارف والمتعرّف؛ لأنّه محلّ المعرفة.

وغسل اليدين فصل الأعمال الدنيويّة والمباشرات الحيوانيّة.

ومسح الرأس استنزال الرحمة لطلب المعونة على دوام الطاعة.

ومسح الرجلين انفصال عن أغراض الشهوة والغضب إلحاقاً للسافل بالعالي.

[سبب عدم صحّة الوضوء إلّا بالماء أو بدله من التراب]

والوضوء لايصحّ إلّا بالماء أو بدله من التراب؛ لأنّ البشريّة أوّلها ماء مهين وآخرها تراب متين، فصار الوضوء بالأصل السابق والفرع اللاحق. والمياه أربعة: ماء البحر والوضوء به نتيجة علم الحقيقة، وماء النهر ونتيجته علم الشريعة، وماء العين ونتيجته علم الطريقة، وماء المطر ونتيجته علم الكشف. والمراد من التراب هو الصبر على المجاهدات والخلوّ منه هو الثبات على المشاهدات.

---

١. مر، حج: ـ في.

[الصلاة]

وأمّا الصلاة: فهي نيّة صادقة[1] عن شوب الأماني الدنياويّة وحضور عند ملابسة الأحوال بالأقوال والأفعال ومراقبة لما يتنزّل من نفحات الجمال والجلال وطهارة من نجاسة الوسواس الخنّاس وتسليم إلى من له الخلق والأمر[2]. فالنيّة للإخلاص والحضور عن الغيبة وباقي الأفعال مراقبة لأدب العبوديّة وثبات بين يدي الحقّ تعالى وتخلّص من رقّ الأكوان بالشهادة بالوحدانيّة وتسليم لأمر الواحد الرحمن.

[الصوم وأقسامه]

وأمّا الصوم: فهو صوم البطن عن الطعام المسموم[3] بأشعّة أبصار المقصّرين الممزوج بمنّ الباخلين المعجون بماء الكدح والحرص. وصوم اللسان عمّا يجذب إلى الدنيا أو يجرّ إليها وما يظهر من هيئات الكذب والتلفيق بالمُنى والأمل. وصوم القلب بالحراسة من التنزّلات الشيطانيّة لمطالب النفس الأمّارة والمسوّلة ومداراة اللوّامة بعد الخلوّ من الخواطر الحيوانيّة بأحكام الرياسة واللذّة والمَحمدة والثروة.

---

١. هامش تش: أي خالية.
٢. مقتبس من: الأعراف/٥٤
٣. هامش مر، حج: المراد بالبطن هنا السرّ، والمراد بالطعام الأفعال الصادرة عن السرّ؛ فإنّ التقصير فيها الواقع من المقصّرين في إيقاعها سموم مضرّة فيها، كما أنّ السمّ مضرّ في الطعام. والمراد بالباخلين المقصّرين في الأعمال الذين لايفعلونها إلّا بواسطة داعٍ آخر من رهبة أو رغبة. وأمّا الكدح فهو استشعار المشقّة في فعلها حتّى تكون ملاحظاً فيها المشقّة ومنافاة الطبع. والحرص هو سرعة المبادرة في فعلها فراراً من لزومها طلباً للخلاص منها. «منه قدّس سرّه».

فالقوت المأكول لصوم البطن، والقوت المسموع والمرئيّ لصوم اللسان والعينين، وقوت التعقّل والشهود لصوم القلب. فصومه حراسته من ظهور الكفر في صورة الإيمان والباطل في صورة الحقّ، والغرض أن يصمت اللسان وينطق القلب؛ لأنّه ترجمان الحقّ. فإذا صمت اللسان صام البطن والأعضاء، وإذا صمت القلب عن الخواطر الدنياويّة ونطق مع اللّه صام اللسان، ومتى نطق القلب باللّه صام عن النظر إلى ذاته.

وبضدّ ذلك يكون الفطور، فإن جادل القلب مع اللّه أفطر، وإن جادل مع الناس أفطر اللسان، وإذا نطق اللسان بما ليس بصواب /١٣٦أ/ أفطر البطن، وإذا أكل البطن أكل الشيطان ورتع. فكما يفطر البطن بالجرعة كذلك يفطر اللسان بالكلمة ويفطر القلب بالخاطر الذميم.

[الزكاة]

وأمّا الزكاة: فهي تكون على السالك ومنه؛ لأنّ فيه أصنافاً من العوالم. فأهل السمع العلماء، وأهل البصر الحكماء، وأهل الشمّ السالكون، وأهل الذوق المكاشفون، وأهل اللمس الخلاصة في عالم الغيب، والحسّ المشترك الفلاسفة أهل العلوم العلويّة والسفليّة، والخيال أهل الاستعداد والسذاجة القابلين للّطائف، والذاكرة أهل النبوّة، والحافظة أهل الولاية، والمفكّرة أهل الاستغراق في الحقائق وبحار فنون الملك، والمصوّرة أهل المطالب على اختلاف تقرّباتها، والعقل أهل الرسالة والتدبير والسياسة للخلق.

[زكاة السالك من حواسّه]

فعلى السالك إخراج الزكاة من رَيعه إلى أهل الاستحقاق عنده ويأخذ ما

عندهم من المعاملة التي استحقّت بها الزكاة منهم عليه. فزكاته من العين شغلها بالاعتبار وعليها تحقيق الاعتبار من غير هوى، ومن السمع إعداده للوَعي وعليه الإصغاء للحِكم الربّانيّة والمعارف الإلهيّة، ومن الشمّ تصفيته من غير الملائمات وعليه أن يملأ جوفه بما حمل إليه من اللطف الربّانيّ والعطر الروحانيّ، ومن الذوق حفظ الشافي ولفظ المنافي وعليه التحفّظ والمراعاة لهما، ومن اللمس الانبعاث في ألطف الحركات لأشرف المطلوبات وعليه سرعة الانفعال.

ومن الحسّ المشترك إعداده لموارد الحواسّ وعليه صحّة الملاقاة، ومن الخيال تجويد صقله وحضوره وعليه قبول ما يرد عليه من الحسّ المشترك يقظةً ونوماً، ومن الحافظة اتّساعها للقبول وحسن الترصيف وعليها النصرة في سائر المسالك بسرعة الاستحضار، ومن الذاكرة دوام الذكر ولطف التذكّر وعليها أن لايخجل اللسان في البيان، ومن المفكّرة حسن التصوّر واستنزال صور الجمال الإلهيّ في حلل البهاء الروحانيّ وعليها الاستغراق بالعلوم من تيّار الفكر واحضاره إلى ساحل الذكر، ومن النفس أحكام النقل بما وجب من العقل وعليها القبول للأوامر الواردة من فوقها لتندرج إلى العقل، ومن العقل رضاه وعليه الامتثال في الإقبال على اللّه تعالى والإدبار عمّا سواه. وإذا تدبّرت هذا المقال عرفت أنّ حقوق المال قد اندرجت تحت هذا الحال.

[الحجّ]

وأمّا الحجّ: فهو في التحقيق /١٣٦ ب/ كناية عن حجّ النفس إلى العقل حتّى تكون مشاهدة له مُعرِضة عمّا سواه، حتّى تكون مُنيبة إليه ممّا قدّمت عن الأعمال التي لاتليق بعالمها ولاتشابه غيرها وطهارتها.

فالبيت المحجوج إليه كان مثلّثاً إشارة إلى حدّ الجسم الذي هو الطويل العريض العميق، فهو ذو شعب ثلاثة.

والحجر نصف دائرة، فهو العقل الخارج عن الجسميّة؛ لأنّ الحجر من أسماء العقل والعقل نصف دائرة.

والميزاب الأمر الفائض على العقل النازل من عالم الغيب إلى عالم الشهادة.

والكعبة القطب الإنسانيّ والروح الإنسانيّ والقلب الروحانيّ.

ثمّ إنّ البيت الصوريّ لما أخرب في زمان العرب أقيم مربّعاً أشارة إلى أنّ الجسم الطبيعيّ المشخّص قائم من العناصر الأربعة وأنّ شخصه نائب عن قطبيه واصفة مخبراً عن سلوكه، وفيه رموز وإشارات.

[احتياج طالب الحجّ إلى الدليل]

فالطالب للحجّ ببلاد الحجاز يحتاج إلى دليل عارف بالطريق عالم بأسرار هذا البيت؛ ليحصل على الثمرة، ولايكون ضجراً ولاقنوطاً ولاتهجم على تلك البراري الموحشة والجبال المدهشة والمفاوز المعطشة، ويعسف المعالم والمجاهل وهو بما ثَمَّ من الإشارات جاهل؛ فإنّ المطلوب الحقيقيّ من الحجّ أن تبدّل أرضك وسماواتك[1] بغيرهما؛ لتعود إنساناً بالفعل تعرف نفسك وتعرف ربّك، فترى بعينيك مولاك وتسمع بأذنك من ناجاك وناداك. فلاتنس أيّها السالك لتلك المسالك خصائص الدليل؛ لأنّه العالم بالطريق إلى بيت اللّه، وهل ينفعك في الوصول إلّا علم الطريق على التحقيق؟ فإنّ الجاهل أعمى ولو قام ليله وصام نهاره؛ فإنّه متى

---

١. هامش تش: أراد بالأرض بدنه وبالسماوات نفسه.

لم تكن له دلالة توضح له صحّة العبادة ضلّ وأضلّ. فإنّي وجدت أكثر علماء الظاهر أرباب المناصب تمنعه المكانة بين الجهّال وعلوّ المرتبة في صدور أهل الغباوة عن تعليم الحقائق، فيكتفي بما عنده، مع علمه بأنّ وراء ما عِلمه ما لم يعلمه وخلف فهمه ما لم يفهمه. فإذا رأى من أوتي فتحاً ورزق كشفاً حمله حبّ الرياسة على المَقت له والانتقاص له. ولو رجع المسكين إلى نفسه لَعلم أنّه أولى بالتعلّم من الجهّال، بل الجاهل البسيط أقرب إلى الحقّ من جهله المركّب.

[عنايته تعالى ثمرة صدق نيّة العبد]

واعلم أنّ الرغبة في الآخرة والتجافي عن دار الغرور هو الموجب لاعتزال المكلّف عن هذه المعايب. ولاتصح الرغبة بغير طلب اللّه ولايصحّ طلبه بغير عنايته ولاتوجد عنايته إلّا بصدق النيّة؛ لأنّ عنايته ثمرة صدق نيّة العبد في استقامة التوجّه إليه، ولهذا جاء في الحديث: «إذا دنا /١٣٧ أ/ العبد إلى اللّه تدلّى اللّه إليه، ومن تقرّب إليه شِبراً تقرّب إليه ذراعاً ومن تقرّب إليه ذراعاً تقرّب إليه باعاً ومن أتاه مشيّاً جاءه هرولةً ومن ذكره في ملأ ذكره في ملأ أشرف ومن شكره شكره في مقام أسنى ومن دعاه بغير لحن أجابه ومن استغفره غفر له»[1].

ومصادر هذه الأمور كلّها من العبد ظاهراً وباطناً عند التحقيق في صدق النيّة وحسن التوجّه، فإنّ النيّة شخص العمل، فإذا اطّلع اللّه تعالى من العبد على صدق التوجّه وحسن النيّة وذكر صافٍ عن الشوائب وشكر بريّ من الرياء وفّق

---

١. عوالي اللآلي: ١١٦/٤

له ثمرة ذلك جميعه ﴿**وَما ذلِكَ عَلَى اللّهِ بِعَزيزٍ**﴾[١].

[وجوب الاستعداد للحجّ والتأهّب له]

وأمّا الاستعداد للحجّ والتأهّب له: فواجب. فأوّله بالرياضة بممارسة الأموال وتنقية الأغراض والخواطر بإخلاص النيّة من الرياء والسمعة؛ فإنّهما يحبطان العمل ويفسدان الأمل. فإذا ثبت العبد على ذلك وجب عليه الحجّ والسير إلى روضة[٢] العقل؛ فإنّ النفس متى شاهدت العقل شهوداً خالصاً تعدّت طورها الأوّل والتحقت بعلّة العلل، فتوطّنت الأزل وصارت عقلاً لم يزل. ولابدّ له من الزاد (وهو طلب الخير) والمراد (وهو طلب العلم) والراحلة (وهي الصبر) والقافلة (وهي إخوان التجريد) والسابلة (وهي العقيدة المستقيمة).

والزاد الروحانيّ الحقيقيّ: هو العمل، فإذا كان خالصاً كان نوراً ورحمةً وإن شابه شائبة الرياء كان ناراً ونقمةً. فالخير هو القرين والماء هو المعين والحلو هو السرور والمرّ هو الحقّ والحامض هو الوعظ والقابض هو العيوب والدسم الغرور والحريف الزجر والمالح الحرص والتفه التحيّر، وبهذه يحصل الاستعداد.

والماء[٣]: هو المعارف اليقينيّة الموصلة إلى جناب الحقّ بالعيان بعد البرهان.

والراحلة: هي الصبر والدأب المشبّهان للجَمَل؛ فإنّه يحمل الثقيل ويأكل القليل ويصبر على الجوع وقلّة الهجوع ويتحمّل العطش والنصب وطول السير

---

١. إبراهيم عليه السلام/٢٠؛ فاطر/١٧

٢. حج: رؤية.

٣. الظاهر أنّه «المراد» كما جاء قبل أسطر.

وشدّة التعب وينجذب وينقاد للصغير والكبير ويقنع بشـوك القتـاد تجذبـه إلـى الأرض فيبرك، وتحمل عليه ما شئت فينهض. والسالك قليل الكلام كثير الصـيام، لايظهر عليه في كثرة العمل شيء من المَلَل إلـى سـاعة الأجـل، فحـال السـالك كحال الجمل إذا رحل في العلم والعمل.

والقافلة: هي الخواطر والعلوم النافعة، وهو كلّما كان مقرّباً إلى اللّه تعالى.

والسابلة: العقيدة الصافية المناجية من مكـان قريـب. وأمّـا الآلات والرحـال فالحبال بحثه ومسائله، والعلف تلقّيـه الفائـدة، والرحـال الصـبر علـى الترحـال. ويحتاج في نيّة الحجّ /١٣٧ ب/ إلى الإقلاع عن الذنوب والخـروج عـن الطبـاع البشريّة والانفصال عن الأحكام الدنياويّة والاعتبار في خلق اللّه تعالى والرياضـة في الخلوة والانفراد وملاقاة رجـال اللّـه ومعارفـة أوليائـه وزيـارة آثـار الأنبيـاء والأولياء والصالحين وتكميل العبادات المفروضة.

[الإحرام]

وأمّا الإحـرام: فهـو التجـرّد بطـرح ملابـس الأوهـام[١] ولـبس شـعار الـذلّ والانحطاط عن مراتب التكبّر والاختيال وتعطيل الحركات وخلـع الـدنيا ولـبس الآخرة وحلّ أمور كثيرة وعقد غيرها مع اللّـه والوفـاء بتلـك المعاهـدة والثبـات وخلع الذنوب والتذكار ليوم البعث، وفيه صحبة مسـتأنفة ويستحضـر فيـه تـرك أخلاق النفس وقهرها على الأفعال الجميلة تحرّي الخيرات وينقّي قلبه ويغسـله عمّا يحول بينه وبين مقصوده.

---

١. مر (خ ل): الآثام.

[التلبية]

وأمّا التلبية: فهي إجابة سماع النداء من الحقّ تعالى أن هلمّوا إليّ. فمنهم من سمع وفهم فأجاب وهم أرباب الحقائق والمعارف والحكم واللطائف. ومنهم من سمع ولم يفهم وهم أهل العقائد المختلفة المتنازعين على الأديان، فيمضون إلى الحجّ ولايعلمون ما وراء ذلك. ومنهم من فهِم الخطاب بلانداء وهم الخاصّة أصحاب الكشف والتحقيق. ومنهم من لم يسمع النداء ولايفهم الخطاب وهم المحجوبون والجهّال الذين هم عن السمع معزولون[1]. والإشارة فيها أنّه كلّما صعد جبلاً أو نزل وادياً تذكّر حال الوصول فأجاب الداعي فلبّى.

[ترك الصيد]

وأمّا ترك الصيد: فلأنّه مات والميّت لاحَراك له. وعروض الصيد لهم هي الخواطر المعترضة من غير جناب السالك، فيشغل بها حتّى يخلص منها، فإن صاد كان حيّاً فاحتاج إلى القربان، وإن عبث كان ضعيفاً في المراقبة مع اللّه والحضور بين يديه، فالصيد من ولع الشيطان.

[دخول مكّة]

فأمّا دخول مكّة: فهو الدخول إلى ملكوت السماوات والاتّصال بالعوالم العقليّة.

[الكعبة]

والكعبة: هي القبلة وهي البيت وهو النيّة الصادقة المؤمنة[2]، والنفس المطمئنّة

---

١. حج: لمعزولون؛ مقتبس من الشعراء/٢١٢

٢. مر: المرضيّة.

قبلة للنيّة[1] الصادقة، والقلب السليم قبلة لأهل النفس، والسرّ قبلة أهل القلب، والخفاء قبلة أهل السرّ، والروح قبلة أهل الخفاء، والحقّ قبلة الروح. وهي إشارة إلى معرفة الرجل نفسه، فمن وصل مكّة ولم يشعر بنفسه فليس من الواصلين إليها. وعند الوصول والتعرّف تنقطع التلبية مراعاةً للأدب والاحترام ويستعمل هناك الهيبة والوقار ويغتسل من جميع الأوصار، فحيطان مكّة /١٣٨ أ/ صورتك ومعناها معناك.

[الطواف]

وأمّا الطواف: فهو الاطّلاع على أوامر اللّه ومشاهدة السالك أنّ بين يديه طريقاً لانهاية له؛ لأنّه مستدير والمستدير لانهاية له ولاغاية. فيطوف سبعة لمشاهدة السماوات السبع بعد أن يشهد أنّ وراءها من العظمة ما لانهاية له في العظمة والجلال، فالطواف من المقامات. وابتدأ في عين اليقين بعد علم اليقين[2]، ثمّ يرجع إلى الحدود الشرعيّة لصلاح البشر[3] وإثبات لوضوح الحقائق وبيان لكشف المعاني وملاقاة الصور.

[السعي]

وأمّا السعي: فهو إشارة إلى أنّ المحدود بطرفين ووسط ثبتت فيه الحقائق وتنكشف فيه الأوهام وتتلاقى فيه الصور المنتشرة في الأرض على مسلك

---

١. حج: النيّة.
٢. هامش تش: يعني أنّها أوّل مقامات السير في اللّه.
٣. حج (خ ل): العيش.

مستقيم يرجع فيه من بداية إلى نهاية، ثمّ منها إليها. فالصفا صفاء النيّة والمَروة المروّة الجامعة لمكارم الأخلاق. فالطواف كالبحر والسعي كالساحل، فيحصل فيه حضور ومراقبة ومواصلة ومفاصلة، وفيه مقام الشريعة وهي شريعة الثبات.

[الوقوف بعَرَفة]

وأمّا الوقوف بعَرَفة: فغسله الطهارة من رقّ الأكوان[1]، والجبل هو الغاية، فإليه المنتهى فلامسلك بعده، فله الخصائص؛ لأنّ الكعبة هي القلب والجبل النقطة الوهميّة الخياليّة. فالقلب مركز والوهم محيط وعالم الإنسان مبثوث بينهما. فالجبل مقام الشهود والتعارف، فهو نقطة معنويّة تجتمع فيه الصور الحيوانيّة لأرباب المعاني بعد أن كانت حسّيّة وحومة للعالم الربّانيّ[2]. ومناسكه تعمل في فضاء السماء وفيه تعارف أصحاب الهمم وغايته التلاقي. فالوقفة إشارة إلى الوقفة التي يبلغ إليها العارف[3] وينتهي إليها، وفيه درجات من الجالس والقائم والراكب والماشي، فاقنع بالإشارة دون التصريح.

فالبيت مقام التكليف، والمقدس مقام الطهارة، والجبل مقام المعرفة، والأقصى حضرة الحقّ، والإفاضة هي الحدّ الفاصل بين الواصل والمنقطع؛ لأنّ الجبل هو الغاية، فالواصل إن استخلصته الحقيقة سلّمته إلى الولاية فلم يرجع، أو تبقيه في الوصول فيرجع بالشريعة مرسلاً إمّا إلى نفسه أو قومه أو أهله أو حبلته[4] أو

---

١. هامش تش، حج: وهي رفع الأنانيّة.
٢. حج: الروحانيّ.
٣. حج: + السالك.
٤. هامش تش: أي بني نوعه.

جماعة أو أهل بلدة. فالمفيض مقبول؛ لأنّه يعرف وجاء بالمعرفة لإقامة الأدب، ولاكلام مع المستغرقين بالولاية. فالرجوع بالإنسان الخارج من البيت استهلاك والتبديل به عوضاً عنه قبول والانخلاع عن الصورة الراقية إلى الجبل استغراق لاغاية له. والعلمان هما العقل والنفس الفاصلين بين عالم الحقائق العلويّة والشرائع السياسيّة. /١٣٨ ب/ فطواف الإفاضة تحقيق لما نزِّل على العبد من قبوله على الجبل حالة العروج، وفيه جمع بين الشريعة والحقيقة في منزل الشريعة، فإتمامه بطواف الإفاضة بلوغ المُنى.

[المشعر الحرام]

وأمّا المشعر الحرام: فهو شكر للنعمة والمنّة بالهداية العامّة البركة المخلّصة من الأخلاق المشبّهة بالحيوان وهو مقام جمع؛ لاجتماع النفوس فيه. فمنها المَحسَرة ومنها المُزدَلِفة وفيه شعور وإعلام بمعرفة النفوس المحرّمة على النار برفع الأصار والنفوس المحلّلة على الشفار بسابق الأوزار.

[الرمي]

وأمّا الرمي: فالجمرات الثلاثة هي النفوس الثلاثة الأمّارة والمسوّلة واللوّامة وهي الفحشاء والمنكر والبغي، أئمّة الأباطيل والفتن والقبائح المتشبّهون بأعمال الحقّ وأهل الغرور، أضداد الروح والعقل والنفس في ظلال في نور العقل، لاحقائق لها سوى الوهم. فإلقاء الحجارة عليها تفريعاً لها على أفعالها وجزاءً على ما أحكمت من التخيّلات الواهية؛ فإنّ القلب المعتلّ والرأي المختلّ يناسب الحجارة.

فالحجارة العقائد الفاسدة الصادرة عن هذه الثلاثة، فرميها نبذها وطرحها عن

الاعتبار. فجعِلت اثنين وسبعين عدد الفِرَق[1]؛ فإنّها كذلك، فإذا وصل إلى الكشف الربّانيّ وشوهد دين اللّه الواحد الحقّ صارت تلك العقائد[2] التي كانت في الذهن كالحجارة الجامدة لافائدة فيها، فوجب على السالك إلقاؤها بطرحها ورميها على من كان السبب فيها؛ لأنّ صحبة الحجارة غير مفيدة. وأخذها من المزدلفة يوضح أنّ النفس المقرّبة إلى اللّه بإلقائها عيوبها الراسخة فيها من العقائد المتولّدة من المعلّمين والآباء والمؤدّبين والقرناء خلّصت من تلك العقائد، فوجب رميها منها وإلقاؤها عنها؛ لتتمّ لها السلامة بالكلّيّة.

[الهَروَلة في محسر]

والهَروَلة في محسر: فرار النفس من عيوبها التي ألّفتها من هذه النفوس؛ لئلّا يؤذيها بطء السير في مجاورتها، فالتهرول بسرعة الانفصال.

[الذبح]

وأمّا الذبح: فهو للحيوان الذي هو الخُلق الحيوانيّ، فتفصّله عنك بالذبح والنحر في خلقه فهو نحر الشيطان، فلابدّ أن يكون الذابح عارفاً بالمذبوح وكيفيّة الذبح. والغرض منه فصل الحيوانيّة عن الإنسانيّة وقتل الأخلاق الذميمة، فإذا ذبحت هذه الذبائح طهرت من الأخلاق الحيوانيّة وحصلت الاستقامة. فالواصل

---

١. أي بعدد الفرق الهالكة، وتبقى الفرقة الناجية وهي ما عليه الرسول وأهل بيته (كما روي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله في معاني الأخبار: ٣٢٣؛ بحار الأنوار: ٤/٢٨، ١٣). وإن أردت التفصيل فراجع *كفاية الأثر*؛ فإنّ فيه جمّ غفير من الروايات تعطيك اليقين في معرفة الفرقة الناجية.

٢. هامش حج: أي المذاهب.

إلى هذا المقام بلانفصال عن الأخلاق الحيوانيّة فذلك هو المذبوح بشفار الطـرد المقتول بمناحر الردّ.

[الحلق والتقصير]

وأمّا الحلق والتقصير: فهو إماطة العيوب عن ما يلحق بيـت اللّـه الـذي هـو الرأس وفصله عمّا تؤتّي به. وفصل الحيوان من ملابسة /١٣٩ أ/ الرأس والتقصير إشارة إلى أنّه إن لم يستطع المعرفة والكشف فليستعمل العبادة والسير.

[طواف الوداع]

وأمّا طواف الوداع: فهو الرجوع من الحقيقة إلى الشريعة؛ لأنّـه خـروج مـن علم الحدود إلى علم الإحاطة. فالبيت هو البـدن والكعبـة هـي القلـب والحجـر الأسود حبّة القلب وفيها تترائى مـدرَكات الحـواسّ جميعهـا، والطـوافين حـول القلب الخواطرُ الطائفة به من الخير والشـرّ كأشـخاص الطـائفين حـول الكعبـة؛ فإنّهم أهل الخير والشرّ. فالكعبة بمنزلة القلب والقلب بيت الربّ كما قال عليه السلام في الحديث القدسيّ: «لن يسعني أرضي ولاسمائي ويسعني قلب عبـدي المـؤمن»[١]. والطواف الأوّل علم اليقين والثاني عين اليقين والثالـث حـقّ اليقـين؛ لأنّ القلـب نقطة الجمع ومركز الإحاطة. والحجر الأسود كالنقطة والحجر هو العقل، فالحجر الذي هو القلب أفضل من الحجر الذي هو العقل؛ لأنّ القلب بيـت الـربّ، فهـو محلّ الإدراك والرأي، والعقل محل الإلقاء النظريّ، فافهم تغنَّم.

---

١. عوالي اللآلي: ٧/٤. ومثله قوله: «لم يسعني سمائي ولاأرضي ووسعني قلب عبدي المـؤمن» (بحار الأنوار: ٣٩/٥٥).

[الميزاب]

والميزاب: الفيض النازل من العقل المظلّ على دائرة العقل؛ لأنّ الفيض العقليّ لأهل البحث والنظر، والقلبيّ لأهل الكشف والمشاهدة. وماء زمزم هو الشريعة، وماء الميزاب هو الكشف يأتي من قِبل العرش، فيصير عقلاً، ولهذا كان العرش مقلوب شرعٍ. فالاغتسال من زمزم الإنقاء في الظاهر باستعمال الشريعة، وماء الميزاب عند ورود رجال اللّه إلى بيت اللّه فتمطر الرحمة على الطالبين والسالكين والواصلين.

[العمرة]

وأمّا العمرة: فإنّ رجال اللّه إذا اتّسع لهم الحال استأنفوا حجّاً في حجّهم؛ لئلّا يدخلون في عالم البطالة. فالعمرة خلاصة الخلاصة، فهي تأهّب وجدّ وسعي؛ لئلّا تضيع من ساعاته واحدة. واستمتع بها إلى الحج والقيام بهذه مرتبة أهل الجدّ ومن لايفتر طَرفة عين ليلاً ولانهاراً من العمل. فلاتظنّ الأمر عبثاً تكن عبثاً ولاتضيّع وقتك تندم يوم لاينفع الندم. فإذا تكلّفت حلّ هذه الرموز واهتديت إلى معرفة هذه الإشارات كنت حقيقاً أن تكون ممّن عرف الحجّ وعمل أعمال الحجّ، وإلّا فما ينفعك فعله بدون ذلك ولو حججت سبعين مرّة.

[تأويل مناسك الحجّ عند ابن ميثم البحرانيّ]

هذا مختصر ما ذكره بعض العارفين الفاحصين عن معاني الشريعة. وقد أشار بعض من أيِّد بجودة النظر إلى معنى الحجّ وأفعاله بطريقة أخرى قريبة إلى ما فهمه أهل الظاهر فقال:

من جملة أسرار اللّه تعالى المنزَلة على لسان /١٣٩ ب/ رسوله تعيين

موضع من البلاد أنّه أصلح المواضع لعبادة اللّه تعالى وأنّه خاصّ له، ولابدّ أن يبنى مثل هذه المواضع على إشارات ورموز ومقاصد حقيقةً يتنبّه لها من أخذ التوفيق بزمام عقله إليها، فلابدّ من تعيين أفعال تفعل في ذلك المكان وإنّها إنّما تفعل في ذات اللّه تعالى. وأنفع المواضع المعيّنة في هذا الباب ما كان مأوى الشارع ومسكنه؛ فإنّ ذلك مستلزم لذكره وذكره مستلزم لذكر اللّه ـ سبحانه ـ وذكر ملائكته واليوم الآخر. ولمّا لم يكن في المأوى الواحد أن يكون مشاهداً لكلّ واحد من الأمّة فالواجب إذَن أن يفرض إليه مهاجرةً وسفراً وإن كان فيه نوع مشقّة وكُلفة من تعب الأسفار وإنفاق المال ومفارقة الأهل والولد والوطن والبلد. ونحن نذكر فضيلته من جهة السمع، ثمّ نشير إلى ما ينبغي أن يوظّف فيه من الآداب الدقيقة والأعمال الباطنيّة عند كلّ حركة وركن من أركان الحجّ ممّا يجري من تلك الأركان مجرى الأرواح للأبدان، فهنا أبحاث:

[فضيلة الحجّ من جهة السمع]

الأوّل: في فضله، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالاً وَعَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأتينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَميقٍ﴾[1]. قال قتادة: لمّا أمر اللّه ـ عزّ وجلّ ـ خليله إبراهيمعليه السلام أن يؤذّن في الناس، نادى: يا أيّها الناس! إنّ للّه بيتاً فحجّوه. وقال تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ﴾[2] قيل: التجارة في المواسم والأجر في الآخرة. ولمّا سمع بعض السلف هذا قال: غفر اللّه لهم وربّ الكعبة. وقالعليه السلام: «من حجّ ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمّه»[3]. وقد عرفت كيفيّة نفع العبادات في الخلاص من الذنوب.

وقالصلى الله عليه وآله: «ما رُئِي الشيطان في يوم هو أصغر ولاأدخر ولاأحقر ولاأغيظ منه يوم عرفة»[4]. وما ذلك إلّا لما يرى من نزول الرحمة وتجاوز اللّه عن

---

١. الحجّ/٢٧
٢. الحجّ/٢٨
٣. عوالي اللآلي: ٩٢/٢
٤. مستدرك الوسائل: ٤٣/١٠

الذنوب العظام؛ إذ يقال: «من الذنوب ما لايكفّرها إلّا الوقوف بعرفة»[١] أسنده الصادقعليه‌السلام إلى رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله. وكان سرّ ذلك ما يحصل من رحمة اللّه ويفاض على أسرار العباد التي صفت بشدّة الاستعداد الحاصل من ذلك الموقف العظيم الذي يجتمع فيه العالم أشدّ اجتماع؛ فإنّ الاجتماع سبب عظيم في الانفعال والخشية للّه وقبول أنواره. وقالصلى‌الله‌عليه‌وآله: «حَجّة مبرورة خير من الدنيا وما فيها، وحَجّة مبرورة /١٤٠ أ/ ليس لها أجر إلّا الجنّة». وقالصلى‌الله‌عليه‌وآله: «الحجّاج والعمّار وفد اللّه وزوّاره، إن سألوه أعطاهم وإن استغفروه غفر لهم وإن دعوه استجاب لهم وإن شفعوا إليه شفعهم». وروي عنهصلى‌الله‌عليه‌وآله من طريق أهل البيتعليهم‌السلام: «أعظم الناس ذنباً من وقف بعرفة وظنّ أنّ اللّه لم يغفر له»[٢]، والأخبار في ذلك كثيرة.

[آداب الحجّ]

الثاني: في آدابه، وهي عشرة:

[كون النفقة حلالاً والقلب خالياً عن تجارة تشغله سوى اللّه]

الأوّل: أن تكون النفقة حلالاً ويخلو القلب عن تجارة تشغله سوى اللّه تعالى. وفي الخبر بطريق أهل البيتعليهم‌السلام: «إذا كان آخر الزمان خرج الناس إلى الحجّ على أربعة أصناف: سلاطينهم للنزهة، وأغنياؤهم للتجارة، وفقراؤهم للمسألة، وقرّاؤهم للسمعة»[٣]. وفي الخبر إشارة إلى جملة أغراض الدنيا التي يتصوّر أن تبطل الحجّ، وكلّ ذلك مانع لفضيلة الحجّ ومقصود الشارع منه.

---

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٢٤/١؛ عوالي اللآلي: ٣٣/٤

٢. وسائل الشيعة: ٥٤٧/١٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٢٤/١؛ عوالي اللآلي: ٣٣/٤

٣. روي عنهصلى‌الله‌عليه‌وآله أنّه قال: «عندها [أي عند إشراط الساعة] تحجّ أغنياء أمّتي للنزهة وتحجّ أوساطها للتجارة وتحجّ فقراؤهم للرياء والسمعة» (وسائل الشيعة: ٣٤٨/١٥؛ بحار الأنوار: ٣٠٨/٦؛ تفسير القمّيّ: ٣٠٦/٢).

[الامتناع عن تسليم المكوس إلى الصادّين عن السبيل]

الثاني: أن لايساعد الصادّين عن سبيل اللّه والمسجد الحرام بتسليم المكوس[١] إليهم؛ فإنّ في ذلك إعانة على الظلم وتسهيل لأسبابه وجرأة على سائر السالكين إلى اللّه. وليتحيّل في الخلاص، فإن لم يقدر فالرجوع أولى من إعانة الظالمين على البدعة وجعلها سنّة.

[التوسّع في الزاد]

الثالث: التوسّع في الزاد وطيب النفس في البذل والإنفاق بالعدل دون البخل والتبذير؛ فإنّ بذل الزاد في طريق مكّة إنفاق في سبيل اللّه. قال صلى الله عليه وآله: الحجّ المبرور ليس له أجر إلّا الجنّة. فقيل: يا رسول اللّه! ما برّ الحجّ؟ قال: طيب الكلام وإطعام الطعام.[٢]

[ترك الرفث والفسوق والجدال]

الرابع: ترك الرفث والفسوق والجدال كما قال تعالى: ﴿**فَلارَفَثَ وَلافُسُوقَ وَلاجِدالَ فِي الْحَجِّ**﴾[٣]. والرفث كلّ لغو وفحش من الكلام، ويدخل في ذلك محادثة النساء بشأن الجماع المحرّم؛ فإنّها تهيّج داعيته وهي مقدّمة له فتحرم، ومن لطف الشارع إقامة مظنّة الشيء مقام الشيء[٤] حسماً لمادّته. والفسوق الخروج عن طاعة اللّه، والجدال هو المماراة والخصومة الموجبة للضغائن والإحقاد وافتراق كلمة الحقّ، وكلّ ذلك ضدّ مقصود الشارع من الحجّ وشغل عن ذكر اللّه.

[أداء الحجّ ماشياً]

الخامس: أن يحجّ ماشياً مع القدرة ونشاط النفس؛ فإنّ ذلك أفضل وأدخل

---

١. هامش حج: أي الدراهم.
٢. مستدرك الوسائل: ٦٢/٨؛ عوالي اللآلي: ٣٣/٤
٣. البقرة/١٩٧
٤. حج: مقامه.

للنفس في الإذعان لعبوديّة اللّه تعالى. وقال بعض العلماء: الركوب أفضل للنفس في الإذعان؛ لما فيه من مؤونة الإنفاق ولأنّه أبعد من الملال وأقلّ للأذى وأقرب إلى السلامة وأداء الحجّ. وهذا في التحقيق غير مخالف لما قلناه. والحقّ التفصيل، فيقال: من سهل عليه /١٤٠ ب/ المشي فهو أفضل، فإن أضعف أو أدّى إلى سوء الخلق وقصور عن العمل فالركوب أفضل؛ لأنّ المقصود توفّر القوى على ذكر اللّه وعدم المشغلات عنه.

[الركوب على الراحلة دون المحمل]

السادس: أن يركب الراحلة دون المحمل؛ لاشتماله على زيّ المترفين والمتكبّرين ولأنّه أخفّ على البعير، اللّهمّ إلّا لعذر. حجّ رسول اللّهﷺ على راحلته وكان تحته رحل رثّ وقطيفة خلقة قيمته أربعة دراهم، وطاف على الراحلة؛ لينظر الناس على هيئته وشمائله، وقال: خذوا عنّي مناسككم.[١]

[الاحتراز عن أسباب التفاخر]

السابع: أن يخرج رثّ الهيئة أقرب إلى الشعث غير مستكثر من الزينة وأسباب التفاخر، فيخرج بذلك عن حزب المساكين وشعار الصالحين. روي عنهﷺ أنّه قال: «إنّما الحاجّ الشعث التفَث[٢]»[٣] يقول اللّه تعالى لملائكته: «انظروا إلى زوّار بيتي، قد جاؤوني شعثاً غُبراً من كلّ فجّ عميق»[٤]. وقال: ﴿**ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ**﴾[٥] والتفث الشعث والاغبرار وقضاؤه بالحلق وتقليم الأظفار.

[الرفق بالدابّة]

الثامن: أن يرفق بالدابّة ولايحملها ما لاتطيق؛ لأنّ أهل الورع لاينامون على

١. عوالي اللآلي: ٣٤/٤
٢. مص: الغُبر.
٣. مستدرك الوسائل: ٤١/٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٣/٢؛ عوالي اللآلي: ٣٦/٤
٤. نفس المصادر.
٥. الحجّ/٢٩

الدابّة إلّا غَفوَة من قعود، قال‌صلی‌الله‌علیه‌وآله: «لاتتّخذوا ظهور دوابّكم[1] كراسيّ»[2]. ويستحبّ أن ينزل عن دابّته غدوة وعشيّة يروحها بذلك فهو سنّة، وسرّ ذلك مراعاة الرقّة والرحمة والتخلّي عن القسوة والظلم، ولأنّه يخرج بالعسف عن قانون العدل ومراعاة عناية اللّه وشمولها؛ فإنّها كما لحقت الإنسان لحقت سائر الحيوان.

[التقرّب بإراقة الدم]

التاسع: أن يتقرّب بإراقة دمٍ ويجتهد أن يكون سميناً ثمنياً. روي أنّ عمر أهدى نجيبة فطلب منه بثلاثمئة دينار. فسأل رسول اللّه‌صلی‌الله‌علیه‌وآله أن يبيعها ويشتري بثمنها بدناً، فنهاه عن ذلك، وقال: بل أهدها. وذلك لأنّ المقصود ليس تكثير اللحم وإنّما المقصود تزكية النفس وتطهيرها عن رذيلة البخل وتزيينها بجمال[3] التعظيم للّه، ﴿**لَنْ يَنالَ اللّهَ لُحُومُها وَلادِماؤُها وَلكِنْ يَنالُهُ التَّقْوى مِنْكُمْ**﴾[4]. قال‌صلی‌الله‌علیه‌وآله: «ما عمل آدميّ[5] يوم النحر أحبّ إلى اللّه من إهراقه دماً وإنّها لتأتي يوم القيامة بقرونها وأظلافها وإنّ الدم ليقع من اللّه بمكان قبل أن يقع في الأرض، فطيبوا بها نفساً»[6].

[الإنفاق بطيب النفس]

العاشر: أن يكون طيّب النفس بما أنفق من هَدي وغيره وبما أصابه من خسران /١٤١ أ/ ونقيصة مال ـ إن اصابه ذلك ـ فإنّه بذلك يكون ملتفتاً إلى

---

١. مص: الدوابّ.
٢. مستدرك الوسائل: ٢٥٩/٨، ٢٦٠؛ بحار الأنوار: ٢١٠/٦١؛ الجعفريّات: ٨٥؛ دعائم الإسلام: ٣٤٧/١؛ نوادر الراونديّ: ١٤
٣. حج (خ ل): بكمال.
٤. الحجّ/٣٧
٥. مص: ابن آدم.
٦. عوالي اللآلي: ٣٥/٤

اللّه تعالى عن كلّ ما أنفقه متعوّضاً عنه ما عند اللّه، وذلك علامة لقبول حجّه.

[الوظائف القلبيّة عند كلّ عمل من أعمال الحجّ]

الثالث: **الوظائف القلبيّة عند كلّ عمل من أعمـال الحـجّ**. اعلـم أنّ أوّل الحجّ فهم موقع الحجّ في الدين، ثمّ الشـوق إليـه، ثـمّ العـزم عليـه، ثـمّ قطـع العلائق المانعة عنه، ثمّ تهيئة أسباب الوصول إليه من الزاد والراحلة، ثمّ السير، ثمّ الإحرام من الميقات بالتلبية، ثمّ دخول مكّة، ثمّ استتمام الأفعال المشـهورة. وفي كلّ حالة من هذه الحالات تذكرة للمتذكّر وعبـرة للمعتبـر ونيّـة للمريـد الصادق وإشارة للفطن الحاذق إلى أسرار يقف عليها بصفاء قلبه وطهارة باطنه ـ إن ساعده التوفيق ـ

[فهم موقع الحجّ في الدين]

أمّا الفهم: فاعلم أنّه لاوصول إلى اللّه ـ سـبحانه ـ بتنحيـة مـا عـداه عـن القصد من المشتهيات البدنيّة واللذّات الدنيويّة والتجريد في جميـع الحـالات والاقتصار على الضروريّات، ولهذا انفرد الرهبـان فـي الأعصـار السـالفة عـن الخلق في قلل الجبال توحّشاً من الخلق وطلباً للأنـس بـالحقّ وأعرضـوا عـن جميع ما سواه، ولذلك مدَحهم بقوله تعـالى: ﴿**ذلِكَ بِأنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسينَ وَرُهْباناً وَأَنَّهُمْ لايَسْتَكْبِرُونَ**﴾[1]. فلمّا اندرس ذلك وأقبل الخلـق علـى اتّبـاع الشـهوات والإقبال على الدنيا والالتفات عن اللّه بعث اللّه نبيّه محمّداًﷺ لإحياء طريـق الآخرة وتجديد سنّة المرسلين في سلوكها. فسأله أهـل الملـل عـن الرهبانيّـة والسياحة في دينه فقال: «أبدلنا بهما الجهاد والتكبير علـى كـلّ شـرف» يعنـي الحجّ، وسئل عن السائحين فقال: «هم الصـائمون، فجعـل ـ سـبحانه ـ الحـجّ رهبانيّة لهذه الأمّة».

فشرّف البيت العتيق بإضافته إلى نفسه ونصبه مقصداً للعبـادة، وجعـل مـا حوله حرماً لنبيّه تفخيماً لأمره وتعظيماً لشأنه، وجعل عرفـات كالميـدان علـى

---

١. المائدة/٨٢

باب حرمه وأكّد حرمة الموضع بتحريم صيده وشجره، ووضعه على مثال حضرة الملوك تقصده الزوّار من كلّ فجّ عميق شعثاً غبراً متواضعين لربّ البيت مستكينين له خضوعاً لجلاله واستكانةً لعزّته مع الاعتراف بتنزيهه عن أن يحويه مكان؛ ليكون ذلك أبلغ في رقّهم وعبوديّتهم. ولذلك وظّف عليهم فيها الأعمال التي لاتسأنس بها النفوس ولاتهتدي إلى معانيها /١٤١ ب/ العقول كرَمي الجمار بالأحجار والتردد بين الصفا والمَروة على سبيل التكرار. وبمثل هذه الأعمال يظهر كمال الرقّ والعبوديّة، بخلاف سائر العبادات كالزكاة التي هي إرفاق معلوم وللعقل إليه ميل[1]، والصوم الذي هو كسر الشهوة التي هي عدوّ اللّه وتفرّغ للعبادة بالكفّ عن الشواغل، وكالركوع والسجود في الصلاة الذي هو تواضع للّه ـ سبحانه ـ بأفعال على هيئة التواضع وللنفوس أنس بتعظيم اللّه تعالى.

وأمّا أمثال هذه الأعمال فإنّه لااهتداء للعقل إلى أسرارها، فلايكون في الإقدام عليها باعث غير الأمر المجرّد وقصد امتثاله من حيث هو واجب الاتّباع فقط، وفيه عزل للعقل عن تصرّفه وصرف النفس والطبع عن محلّ أنسه المعين على الفعل؛ فإنّ كلّ ما أدركه العقل وعرف وجه الحكمة في فعله مال الطبع إليه ميلاً ما، فيكون ذلك الميل معيناً للأمر وباعثاً على الفعل، فلايكاد يظهر كمال الرقّ والانقياد. ولذلك قالصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ في الحجّ على الخصوص: «لبّيك بحجّة حقّاً تعبّداً ورقّاً»[2] ولم يقل ذلك في الصلاة وغيرها.

وإذا اقتضت حكمة اللّه تعالى ربط نجاة الخلق بكون أعمالهم على خلاف أهوية طباعهم وأن تكون أزمّتها بيد الشارع فيتردّدون في أعمالهم على سنن الانقياد ومقتضى الاستعداد، كان ما لايقتضيه ولايهتدي إلى معانيه أبلغ أنواع التعبّدات في تزكية النفوس وصرفها عن مقتضى الطبع إلى مقتضى الاسترقاق، ولهذا كان مصدر تعجّب النفوس من الأفعال العجيبة هو الذهول عن أسرار التعبّدات.

---

١. حج (خ ل): سبيل.
٢. مستدرك الوسائل: ١٨١/٩؛ بحار الأنوار: ٣٣٨/٩٦

[الشوق]

وأمّا الشوق: فباعثه الفهم أنّ البيت بيت اللّه وأنّه وضِع على مثال حضرة الملوك، فقاصِده قاصد للّه تعالى، ومن قصد حضرة اللّه بالمثال المحسوس فجدير أن يترقّى منه بحسب شوقه إلى الحضرة العلويّة والكعبة الحقيقيّة التي هي في السماء[١]، وقد بني هذا البيت على قصدها، فيشاهد وجه ربّه الأعلى بحكم وعده الكريم[٢].

[العزم]

وأمّا العزم: فليستحضر في ذهنه أنّه بعزمه مفارق للأهل والولد، هاجرٌ للشهوات واللذّات، مهاجر إلى ربّه، متوجّه إلى زيارة بيته، وليعظم قدر البيت وقدر ربّ البيت وليخلّص عزمه للّه ويبعده[٣] عن شوائب الرياء والسمعة؛ فإنّ ذلك شرك خفيّ. وليتحقّق أنّه لايقبل من عمله وقصده إلّا الإخلاص وأنّ /١٤٢ أ/ مِن أقبح المقابح[٤] أن يقصد بيت الملك وحرمه مع اطّلاع ذلك الملك على خائنة الأعين وما تخفي الصدور[٥] ويكون قصده غيره؛ فإنّ ذلك استبدال للذي هو أدنى بالذي هو خير[٦].

[قطع العلائق]

وأمّا قطع العلائق: فحذف جميع الخواطر عن قلبه غير قصد عبادة اللّه والتوبة الخالصة له عن الظلم وأنواع المعاصي. وكلّ مظلمة علاقة وكلّ علاقة

---

١. هامش تش: يريد بذلك العلو والارتفاع لاالسماء الجسميّ.
٢. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**وَما لأحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزى * إلّا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأعْلى**﴾ [الليل/٢٠ـ١٩].
٣. حج: ببعده.
٤. حج: القبائح.
٥. مقتبس من: غافر/١٩
٦. مقتبس من: البقرة/٦١

خصم حاضر متعلّق به، ينادي عليه ويقول: أتقصد بيت ملك الملوك؟ وهو مطّلع على تضييع أمره لك في منزلك هذا وتستهين به ولاتلتفت إلى نواهيه وزواجره ولاتستحيي أن تقدم عليه قدوم العبد العاصي. فيغلق عنك أبواب رحمته ويلقيك في مهاوي نقمته. فإن كنت راغباً في قبول زيارتك فأبرز إليه من جميع معاصيك واقطع علاقة قلبك عن الالتفات إلى ما ورائك؛ لتتوجّه إليه بوجه قلبك كما أنت متوجّه إلى بيته بوجه ظاهرك، ولتذكر عند قطع العلائق لسفر الحجّ قطع العلائق بسفر الآخرة؛ فإنّ كلّ هذه أمثلة قريبة يترقّى منها إلى أسرارها.

[الزاد]

وأمّا الزاد: فيطلبه من موضع حلال، فإذا أحسّ من نفسه بالحرص على استكثاره وطيبه وطلب ما يبقى منه على طول السفر ولايتغيّر قبل بلوغ المقصد فليذكر أنّ سفر الآخرة أطول من هذا السفر وأنّ زاده التقوى؛ فإنّ ما عداها لايصلح زاداً ولايبقى معه إلّا ريثما هو في المنزل. وليحذر أن يفسد أعماله التي هي زاده إلى الآخرة بشوائب الرياء وكدورات التقصير فيدخل في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بالأخْسَرينَ أعْمالاً * الّذينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياة الدُّنْيا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يَحْسِنُونَ صُنْعاً**﴾[1].

وكذلك فليلاحظ عند ركوب دابّته تسخير الحيوان له وحمله عنه الأذى، ويتذكّر مِنَنَه تعالى لشمول عنايته ورأفته حيث يقول: ﴿وَتَحْمِلُ أثْقالَكُمْ إلى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بالِغيهِ إلّا بِشِقِّ الأنْفُسِ إنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَحيمٌ﴾[2]. فيشكره ـ سبحانه ـ على جزيل هذه النعمة وعظيم هذه المنّة ويستحضر بقلبه من حركته إلى منازل الآخرة التي لاشكّ فيه، ولعلّه أقرب من ركوبه الحاضر فيحتاط في أمره، وليعلم أنّ هذه أمثلة محسوسة يترقّى منها إلى مراكب النجاة من المشقّة الكبرى وهي عذاب اللّه ـ سبحانه ـ

---

١. الكهف/١٠٤ـ١٠٣

٢. النحل/٧

[ثوب الإحرام وشراؤه ولبسه]

وأمّا ثوب الإحرام وشراؤه ولبسه: فليتذكّر معه الكفن ودرجه فيه ولعلّه أقرب /١٤٢ ب/ إليه، وليتذكّر[١] التسَربُل بأنوار اللّه التي لامخلص من عذابه إلّا بها، فيجتهد في تحصيلها بقدر إمكانه.

[الخروج من البلد]

وأمّا الخروج من البلد: فليستحضر عنده أنّه يفارق الأهل والولد متوجّهاً إلى اللّه ـ سبحانه ـ في سفر غير أسفار الدنيا. ويستحضر أيضاً غايته من ذلك السفر وأنّه متوجّه إلى ملك الملوك وجبّار الجبابرة في جملة الزائرين الذين نودوا فأجابوا وشوقوا فاشتاقوا وقطعوا العلائق وفارقوا الخلائق وأقبلوا على بيت اللّه طلباً لرضا اللّه وطمعاً في النظر إلى وجهه الكريم. وليحضر أيضاً في قلبه رجاء الوصول إلى الملك والقبول له من سعة فضله وليعتقد إن مات دون الوصول إلى البيت لقي اللّه وافداً عليه؛ لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجراً إِلَى اللّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّهِ**﴾[٢]. ثمّ يتذكّر في أثناء طريقه من مشاهدة عقبات الطريق عقبات طريق الآخرة ومن السباع والحيّات حشرات القبر ومن وحشة البراري وحشة القبر وانفراده عن الأنس؛ فإنّ هذه كلّها أمور جاذبة إلى اللّه ومذكِّرة له أمر معاده.

[الإحرام والتلبية من الميقات]

فأمّا الإحرام والتلبية من الميقات: فليستحضر أنّه إجابة نداء اللّه تعالى، وليكن في قبول إجابته بين خوف ورجاء مفوّضاً أمره إلى اللّه متوكّلاً على فضله. قال سفيان بن عُيَينَة: حجَّ زين العابدين عليه السلام، فلمّا أحرم واستوت به راحلته اصفرّ لونه ووقعت عليه الرعدة ولم يستطع أن يلبّي. فقيل: ألاتلبّي؟ فقال: أخشى أن يقول لي: لالبّيك ولاسعديك. فلمّا لبّى غشِي عليه وسقط عن

---

١. حج: + منها.
٢. النساء/١٠٠

راحلته، فلم يزل يعتريه ذلك حتّى قضي حجّه.[1]

فانظر ـ رحمك اللّه ـ إلى هذه النفس الطاهرة حيث يبلغ بها الاستعداد لإفاضة أنوار اللّه لم تزل الغواشي الإلهيّة والنفحات الربّانيّة تغشاها، فتغيب عن كلّ شيء سوى جلال اللّه وعظمته.

وليتذكّر عند إجابته نداء اللّه ـ سبحانه ـ إجابة ندائه بالنفخ في الصور وحشر الخلق من القبور وازدحامهم في عرصات القيامة مجيبين لندائه منقسمين إلى مقرّبين وممقوتين، ومقبولين ومردودين في أوائل الأمر بين الخوف والرجاء تردّد الحاجّ في الميقات حيث لايدرون أتيسّر لهم إتمام الحجّ وقبوله أم لا.

[دخول مكّة]

أمّا دخول مكّة: فليستحضر عنده أنّه قد انتهى إلى حرم اللّه الآمن وليَرجُ عنده أن يأمن بدخوله من عقاب /١٤٣ أ/ اللّه وليَخشَ أن لايكون من أهل القرب. وليكن رجاؤه أغلب؛ فإنّ الكرم عميم وشرف البيت عظيم وحقّ الزائر مرعيّ وزمام اللذائذ[2] المستجير غير مضيَّع خصوصاً عند أكرم الأكرمين. ويستحضر أنّ هذا الحرم مثال للحرم الحقيقيّ؛ ليترقّى من الشوق إلى دخول هذا الحرم والأمن بدخوله من العقاب إلى دخول ذلك الحرم والمقام الأمين.

وإذا وقع بصره على البيت فليستحضر عظمته في قلبه وليترقّى بفكره إلى مشاهدة حضرة ربّ البيت في جوار الملائكة المقرّبين وليتشوّق أن يرزقه النظر إلى وجهه الكريم كما رزقه الوصول إلى بيته العظيم، وليكثر من الذكر والثناء والشكر على تبليغ اللّه إيّاه هذه المرتبة. وبالجملة فلايغفل عن تذكّر أحوال الآخرة في كلّ ما يراه؛ فإنّ كلّ أحوال الحجّ ومنازله دليل يترقّى منه إلى مشاهدة أحوال الآخرة.

---

١. عوالي اللآلي: ٣٥/٤

٢. حج: الأمل.

[الطواف بالبيت]

وأمّا الطواف بالبيت: فليستحضر عنده في قلبه التعظيم والخوف والخشية والمحبّة وليعلم أنّه بذلك متشبّه بالملائكة المقرّبين الحافّين حول العرش الطائفين حوله. ولاتظنّن أنّ المقصود طواف جسمك بالبيت، بل طواف قلبك بذكر ربّ البيت حتّى لايبتدئ بالذكر إلّا منه ولايختم إلّا به، كما يبتدئ بالبيت ويختم به.

واعلم أنّ الطواف المطلوب هو طواف القلب بحضرة الربوبيّة، وأنّ البيت مثال ظاهر في عالم الشهادة لتلك الحضرة التي هي عالم الغيب، كما أنّ الإنسان الظاهر مثال ظاهر في عالم الشهادة للإنسان الباطن الذي لايشاهد بالبصر وهو عالم الغيب، وأنّ عالم المُلك والشهادة مرقاة ومدرج إلى عالم الغيب والملكوت لمن فتح له باب[1] الرحمة وأخذت العناية الإلهيّة بيده لسلوك الصراط المستقيم. وإلى هذه الموازنة وقعت الإشارة الإلهيّة بأنّ البيت المعمور في السماء بإزاء الكعبة وأنّ طواف الملائكة كطواف الإنس بهذا البيت. ولمّا قصرت مرتبة أكثر الخلق عن مثل ذلك الطواف أُمِروا بالتشبيه بهم بحسب الإمكان ووعِدوا أنّ «من تشبّه بقوم فهو منهم»[2]، ثمّ كثيراً ما يزداد ذلك التشبّه إلى أن يصير في قوّة المشبّه به. والذي يبلغ تلك المرتبة فهو الذي يقال: إنّ الكعبة تزوره وتطوف به، كما رواه بعض المكاشفين لبعض أولياء اللّه.

[الاستلام]

وأمّا الاستلام: فليستحضر عنده أنّه مبايع للّه على طاعته مصمّم عزيمته على الوفاء ببيعته، ﴿فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّما يَنْكُثُ عَلى نَفْسِهِ وَمَنْ أوْفى بِما عاهَدَ عَلَيْهُ اللّهَ فَسَيُؤْتيهِ أجْراً عَظيماً﴾[3]. ولذلك قال رسول اللّهﷺ: «الحجر الأسود

١. حج (خ ل): أبواب.
٢. مرويّ عن النبيّﷺ في عوالي اللآلي: ١٦٥/١
٣. الفتح/١٠

يمين اللّه في الأرض يصافح بها خلقه كما يصافح الرجل أخاه»[١]. ولمّا قبّله عمر قال: إنّي لأعلم أنّك حجر لاتضرّ ولاتنفع، ولولا أنّي رأيت رسول اللّه صلى الله عليه وآله /١٤٣ ب/ يقبّلك لما قبّلتك، فقال عليّ عليه السلام: يا عمر! مَه، بل يضرّ وينفع؛ فإنّ اللّه ـ سبحانه ـ لمّا أخذ الميثاق على بني آدم حيث يقول: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ﴾[٢] ألقمه هذا[٣] الحجر؛ ليكون شاهداً عليهم بأداء أماناتهم، وذلك معنى قول الإنسان عند استلامه: «أمانتي أدّيتها وميثاقي تعاهدته؛ لتشهد لي عند ربّك بالموافاة يوم القيامة».[٤]

[التعلّق بأستار الكعبة والالتصاق بالملتزم]

وأمّا التعلّق بأستار الكعبة والالتصاق بالملتزم: فليستحضر فيه طلب القرب حبّاً للّه وشوقاً إلى لقائه وتبرّكاً بالمماسّة ورجاءً للتحصين من النار في كلّ جزء من البيت. ولتكن النيّة في التعلّق بالستر الإلحاح في طلب الرحمة وتوجيه الذهن إلى الواحد الحقّ وسؤال الأمان من عذابه كالمذنب المتعلّق بأذيال من عصاه، المتضرّع إليه في عفوه عنه، المعترف له بأنّه لاملجأ[٥] منه إلّا إليه ولامفزع إلّا عفوه وكرمه وأنّه لايفارق ذيله إلّا بالعفو وبذل الطاعة في المستقبل.

[السعي بين الصفا والمروة]

وأمّا السعي بين الصفا والمروة في فِناء البيت: فمثال لتردّد العبد بفِناء[٦]

---

١. بحار الأنوار: ٧/٢٧، ١٥/٦٥؛ عوالي اللآلي: ٥١/١

٢. الأعراف/١٧٢

٣. مر: ـ هذا.

٤. مستدرك الوسائل: ٣٨١/٩؛ بحار الأنوار: ٦٨٨/٣٠، ٢٢٩/٤٠، ٢١٦/٩٦، ٢٢٧؛ الأمالي للطوسيّ: ٤٧٦؛ تفسير العيّاشيّ: ٣٨/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٩٩/١٢؛ عوالي اللآلي: ١٠/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٦٣/٢

٥. حج: + له.

٦. فِناء الدار: أي سعة أمام الدار (كتاب العين).

دار الملك جائياً وذاهباً مرّةً بعد أخرى إظهاراً للخلوص في الخدمة ورجاءً لملاحظته بعين الرحمة، كالذي دخل على الملك وخرج وهو لايدري ما الذي يقضي الملك في حقّه من قبول أو ردّ، فيكون تردّده رجاء أن يرحمه في الثانية إن لم يكن رحمه في الأولى. وليتذكّر عند تردّده بين الصفا والمَروة تردّده بين كفّتي الميزان في عرصة القيامة، وليمثّل الصفا بكفّة الحسنات والمروة بكفّة السيئات، وليتذكّر تردّده بين الكفّتين ملاحظاً للرجحان والنقصان متردّداً بين العذاب والغفران.

[الوقوف بعرفة]

وأمّا الوقوف بعرفة: فليتذكّر بما يرى من ازدحام الناس وارتفاع الأصوات واختلاف اللغات واتّباع الفرق أئمّتَهم في التردّدات على المشاعر اقتفاءً لهم وسيراً بسيرتهم عرصات يوم[١] القيامة واجتماع الأمم مع الأنبياء والأئمّة واقتفاء كلّ أمّة أثرَ نبيّها وإمامها وطمعهم في شفاعتهم وتحيّرهم في ذلك الصعيد الواحد بين الردّ والقبول. وإذا تذكّر ذلك فيلزم قلبه الضراعة والابتهال إلى اللّه تعالى أن يحشره في زمرة الفائزين المرحومين.

وليكن رجاؤه أغلب؛ فإنّ الموقف شريف والرحمة إنّما تحصل من ١٤٤/ أ/ حضرة الجلال إلى كافّة الخلق بواسطة النفوس الكاملة من أوتاد الأرض، ولايخلو الموقف عن طائفة منهم ومن المرحومين ومن الأبدال والأوتاد وطوائف من الصالحين وأرباب القلوب. فإذا اجتمعت هممهم وتجرّدت للضراعة نفوسهم وارتفعت إلى اللّه أيديهم وامتدّت إليه أعناقهم يرمقون بأبصارهم جهة الرحمة طالبين لها، فلايظنّنّ أنّه يخيّب سعيهم من رحمة تعمّهم[٢].

ويلوح لك أنّ اجتماع الأمم بعرفات والاستظهار بمجاورة الأبدال والأوتاد المجتمعين من أقطار الأرض والبلاد هو السرّ الأعظم من الحجّ ومقاصده،

---

١. حج: ـ يوم.
٢. مر (خ ل)، حج: تغمرهم.

فلاطريق إلى استنزال الرحمة من اللّه واستدرارها أعظم من اجتماع الهمم وتعاون القلوب في وقت واحد على صعيد واحد.

[رمي الجمار]

وأمّا رمي الجمار: فليقصد به الانقياد لأمر اللّه وإظهار الرقّ والعبوديّة، ثمّ ليقصد به التشبّه بإبراهيم عليه السلام حيث عرض له إبليس في ذلك الموضع ليدخل على حجّه شبهة أو يفتنه بمعصية، فأمره[1] اللّه تعالى أن يرميه بالحجارة طرداً له وقطعاً لأمله. فإن خطر له أنّ الشيطان عرض لإبراهيم ولم يعرض له فليعلم أنّ هذا الخاطر من الشيطان وهو الذي ألقاه على قلبه؛ ليخيّل له أنّه لافائدة في الرمي وأنّه يشبه اللعب وليطرده عن نفسه بالجدّ والتشمير في الرمي فيه برغم أنف الشيطان؛ فإنّه وإن كان في الظاهر رمياً للعقبة بالحصى فهو في الحقيقة رمي لوجه إبليس وقصم لظهره؛ إذ لايحصل إرغام أنفه إلّا بامتثال أمر اللّه تعالى تعظيماً لمجرّد الأمر.

[ذبح الهَدي]

وأمّا ذبح الهَدي: فليعلم أنّه يقرّب إلى اللّه تعالى بحكم الامتثال، فليكمّل الهَدي وأجزاءه وليَرجُ أن يعتق اللّه بكلّ جزء منه جزءً من النار، هكذا ورد في الوعد. وكلّما كان الهدي أكبر وأوفر كان الفداء به من النار أتمّ وأعمّ. وهو يشبه التقرّب إلى الملِك بالذبح له وإتمام الضيافة والقريّ، والغاية منه تذكّر المعبود الأوّل ـ سبحانه ـ عند النيّة في الذبح واعتقاد أنّه متقرّب به وبأجزائه إلى اللّه. فهذه هي الإشارة إلى أسرار الحجّ وأعماله الباطنة على الاختصار.

[دعوة إبراهيم عليه السلام الناسَ بالحجّ]

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النّاسِ بِالْحَجِّ يَأتُوكَ رِجالاً وَعَلى كُلِّ ضامِرٍ

---

١. حج: فأمر.

يَأتينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَميق﴾[١]، /١٤٤ ب/ ففي الآثار أنّ إبراهيمعليه‌السلام لمّا فرغ من بناء البيت جاء[٢] جبرئيلعليه‌السلام فأمره أن يؤذّن في الناس بالحجّ. فقال إبراهيم: يا ربّ! وما عسى أن يبلغ صوتي؟ قال اللّه تعالى: أذِّن وعليَّ البلاغ. فَعَلا إبراهيم المقام حتّى صار كأطول ما يكون من الجبال وأقبل بوجهه يميناً وشمالاً وشرقاً وغرباً ونادى: يا أيّها الناس! كِتِب عليكم الحجّ إلى البيت العتيق، فأجيبوا ربّكم. فأجابه من كان في أصلاب الرجال وأرحام النساء: لبّيك[٣].

وفي الأثر إشارات لطيفة؛ فإنّه يحتمل أن يراد بقول إبراهيمعليه‌السلام: «وما [عسى أن] يبلغ صوتي» الإشارة إلى حكم الوهم الإنسانيّ باستبعاد عموم هذه الدعوة وانقياد الخلق لها وقصور الطبع عن ذلك، وبقول الحقّ ـ سبحانه ـ: «وعليَّ البلاغ» الإشارة إلى تأييد اللّه ـ سبحانه ـ له بالوحي وبما أوحى إليه من العلم ببسط دعوته وإبلاغها إلى من علم بلوغها إليه. وبعلو إبراهيم المقام حتّى صار كأطول ما يكون من الجبال واستقباله بوجهه يميناً وشمالاً وشرقاً وغرباً ودعوته إشارةٌ إلى اجتهاده في التبليغ للدعوة وجذب الخلق إلى هذه العبادة بحسب إمكانه واستعانته في ذلك بأولياء اللّه التابعين له.

وأمّا إجابة من كان في أصلاب الرجال وأرحام النساء له فإشارة إلى ما كتبه اللّه ـ سبحانه ـ بقلم قضائه في اللوح المحفوظ من طاعة الخلق وإجابتهم لهذه الدعوة على لسان إبراهيمعليه‌السلام ومَن بعده من الأنبياء وهم السمّاع الذين اختارهم اللّه ـ سبحانه ـ من خلقه حتّى أجابوا دعوته إلى بيته بحجّهم إليه بعد ما أهّلهم لذلك قرناً بعد قرن وأمّة بعد أخرى.[٤]

هذا آخر ما قاله هذا الفاضل في بيان الحج وأسراره، ذكرناه بلفظه.

---

١. الحجّ/٢٧

٢. حج: جاءه.

٣. حج: + اللّهمّ لبّيك.

٤. شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحرانيّ: ٢٢٣/١

[سبب تطويل الكلام في الحجّ]

وإنّما طوّلنا الكلام في الحجّ دون غيره من العبادات لأنّه قد تقرّر في ما حرّره أصحاب هذه الطريقة من أهل الإشارات أنّ سائر العبادات في الحقيقة حجّ؛ لما عرفت أنّ المقصود منه ومنها شيء واحد وهو حجّ النفس إلى العقل ومشاهدتها له؛ فإنّ سائر العبادات فكلّها في الحقيقة حجّ. فإذا تطّلع سرّك إلى معرفة أسرار الحجّ وعرفت مقاصده وفهمت معانيه فقد اطّلعت على أسرار /١٤٥أ/ سائر العبادات.

[الجهاد]

وأمّا الجهاد: فقد اندرج ذكره في ما تلوناه عليك من أسرار العبادات الأربعة؛ فإنّ الجهاد مقصود منها؛ لأنّه عبارة عن جهاد النفس الناطقة مع النفس الحيوانيّة بحيث تكون غالبة عليها قاهرة لها، فإذا جاهدَت معها حتّى غلبَت عساكرُها عساكرَ الحيوانيّة وفرّقَت جنودها وصارت تحت أسرها مقتولة أو تحت القيود والأغلال والحبوس فقد تمّ الأمر وحصل صلاح البلد وقامت الأرض بالعدل وعلت كلمة الإسلام على كلمة الكفر.

وجميع العبادات إنّما شرِّعت لهذا السرّ، فكلّها مجاهدات ورياضات، فلاحاجة بعد الاطّلاع على أسرارها إلى التطويل بذكر الجهاد؛ فإنّ أسراره وكيفيّاته وشرائطه ومقدّماته تُعلم ممّا تقدّم لمن أنعم[1] النظر بالفكر الصائب والقلب الحاضر. وأمّا أسرار باقي الشرعيّات فأكثر مصالحها تعود إلى مصالح

---

١. مر: أمعن.

انتظام الاجتماع وضرورات[١] المعاش، فلانطوّل بذكرها؛ فإنّ من عرف مـا أشـرنا إليه في هذه الأسرار حريّ أن يقف على أسرارها بغير كثير تكلّف، واللّه الموفّـق والهادي.

* * *

١. حج: ضروريّات.

[وجوب عصمة النبيّ]

قوله: ولابدّ من عصمته؛ لتتوفّر[1] الدواعي إلى الإقبال عليه والثقة بإخباراته؛ ليتمّ لهم اللطف باتّباعه وتكون مصاحبة من أوّل العمر إلى آخره؛ ليحصل تمام الإقبال وتوفّر الدواعي وعدم التنفير. ولهذا وجب كونه أفضل من كلّ أحد[2] من أهل زمانه وكونه متّصفاً بجميع أوصاف المحامد كالذكاء والفطنة وقوّة الرأي والشجاعة والكرم وحسن الخلق ومنّزهاً عن كلّ ما يوجب التنفير من الأمور الخارجيّة كالدناءة في الآباء والعهر في الأمّهات، أو الداخلة كالصنائع الرذيلة والأخلاق المنفّرة كالحسد والبخل والمجانة وتغيير الخلقة والجذام والبرص والصمَم؛ لما في ذلك من زيادة اللطفيّة الموجبة للإقبال عليهم الذي هو المقصود و[3] الأهمّ.

[إثبات وجوب العصمة بالنظر إلى العناية الأزليّة]

قال: لمّا كان المقصود إتمام ما هو، ساق البحث إليه في الأفعال الحاصلة بسبب العناية الأزليّة الموجبة لإتمام أحوال المادّة المستلزم لإظهار ما فيها من القوّة إلى الفعل على الوجوه اللائقة بحسب استعدادات[4] منها، الموجب ذلك

---

١. مر: لتوفّر.

٢. مو: واحد.

٣. مو، حج: ـ و.

٤. حج: الاستعدادات.

انسياق المسبّبات إلى كمالاتها الواجبة لها بحسبها، الذي من جملتها بعث الأنبياء ـ كما قرّر في ما سلف ـ وجب أن يكونواعليهم السلام في غاية /١٤٥ ب/ الكمال الموجب لتماميّة الأسباب. ولمّا كان مجمع الكمالات هي[١] العصمة التي معناها في اللغة المنع، وفي الاصطلاح على ما اختارته العدليّة اللطف المانع للمكلّف عن ترك الواجبات وفعل المحرّمات، يفعله اللّه تعالى به غير بالغ لسلب القدرة وإلّا لم يكن مكلّفاً ولم يستحقّ مدحاً ولاثواباً ـ على ما تقرّر في قواعدهم ـ بل ذلك اللطف موجب لسلب الداعية[٢] المستلزمة لأحدهما.

أقول: هنا بحثان:

[العصمة مجمع الكمالات]

الأوّل: أنّ العصمة مجمع الكمالات وذلك لانطواء جميع الكمالات فيها باعتبار عموم دائرتها المستلزمة لإحاطتها بجميع الصفات والأفعال؛ لأنّها العدالة المطلقة المستلزمة لحفظ النسبة بين جميع الموجودات المشار إليها في قولهعليه السلام: «بالعدل قامت السماوات والأرض»[٣]، وفي حديث آخر: «بالعدول قامت السماوات والأرض»[٤] وكلاهما بمعنى واحد.

---

١. مر: ـ هي.
٢. هامش حج: لانسلّم أنّه سلب الداعي بحيث لايكون فيه أصلاً، بل إنّه لذاته طينة إذا عرض داعي النفس قهره سلّط عقله عليه حتّى صارت نفسه مطمئنّة وأسلم شيطانه على يده ـ كما ورد في الخبر [علم اليقين: ٢٨٢/١]ـ «نوريقدس سره».
٣. عوالي اللآلي: ١٠٢/٤
٤. نفس المصدر: ١٠٣/٤

[العصمة تستلزم سلب الداعي وحده]

الثاني: أنّ العصمة إنّما تستلزم سلب الداعي وحده لاسلب القدرة معه، وهو إنّما يتمّ على مذهب من يقول: إنّ القدرة لاتدخل في مفهومها الإرادة، بل هي الصفة التي بها يقع التأثير عند انضمام الإرادة إليها.

وأمّا من يقول: إنّ القدرة هي مجموع ما يتوقّف عليه التأثير وإنّ الإرادة داخلة في مفهومها، فلايتمّ؛ لأنّ سلب الإرادة مستلزم لرفع القدرة؛ لرفع المركّب برفع بعض أجزائه.

[مقتضيات العصمة]

قال: فهي عندهم كيفيّة تقتضي له أربعة أمور:

الأوّل: صدق الأقوال.

الثاني: حسن الأفعال.

الثالث: حفظ الحقوق عن التعطيل.

الرابع: حفظ نظام المعاش والمعاد عن التقريرات على الباطل الموجب لاختلالهما بحسب الأمور العقليّة والشرعيّة.

[النزاع في اشتراط العصمة في النبيّ]

وقد وقع النزاع بين الإسلاميّين في اشتراطها في النبيّ.

والأكثرون على عدم اشتراطها إلّا بعد البعثة.

ومذهب أهل التحقيق ثبوتها قبل البعثة وبعدها في جميع ما ذكرناه كبيراً وصغيراً عمداً وسهواً، ولهم دلائل أشار المصنّف إليها.

[مذهب المصنّف في عصمة النبيّ]

وحاصلها أنّ بسبب العصمة يحصل توفّر الدواعي من المكلّفين على الإقبال والتوجّه إليهم الذي هو المقصود بالذات من بعثهم؛ إذ بسببها يرتسم في قلب كلّ عارف باتّصافهم بها اشتمالهم على غاية الكمال ونهاية الجلال الموجب لتعظيمهم واعتقاد نورانيّتهم الجاذبة للنفوس إليهم؛ لما تقرّر في الحكمة من أنّ طباع /١٤٦ أ/ النفوس[١] منجذبة إلى الأنوار مُحبّة لها وعاشقه إيّاها. فكلّما كانت النورانيّة أتمّ وأكمل كان الانجذاب أقوى وأمتن ويكون اللطف الحاصل ببعثهم أنفع وأجدى، فيكون ثبوت العصمة مستلزماً للطفيّة التي هي المقصود بالذات من البعثة.

ولهذا وجب[٢] أن تكون مصاحبة لهم في جميع الأوقات قبل البعثة وبعدها؛ لأنّ متعلّقها إنّما هو النبوّة التي هي الاستعداد التامّ لقبول الفيض والالتحاق بالمجرّدات والإقبال على المعبود بجميع الإرادات والعزائم الموجب لهم غاية القرب المستلزم لشرفهم وزيادة بصيرتهم وحصول كمالهم واتّصافهم بصفات الحقّ تعالى المستلزم لوجوب خلافتهم عنه وكونهم سفراء له في إيصال خلقه إليه على الطريق المرضيّة والصفات المحمودة وإعطاء كلّ شخص أسبابه الموصلة له إلى ما قرّر له في العالم العقليّ. فلو كانوا غير معصومين لم تتحقّق هذه الصفات فيهم، فلم يكونوا مظهراً للكمالات ولاأهلاً للخلافة، فلم تحصل الفائدة المطلوبة من بعثتهم.[٣]

---

١. حج: البشر.

٢. حج: واجب.

٣. هامش حج: كما أنّ من انقاد إلى الشريعة وتمّ سلوكه في الطريقة وبلغ الغاية في التخلية ←

[النزاع في متعلَّق العصمة]

أقول: في هذا الكلام إشارة إلى خلاف وقع بينهم في متعلَّق العصمة ما هو.

فقال الجمهور: إنّ متعلّقها الأداء والتبليغ؛ لأنّه المقصود منها، فلاتجب العصمة إلّا لأجله.

وقال أهل التحقيق: إنّ متعلّقها مجرّد استعداده[1] لقبول الفيض من الحقّ ـ سبحانه ـ عليه الذي من جملته الأداء والتبليغ؛ لأنّ الاستعداد شرط في حصول التبليغ والأداء وهو مرتبة الولاية المطلقة السابقة على مرتبة النبوّة التي معناها الأداء والتبليغ، فتكون العصمة سابقة على وقت الأداء؛ ضرورةَ تقدّم الاستعداد على ذلك، ومرتبة الولاية هي مرتبة القرب من الحقّ تعالى الموجبة للفيض والاستفادة منه ومن مقرّبي حضرته على مراتب الاستعداد. فيجب أن يكونوا حينئذٍ متخلّقين بأخلاقه موافقين له في جميع الأفعال، فلايحبّون إلّا ما يحبّ

والتصفية وفاز بالتخلّق بأخلاق اللّه وأفاض اللّه عليه المعارف والحقائق امتنع عادةً منه صدور القبائح وترك المحاسن العقليّة الشرعيّة؛ لطمأنينة نفسه وسكون بدنه وغلبة عقله. ولايصير مجبوراً في ذلك، بل إذا برئ من ذلك وصار من أهل المشاهدة والاستغراق في جمال اللّه وجلاله بحيث يمتنع منه صدور الغفلة بشرط بقاء هذه الحالة لايقول أحد: إنّه صار مجبوراً في ترك المعصية. ولايكون ذلك كمالاً له، بل كلّما بعد إمكان وقوع المعصية عنه صار عند العقلاء أكمل وأفضل وأشدّ قواماً، فكذلك عصمة المعصومين ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ لمّا كان من لوازم ماهيّاتهم وتمام استعدادهم وكمال قابليّاتهم وحسن اختيارهم وشدّة نوريّة ذواتهم، فكان ترك القبائح كمال ذاتيّ لهم وعرضيّ لغيرهم. وهم لايريدون بذلك إلّا جلاله وكرامته ورفعة عزّه، فلامجال لتوهّم أنّ ذلك لمّا صار خلقاً خلقيّاً لهم فليس كمالاً وجلالاً، فتأمّل فيه تفهم. «نوري قدّس سرّه».

١. حج (خ ل): استحقاقه.

ولايكرهون إلّا ما يكره، وذلك هو عين العصمة والعدالة المطلقة، فاعلم ذلك.

[عدم جواز بعثة غير المعصوم]

قال: بل ولايصحّ باعتبار العناية الأزليّة بعثة من لم يكن كذلك؛ لبُعده عن الاتّصاف بصفات الحقّ والاتّصال بحضرة القدس، فكيف يكون نائباً وسفيراً وخليفةً وموصلاً إليه لما بين الحالتين من البون البعيد؟ فإنّ الخليفة لابدّ وأن يكون موصوفاً بصفات المستخلف حتّى يتحقّق له اسم الخلافة عنه لغةً وعرفاً.

[تنزّه الأنبياء عن متشابهات يوهم عدم عصمتهم]

فإن قلت: قد جاء في الصحف المنزَلة الوصف لهم من /١٤٦ ب/ الحقّ تعالى بما ينافي ما ذكرتموه[١]، فلايكونون بهذه الصفات؛ **قلت**: كلّا! إنّ تلك

---

١. لمّا جمع المأمون لعليّ بن موسى الرضاعليه السلام أهل المقالات من أهل الإسلام والديانات من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين وسائر أهل المقالات، فلم يقم أحد إلّا وقد ألزمه حجّته كأنّه ألقم حجراً، قام إليه عليّ بن محمّد بن الجهم، فقال له: يا ابن رسول اللّه! أتقول بعصمة الأنبياء؟

قال: نعم!

قال: فما تعمل في قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى**﴾، وفي قوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**وَذَا النُّون إذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ**﴾، وفي قوله ـ عزّ وجلّ ـ في يوسفعليه السلام: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِها**﴾، وفي قوله ـ عزّ وجلّ ـ في داوودعليه السلام: ﴿**ظَنَّ داوُودُ أنَّ ما فَتَنّاهُ**﴾، وقوله تعالى في نبيّه محمّدصلى الله عليه وآله: ﴿**وَتُخْفي في نَفْسِكَ مَا اللّهُ مُبْدِيهِ**﴾؟

فقال الرضاعليه السلام: ويحك يا علي! اتّق اللّه ولاتنسب إلى أنبياء اللّه الفواحش ولاتتأوّل كتاب اللّه برأيك؛ فإنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ قد قال: ﴿**وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلّا اللّهُ وَالرّاسِخُونَ**﴾.

وأمّا قوله ـ عزّ وجلّ ـ في آدم: ﴿**وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى**﴾ فإنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ خلق آدم ←

حجّة في أرضه وخليفة في بلاده، لم يخلقه للجنّة وكانت المعصية من آدم في الجنّة لا في الأرض، وعصمته يجب أن تكون في الأرض؛ ليتمّ مقادير أمر اللّه. فلما أهبط إلى الأرض وجعل حجّة وخليفة عصم بقوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**إنَّ اللّهَ اصْطَفى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إبْراهِيمَ وَآلَ عِمْرانَ عَلَي الْعالَمِينَ**﴾.

وأمّا قوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**وَذَا النُّونِ إذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ**﴾ إنّما ظنّ بمعنى استيقن أنّ اللّه لن يضيق عليه رزقه. ألاتسمع قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**وَأمّا إذا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ**﴾ أي ضيق عليه رزقه. ولو ظنّ أنّ اللّه لايقدر عليه لكان قد كفر.

وأمّا قوله ـ عزّ وجلّ ـ في يوسف: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بها**﴾ فإنّها همّت بالمعصية وهمّ يوسف بقتلها ـ إن أجبرته ـ لعظم ما تداخله، فصرف اللّه عنه قتلها والفاحشة، وهو قوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**كَذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشاءَ**﴾ يعني القتل والزناء.

وأمّا داوود عليه السلام فما يقول من قبلكم فيه؟

فقال عليّ بن محمّد بن الجهم: يقولون: إنّ داوود عليه السلام كان في محرابه يصلّي، فتصوّر له إبليس على صورة طير أحسن ما يكون من الطيور، فقطع داوود صلاته وقام ليأخذ الطير، فخرج الطير إلى الدار، فخرج الطير إلى السطح، فصعد في طلبه، فسقط الطير في دار أوريا بن حنّان، فاطّلع داوود في أثر الطير، فإذا بامرأة أوريا تغتسل. فلمّا نظر إليها هواها وكان قد أخرج أوريا في بعض غزواته، فكتب إلى صاحبه أن قدّم أوريا أمام التابوت، فقدّم فظفر أوريا بالمشركين. فصعب ذلك على داوود، فكتب إليه ثانية أن قدّمه أمام التابوت، فقدّم فقتل أوريا، فتزوّج داوود بامرأته.

فضرب الرضا عليه السلام بيده على جبهته وقال: ﴿**إنّا لِلّهِ وَإنّا إلَيْهِ راجعونَ**﴾. لقد نسبتم نبيّاً من أنبياء اللّه إلى التهاون بصلاته حتّى خرج في أثر الطير، ثمّ بالفاحشة، ثمّ بالقتل.

فقال: يا ابن رسول اللّه! فما كان خطيئته؟

فقال: ويحك! إنّ داوود إنّما ظنّ أنّ ما خلق اللّه ـ عزّ وجلّ ـ خلقاً هو أعلم منه. فبعث اللّه ـ عزّ وجلّ ـ إليه الملكين، فتسوّرا المحراب، فقالا: ﴿**خَصْمانِ بَغى بَعْضُنا عَلى بَعْض فَاحْكُمْ بَيْنَنا بالْحَقِّ وَلاتُشْطِطْ وَاهْدِنا إلى سَواءِ الصِّراطِ * إنَّ هذا أخي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أكْفِلْنِيها وَعَزَّني فِي الْخِطاب**﴾. فعجل داوود عليه السلام على المدّعى عليه فقال: ﴿**لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إلى نِعاجِهِ**﴾ ولم يسأل المدّعي

الظواهر غير مرادة، بل دالّة على عظم شأنهم وعلوّ مرتبتهم؛ إذ معاتبة الحكيم لهم على تلك الأفعال التي هي في الحقيقة لاتوجب العصيان والمخالفة بجهة الشرع دليل على أنّهم في محلّ يقتضي تلك المعاتبة تنزيهاً لهم وتفخيماً لأمرهم وتعظيماً لشأنهم عن ملابسة ما لايليق بمراتبهم؛ إذ هم دائماً في مرتبة الحضور الموجبة لعدم التفاتهم إلى غير الحقّ، وكان وقوع ذلك منهم في بعض الحالات

البيّنة على ذلك ولم يقبل على المدّعى عليه، فيقول له: ما تقول؟ فكان هذا خطيئة رسم الحكم، لا ما ذهبتم إليه. ألاتسمع اللّه ـ عزّ وجلّ ـ يقول: ﴿**يا داوُودُ إنّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِي الأرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النّاسِ بالْحَقِّ وَلاتَتَّبِعِ الْهَوى**﴾ (إلى آخر الآية)؟

فقال: يا ابن رسول اللّه! فما قصّته مع أوريا؟

فقال الرضا عليه السلام: إنّ المرأة في أيّام داوود عليه السلام كانت إذا مات بعلها أو قتل لاتتزوّج بعده أبداً، وأوّل من أباح اللّه له أن يتزوّج بامرأة قتل بعلها كان داوود عليه السلام، فتزوّج بامرأة أوريا لمّا قتل وانقضت عدّتها منه، فذلك الذي شقّ على الناس من قبل أوريا.

وأمّا محمّد صلى الله عليه وآله وقول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**وَتُخْفي في نَفْسِكَ مَا اللّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النّاسَ وَاللّهُ أحَقُّ أنْ تَخْشاهُ**﴾، فإنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ عرّف نبيّه أسماء أزواجه في دار الدنيا وأسماء أزواجه في دار الآخرة، وإنّهن أمّهات المؤمنين. وإحداهنّ من سمّي له زينب بنت جحش وهي يومئذٍ تحت زيد بن حارثة، فأخفى اسمها في نفسه ولم يبده؛ لكي لايقول أحد من المنافقين: إنّه قال في امرأة في بيت رجل إنّها إحدى أزواجه من أمّهات المؤمنين، وخشي قول المنافقين. فقال اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**وَتَخْشَى النّاسَ وَاللّهُ أحَقُّ أنْ تَخْشاهُ**﴾ يعني في نفسك. وإنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ ما تولّى تزويج أحد من خلقه إلّا تزويج حوّاء من آدم وزينب من رسول اللّه صلى الله عليه وآله بقوله: ﴿**فَلَمّا قَضى زَيْدٌ مِنْها وَطَراً زَوَّجْناكَها**﴾ وفاطمة من عليّ عليه السلام.

فبكى عليّ بن محمّد بن الجهم، فقال: يا ابن رسول اللّه! أنا تائب إلى اللّه ـ عزّ وجلّ ـ من أن أنطق في أنبياء اللّه بعد يومي هذا إلّا بما ذكرتَه (بحار الأنوار: ٧٣/١١، ١٠٥/٩٠؛ الأمالي للصدوق: ٩٠؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٩١/١؛ القصص للجزائريّ: ١١).

أو مع شيء من الاشتغالات البدنيّة والانجذاب في بعض الأحيان إلى الأمور الطبيعيّة والمادّيّة موجباً لتلك المعاتبة.

فليلحظ العاقل ذلك ويتدبّره[١]؛ فإنّه سرّ دقيق به ينفصل عن الشبه الواردة من أهل الخلاف الذين دأبهم الطعن على الأنبياء والتنفير عنهم[٢]؛ فإنّ من أنصف من نفسه عرف أنّ ذلك ليس ممّا يقولون في شيء، بل حقّه أن ينزّه مَن جعلهم اللّه أولياءه على عباده وسفراء له إلى خلقه وأمناءه على وحيه وقوّامه على أوامره ونواهيه عن تلك المعائب الغير اللائقة بمن هو في أدنى مرتبة من مراتب أهل الأديان.

هذا، وقد تقرّر في الحكمة الكشفيّة والصناعة الذوقيّة أنّ الأنبياء لهم نفوس مقدّسة قلّت شواغلها عن الحواسّ الظاهرة، فتخلّصت بذلك عن المادّة الجسمانيّة، فلم تكن بينها وبين الأنوار حجب ولاشواغل؛ لأنّها من لوازم المادّة. فإذا تخلّصت النفس عن تعلّقاتها كانت مشاهدةً للأنوار، متّصفةً بالكمالات، مشاهدةً لجميع الكائنات، منتقشةً بجميع الواردات، متصرّفةً في مادّة العالم، متّصفةً بالأخلاق الحميدة؛ فإنّ النفس لها قوىً متباينة تكون مصدراً لأفعالها وآثارها بمشاركة الإرادة.

منها القوّة الناطقة المسمّاة بالنفس الملكيّة، ومنها القوّة الشهوانيّة المسمّاة بالنفس البهيميّة، ومنها القوّة الغضبيّة المسمّاة بالنفس السبُعيّة.

---

١. حج: ليتدبّره.

٢. هامش حج: قال: ﴿**ما أنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى**﴾ [طه/٢]، ﴿**عَفَا اللّهُ عَنْكَ لِمَ أذِنْتَ لَهُمْ**﴾ [التوبة/٤٣]. فكأنّهﷺ أذن لهم حتّى لايظهر خبث بواطنهم وسوء سرائرهم، فافهم.

وفعل الأولى الفكر والتمييز والنظر في الحقائق، وفعل الثانية الالتذاذ وشوق الغذاء، وفعل الثالثة القهر والتسلّط والإقدام والترفّع.

فاعتدال هذه القوى إنّما هو بتوسّطها، فاعتدال الأولى يسمّى الحكمة وهي وسط بين طرفَي الإفراط المسمّى بالسفه والتفريط المسمّى بالبله، واعتدال الثانية هو العفّة وهي وسط بين طرفَي الإفراط وهو الشره والتفريط المسمّى بالخمود، واعتدال الثالثة هو الشجاعة التي هي وسط بين طرفَي الإفراط المسمّى بالتهوّر والتفريط /١٤٧ أ/ المسمّى بالجبن.

فهذه الاعتدالات الثلاثة هي المشتملة على جميع الفضائل النفسيّة، فإذا امتزجت امتزاجاً تركيبيّاً حصلت من ذلك الامتزاج حالة متشابهة جامعة للفضائل تسمّى بالعدالة المطلقة، ومتى اتّصفت بها النفس ـ على ما ذكرناه ـ كانت مبدأ لجميع الكمالات في جميع حالاته، وذلك هو معنى العصمة في لسان أهل الشرع؛ لكون فعل صاحبها جميلاً محموداً في جميع أفعاله وأحواله من أوّل عمره إلى آخره، ﴿**ذلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ**﴾[١].

[خواصّ ثلاثة للأنبياء]

ولهذا قال بعض الحكماء:

إنّ الأنبياء لهم خواصّ ثلاثة لايشاركهم فيها غيرهم:

[الخاصّة الأولى: صفاء جوهر النفس]

الأولى: صفاء جوهر النفس وشدّة صقالتها ونورانيّتها الموصل بها إلى

---

١. المائدة/٥٤؛ الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

المبادئ العالية وشدّة الالتصاق بها من غير كسب وتعلّم، وبذلك قدروا على الاطّلاع على الأمور الغائبة من غير كسب وفكر.[١]

أقول: اعلم أنّه لانهاية لكمال الولاية، فمراتب الأولياء غير متناهية، ولمّا كان بعض المراتب أقرب من البعض في النبوّة والولاية كان للأنبياء مراتب في التقدّم والتأخّر بالزمان، ولمّا كان المبعوث إلى الخلق تارةً من غير تشريع وكتاب وتارةً بتشريع وكتاب من اللّه تعالى انقسم النبيّ إلى المرسل وغيره. فالمرسلون أعلى رتبة من غيرهم؛ لجمعهم بين المراتب الثلاثة: الولاية والنبوّة والرسالة، ثمّ الأنبياء لجمعهم بين المرتبتين، وإن كانت مرتبة ولايتهم أعلى من مرتبة نبوّتهم ونبوّتهم أعلى من رسالتهم؛ لأنّ ولايتهم جهة حقيّتهم؛ لفنائهم فيه، ونبوّتهم جهة ملكيّتهم؛ إذ بها تحصل المناسبة لعالم الملائكة، فيأخذون الوحي منهم، ورسالتهم جهة بشريّتهم المناسبة للعالم الإنسانيّ. ولهذا قال بعض الفاحصين: مقام النبوّة في برزخ دائرة الوليّ وفوق الرسول، أي النبوّة دون الولاية وفوق الرسالة.

[شبهة في اختلاف النفوس في اللطافة والكثافة والجواب عنها]

إن قيل: إنّ النفس إذا كانت جوهراً مجرّداً وهي شيء واحد متّحد بالنوع وجب أن تكون مشتركة باللوازم، فكيف يصحّ أن يكون لبعضها صفاء جوهر دون الأخرى؟ **أجيب**: أمّا على القول بقدمها فالتفاوت إنّما يظهر بسبب العلاقة، فيكون عارضاً لها عند قلّة العلاقة وكثرتها، فكلّ ما كان ارتماسها في الظلمة أكثر كانت الكثافة والكدورة فيها أكثر، وكلّما انعكس الفرض انعكس الحكم.

وأمّا على القول بحدوثها فظاهر؛ إذ المزاج حينئذٍ سبب معدّ لفيضانها من

---

١. يقرب منه ما في: الأقطاب القطبيّة: ١٩٣

المفارق، فكلّما كان المزاج أتمّ /١٤٧ ب/ استعداداً وأصفى أخلاطاً وأشدّ اعتدالاً كانت النفس المتعلّقة به أصفى وأصقل وألطف وأشرف، ومتى كان بالعكس كان أمرها بالعكس. وهذه هي جهات الاختلاف فيها، فاتّحادها في اللوازم الذاتيّة لاتّحادها بالنوع لايستلزم اتّحادها في العوارض الخارجيّة، فتدبّر.

[الخاصّة الثانية: تأثّر الموادّ عن أنفسهم]

قال:

الثانية: أنّهم بسبب شدّة انسلاخهم عن النواسيت الإنسانيّة تدوم عليهم الإشراقات العلويّة بسبب الاستضاءة بضوء القدس والألف بسناء المجد، فتطيعهم المادّة العنصريّة القابلة للصور المفارقة، فتتأثّر الموادّ عن أنفسهم كما تتأثّر أبدانهم عنها، فلهذا يكون دعاؤهم مسموعاً في العالم الأعلى والقضاء السابق ويتمكّن في أنفسهم نور خلّاق به يقدرون على بعض الأشياء التي يعجز عنها غيرهم.

[الخاصّة الثالثة: قبول الوحي]

الثالثة: أنّهم يكونون بسبب ما ذكرناه مشاهدين للملائكة على صورهم، سامعين لكلامهم، قابلين لكلام اللّه تعالى بطريق الوحي؛ لدوام تلك الإشراقات وخلاص نفوسهم[١] عن العلائق ومداومتهم على الرياضات، فترد عليهم الواردات فيسمعون الأصوات ويشاهدون الأشخاص وترد الأسطر المكتوبة عليهم ويناجون بالغيب على أيدي الصور الحسّيّة.

وقد ترد عليهم خطرات ويرون أمثالاً؛ لقطعهم العوالم وتجاوزهم طبقات عالم المثال، فيشاهدون ما فيه من العجائب، فيظهرون ما يشاهدون من عجائبه في عالم الجرم بقدر ما يحتاجون إليه في تدبير العالم. وهذا هو معنى العصمة،

---

١. حج: أنفسهم.

بل هو عين النبوّة، بل هو الكمال الأعلى والنعمة العظمى والمرتبة الثانية بعد الإلهيّة.

وللأولياء حالات تشابه هذه الحالات متفاوتة بحسب تفاوت مراتبهم، ولهذا قال وليّ اللّه الإمام جعفر بن محمّد الصادقعليه السلام: «علمنا غابر ومزبور ونَقر في الأسماع ونَكت في القلوب»[1].[2]

أقول: اشتمل هذا المبحث على أسرار أربعة لابدّ في تتميمه من الكشف عن مغطّياتها.

[السرّ الأوّل: ذكر أحوال الملائكة]

الأوّل: في ذكر أحوال الملائكة. اعلم أنّ الملائكة أنواع كثيرة ومراتب متفاوتة:

[مراتب الملائكة]

فالمرتبة الأولى: الملائكة المقرّبون، كما قال تعالى: ﴿**لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلّهِ وَلاَ الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ**﴾[3].

المرتبة الثانية: الحاملون للعرش، لقوله تعالى: ﴿**الَّذينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ**﴾[4] وقوله: ﴿**وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ**﴾[5].

---

١. الكافي: ٣٦٤/١؛ بحار الأنوار: ١٨/٢٦، ٦٠، ٢٦/٤٧؛ الاحتجاج: ٣٧٢/٢؛ الإرشاد: ١٨٦؛ إعلام الورى: ٢٨٤؛ بصائر الدرجات: ٣١٨؛ الخرائج: ٨٩٦/٢؛ روضة الواعظين: ٢١٠/١؛ عوالي اللآلي: ١١٩/٤؛ كشف الغمّة: ١٦٩/٢

٢. يقرب منه ما في: الأقطاب القطبيّة: ١٩٣

٣. النساء/١٧٢

٤. غافر/٧

٥. الحاقّة/١٧

المرتبة الثالثة: الحافّون حول العرش، /١٤٨ أ/ كما قال تعالى: ﴿**وَتَرَى الْمَلائِكَةَ حافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ**﴾[١].

المرتبة الرابعة: ملائكة الكرسيّ والسماوات.

المرتبة الخامسة: ملائكة العناصر.

المرتبة السادسة: الملائكة الموكّلون بالمركّبات من المعدن والنبات والحيوان.

المرتبة السابعة: الملائكة الحَفَظة الكرام الكاتبون، كما قال تعالى: ﴿**وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحافِظِينَ * كِراماً كاتِبِينَ**﴾[٢]، ويدخل فيهم المعقّبات المشار إليهم بقوله: ﴿**لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ**﴾[٣].

المرتبة الثامنة: ملائكة الجنّة وخزنتها، كما قال تعالى: ﴿**وَقالَ لَهُمْ خَزَنَتُها سَلامٌ عَلَيْكُمْ**﴾[٤].

المرتبة التاسعة: ملائكة النار، كما قال تعالى: ﴿**عَلَيْها مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدادٌ**﴾[٥]، وقال تعالى: ﴿**عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَرَ**﴾[٦]، وقال: ﴿**وَما جَعَلْنا أَصْحابَ النّارِ إِلّا مَلائِكَةً**﴾[٧].

---

١. الزمر/٧٥
٢. الانفطار/١١ـ١٠
٣. الرعد/١١
٤. الزمر/٧٣
٥. التحريم/٦
٦. المدثّر/٣٠
٧. المدثّر/٣١

[ماهيّة الملائكة]

إذا عرفت هذا فنقول: اتّفق الكلّ على أنّ الملائكة ليس عبارة عن أشخاص جسمانيّة كثيفة تجيء وتذهب كالناس والبهائم، بل القول المحصّل فيها قولان:

الأوّل: أنّها أجسام نورانيّة إلهيّة خيّرة سعيدة قادرة على التصرّفات السريعة والأفعال الشاقّة ذوات عقول وأفهام، وهو قول المتكلّمين، قالوا: وبعضها عند اللّه أقرب من بعض وأكمل درجة، كما قال تعالى حكاية عنهم: ﴿**وَما مِنّا إلّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ**﴾[1].

والقول الثاني: أنّها ليست بأجسام، لكن منها ما هو مجرّد عن الجسميّة وعن تدبير الأجسام، ومنها ما له الأمر الأوّل دون الثاني، ومنها ما ليس بمجرّد، بل جسمانيّ حالّ في الأجسام وقائم بها، وهو قول عامّة أهل الحكمة، ولهم في تنزيل المراتب المذكورة على قولهم تفصيل.

أمّا المقرّبون فإشارة إلى الذوات المقدّسة عن الجسميّة والجهة وعن حاجتها إلى القيام بها وعن تدبيرها.

وأمّا حَمَلَة العرش فالأرواح الموكّلة بتدبير العرش وقيل: هم الثمانية المذكورة في القرآن الكريم: ﴿**وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ**﴾[2]، وهم رؤساء الملائكة المذكورين المدبّرين للكرسيّ والسماوات السبع. وذلك أنّ هذه الأجرام لها كالأبدان، فهي بأبدانها أشخاص حاملون للعرش فوقهم.

وأمّا الحافّون حول العرش فقيل: هم صفوف وأقربهم إلى العرش هي الأرواح

---

١. الصافّات/١٦٤

٢. الحاقّة/١٧

الحاملة للكرسيّ الموكّل به المتصرّفة فيه.

وأمّا ملائكة السماوات فالأرواح الموكّلة بها والمتصرّفة فيها /١٤٨ ب/ بالتحريك والإرادة بإذن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ

وكذلك ملائكة العناصر والجبال والأشجار والبراري والقفار وسائر المركّبات من المعدن والنبات والحيوان المسخّر كلّ منها لفعله المخصوص على اختلاف مراتبها.

[الأقوال في الكرام الكاتبين]

وأمّا الملائكة الحافظون الكرام الكاتبون فلهم فيها أقوال:

أحدها: قول بعضهم: إنّ اللّه ـ سبحانه ـ خلط الطبائع المتضادّة ومزج بين العناصر المتنافرة حتّى استعدّ ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبّرة والقوى الحسّيّة والحركتيّة. فالمراد بتلك الحفظة التي أرسلها اللّه تعالى هي تلك النفوس المدبّرة والقوى الحسّيّة التي تحفظ تلك الطبائع المقهورة على امتزاجاتها وهي الضابطة على أنفسها أعمالها والمكتوب في ألواحها صور ما تفعله؛ لتشهد به على أنفسها يوم القيامة، كما قال تعالى: ﴿**قالُوا شَهِدْنا عَلى أَنْفُسِنا وَغَرَّتْهُمُ الْحَياةُ الدُّنْيا وَشَهِدُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كانُوا كافِرِينَ**﴾[1]، وهي المعقّبات من بين يدي الإنسان ومن خلفه الحافظون له من أمر اللّه.

وقيل: الحفظة على العباد غير الحفظة للعباد، والكاتبين لأعمالهم غير أولئك الموكّلين بحفظهم، وسنشير إلى ذلك.

---

١. الأنعام/١٣٠

الثاني: قال بعض القدماء: إنّ هذه النفوس البشريّة والأرواح الإنسانيّة مختلفة بجواهرها، فبعضها خيّرة وبعضها شريرة، وكذا القول في البلادة والذكاء والفجور والعفّة والحرّيّة والبذالة والشرف والدناءة وغيرها من الهيئات. ولكلّ طائفة من هذه الأرواح السفليّة روح سماويّ هو لها كالأب المشفق والسيّد الرحيم يُعينها على مهمّاتها في يقظتها ومنامها، تارةً على سبيل الرؤيا وأخرى على سبيل الإلهامات، وهو مبدأ لما يحدث فيها من خير وشرّ. وتعرف تلك المبادئ في مصطلحهم بالطباع التامّة[1]، يعني أنّ تلك الأرواح الفلكيّة في تلك الطبائع والأخلاق تامّة كاملة بالنسبة إلى هذه الأرواح السفليّة وهي الحافظة لها وعليها، كما قال تعالى: ﴿**فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ * مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرامٍ بَرَرَةٍ**﴾[2].

الثالث: قول بعضهم: إنّ النفوس المتعلّقة بهذه الأجساد متشابهة ومتشاكلة[3] مع النفوس المفارقة عن الأجساد، فتكون لتلك المفارقة ميل إلى النفوس التي لم تفارق، فيكون لها أيضاً تعلّق بوجه ما بهذه الأبدان بسبب ما بينها وبين نفوسها من المشابهة والموافقة، فتصير /١٤٩ أ/ معاونة لهذه النفوس على مقتضى طباعها ومساعدة عليها، كما قال تعالى: ﴿**ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ**﴾[4]

---

١. هامش مر، حج: كما حكى أنباذقلس أنّه شاهد في سلوكه روحاً قدسيّة تناجيه في العلوم، فقال لها: من أنت؟ فقالت له: أنا طباعك التامّة. ويسمّيها أفلاطون المُثُلَ المعلّقةَ، ولهذا ينسبونها إليه فيقولون: المثل الأفلاطونيّة. «منه قدّس سرّه».

٢. عبس/١٣ـ١٦

٣. مر، حج: للنفوس ... مشابهة ومشاكلة.

٤. ق/١٨

وقوله: ﴿**وَجاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَشَهيدٌ**﴾[١].

[الجنان المذكورة في القرآن]

وأمّا ملائكة الجنّة فاعلم أنّ الجنان المذكورة في القرآن ثمان: جنّة النعيم وجنّة الفردوس وجنّة الخلد وجنّة المأوى وجنّة عدن ودار السلام ودار القرار وجنّة عرضها كعرض السماوات والأرض ومن وراء الكلّ عرش الرحمن ذي الجلال والإكرام.

[سكّان الجنان]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ لهذه الجنان سكّاناً وخُزّاناً من الملائكة. أمّا السكّان فهم الذين عند ربّك ﴿**لايَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِهِ وَلايَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَيْلَ وَالنَّهارَ لايَفْتُرُونَ**﴾[٢]. وهم الذين يتلقّون عباد اللّه الصالحين بالشفقة والبشارة بالجنّة، وذلك لأنّ الإنسان الطائع للّه إذا كملت طاعاته وبلغ النهاية في الصورة الإنسانيّة واستحقّ بأعماله الصالحة وما اكتسبه من الأفعال الزكيّة صورة ملَكيّة ومرتبة[٣] سماويّة تلقّته الملائكة الطيّبون بالرأفة والرحمة والشفقة وتقبّلوه بالروح والريحان وقبّلوه، كما تقبّل القوابل والدايات أولاد الملوك، يفاخر أموال الدنيا وطيبات روائحها من مناديل السندس والاستبرق وبالفرح والسرور ومرّوا به إلى الجنّة، فيعاين من البهجة والسرور ما لاعين رأت ولاأذن سمعت ولاخطر على

---

١. ق/٢١

٢. الأنبياء/٢٠ـ١٩

٣. مر، حج (خ ل): رتبة.

قلب بشر[١]. ويبقى معهم عالماً درّاكاً ما شاء ربّك عطاء غير مجذوذ ويتّصل بإخوانه المؤمنين في الدنيا أخباره وأحواله ويترائى لهم في مناماتهم بالبشارة والسعادة وبحسن التقلّب. فإذا كان يوم القيامة الكبرى عرضت له ملائكة الرحمة وعرجوا به إلى جنّات النعيم والسرور المقيم ﴿**لايَذُوقُونَ فيهَا الْمَوْتَ إلّا الْمَوْتَةَ الأولى**﴾[٢] في ﴿**غُرَفٌ مِنْ فَوْقِها غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الأنْهارُ**﴾[٣]، ﴿**وَآخِرُ دَعْواهُمْ أنِ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمينَ**﴾[٤].

[الملائكة المتلقّية بالروح والريحان]

قال بعض حكماء الإسلام: إنّ تلك الملائكة المتلقّية بالروح والريحان هي روحانيّات الزهرة والمشتري. وكان هذا القائل يقول: إنّ النفوس السعيدة إذا فارقت أبدانها وحملت القوّة المتوهّمة معها والهيئات المتخيّلة التي حصلت لها من الوعد الكريم في دار الدنيا من الجنّات والحدائق والأنهار والثمار والحور العين والكأس المَعين واللؤلؤ والمرجان والولدان والغلمان، فإنّه يفاض عليها بحسب استعدادها /١٤٩ ب/ وطهارتها ورجاء ثواب الآخرة صور عقليّة في غاية البهاء والزينة مناسبة لما كانت متخيّلة من الأمور المذكورة مناسبة ما. ولما كان لهذين الكوكبين أثر تامّ في إعداد النفوس للمتخيّلات[٥] البهيّة الحسنة وللفرح

---

١. بحار الأنوار: ٩٢/٨، ١٩١؛ عدّة الداعي: ١٠٩، ٢٤١؛ عوالي اللآلي: ١٠١/٤

٢. الدخان/٥٦

٣. الزمر/٢٠

٤. يونس عليه السلام/١٠

٥. حج: للتخيّلات.

والسرور كما ينسب في المشهور إلى روحانيّتهما من الأفعال الحسنة بسبب تلقّي الإنسان بعد المفارقة بالرأفة والرحمة والشفقة إلى روحانيّتهما، واللّه اعلم.

[خُزّان الجنان]

وأمّا الخزنة للجنان فيشبه أن يكون هم السكّان لها أيضاً باعتبار آخر، وذلك لأنّه لمّا كان الخازن هو المتولّي لأحوال أبواب الخزانة بفتحها وتفريق ما فيها على مستحقّها بإذن ربّ الخزانة ومالكها وغلقها ومنعها عن غير مستحقّها والمستعدّ بالطاعة لها، وكانت الملائكة هم المتولّين إفاضة الكمالات وتفريق ضروب الإحسان والنعم على مستحقّها وحفظها ومنعها عن غير مستحقّها بإذن اللّه وحكمه، لاجرم صدق أنّهم خزّان الجنان بهذا الاعتبار وهم الذين يدخلون على المؤمنين من كلّ باب[١] ﴿**سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِما صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدّارِ**﴾[٢].

قال بعض الفضلاء:

> إنّ العبد إذا راض نفسه حتّى استكمل مراتب القوّة النظريّة ومراتب القوّة العمليّة فإنّه يستعدّ بكلّ مرتبة من تلك المراتب لكمال خاصّ يفاض عليه من اللّه تعالى، وتأتيه به الملائكة، فيدخلون عليه من كلّ باب من تلك الأبواب بالسلام والتحيّة والإكرام. ثمّ إنّ الرضا بقضاء اللّه من خير وشرّ باب عظيم من تلك الأبواب، فالملك الذي يدخل على الإنسان منه برضا اللّه كما قال تعالى: ﴿**رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ**﴾[٣] هو رضوان خازن الجنان، واللّه أعلم.[٤]

---

١. مقتبس من: الرعد/٢٣

٢. الرعد/٢٤

٣. المائدة/١١٩؛ التوبة/١٠٠؛ المجادلة/٢٢؛ البيّنة/٨

٤. ما عثرت عليه، ولكن وجدنا هذا الكلام منقولاً في: علم اليقين في أصول الدين: ٤٢٢/١

[ملائكة النار]

وأمّا ملائكة النار فقال بعض الفضلاء: هي تسعة عشر نوعاً من الزبانية ﴿**لايَعْصُونَ اللّهَ ما أمَرَهُمْ**﴾[١]، وهم الخمسة الذين ذكرنا أنّهم يوردون عليه الأخبار من خارج ورئيسهم والخازنان والحاجب والملك المتصرّف بين يديه بإذن ربّه وملكا الغضب والشهوة والسبعة الموكّلون بأمر الغذاء[٢].

وذلك أنّه إذا كان يوم الطامّة الكبرى وكان الإنسان ممّن طغى وآثر الحياة الدنيا حتّى كانت الجحيم هي المأوى كانت أولئك التسعة عشر من الزبانية هم الناقلين له إلى الهاوية بسبب ما استكثر من المشتهيات واقترف من السيّئات وأعرض عن قوله تعالى: ﴿**وَأنْ لَيْسَ لِلإنْسانِ إلّا ما سَعى * وَأنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرى * ثُمَّ يُجْزاهُ الْجَزاءَ الأوْفى * وَأنَّ إلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى**﴾[٣].

[جواز تعلّق الملَك الواحد بالجنّة والنار معاً]

قال الشيخ الأعظم كمال الدين /١٥٠ أ/ ميثم البحرانيّ رحمه الله:

اعلم ـ وفّقك اللّه ـ أنّ هؤلاء الذين ذكر هذا القائل أنّهم ملائكة النار ربّما كانوا أيضاً مع إنسان آخر من ملائكة الجنّة، وذلك أن استخدمهم ذلك الإنسان في دار الدنيا على وفق أوامر اللّه ووافقهم على طاعة اللّه دون أن يطلب منهم فوق ما خلِقوا لأجله وأمِروا به من طاعته ويعتريهم[٤] إلى معصيته وارتكاب نواهيه ومحارمه، وباللّه التوفيق.

---

١. التحريم/٦

٢. هامش تش: وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والمقسّمة والغاذية والمولّدة.

٣. النجم/٤٢ـ٣٩

٤. حج (خ ل): يُعين بهم.

[السرّ الثاني: الوحي وذكر أسراره]

الثاني: في الوحي وذكر أسراره.

[الفرق بين الوحي والإلهام]

اعلم أنّ الوحي هو ما يحصل من الحقّ تعالى بواسطة الملَك بالوجه الخاصّ الذي له، ولذلك لاتسمّى الأحاديث القدسيّة بالوحي، والقرآن كذلك؛ لأنّه كلام اللّه تعالى.

وأيضاً الوحي قد يحصل بشهود الملك وسماع كلامه فهو من الكشف الشهوديّ المتضمّن للكشف المعنويّ، والإلهام قد يحصل من الحقّ تعالى من غير واسطة الملَك بالوجه الذي له مع كلّ موجود، فهو من الكشف المعنويّ فقط.

وأيضاً الوحي من خواصّ النبوّة؛ لتعلّقه بالظاهر، والإلهام من خواصّ الولاية؛ لتعلّقه بالباطن.

وأيضاً فهو مشروط بالأداء والتبليغ دون الإلهام.

وأيضاً الوحي هو ما قِبله العقل عمّا هو أعلى منه ويوجد في النفس تامّاً لم تؤلّفه قواها وتتأمّل منه النفس ما ليس استنباطه بذاتها ولااستخراجه بفكرها؛ لأنّه يجمع إلى ما فيه من صحّة تقدّم المعرفة سداد قصده وتوسّط مصلحة ما أجرى إليه وهو مقصود على شخص في العصر ينطق به في اليقظة وبين النوم واليقظة ولايغادر ما عليه الأمر[١] وعالم المصلحة.

---

١. حج: الأمور.

[تقسيم الوحي بالخاصّ والمشترك]

ثمّ إنّا نزيد في هذا البحث فنقول: الوحي علم غيبيّ سماويّ يصل إلى الأنبياء والرسل عليهم السلام بالواسطة وغير الواسطة. فالذي بالواسطة كالعلم الحاصل لهم بواسطة جبرئيل أو غيره من الملائكة، والذي بغير الواسطة العلم الحاصل لهم من اللّه خاصّة. وهذا الوحي بقسميه خاصّ بالأنبياء عليهم السلام والعلم الحاصل منه يسمّى الكتاب الإلهيّ والعلم الربّانيّ.

وأمّا الوحي المشترك فهو الوحي الحاصل للإنسان والحيوان والنبات والمعدن والسماء والأرض مثل: ﴿**وَأَوْحى في كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها**﴾[1] ومثل: ﴿**وَأَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ**﴾[2] ومثل: ﴿**وَأَوْحَيْنا إلى أمِّ مُوسى**﴾[3]. وهذا يسمّى بالوحي الخفيّ؛ لأنّ الوحي الأوّل المختصّ بالأنبياء[4] يسمّى بالوحي الجليّ.

[الوحي الخاصّ إمّا بواسطة أو بغير واسطة]

ثمّ الوحي قد يكون بالواسطة إمّا بصوت ملَك أو هاتف غيبيّ أو صوت جوارحيّ يسمعه الوليّ ويعرف معناه، وإمّا بغير صوت فبواسطة أحد الحواسّ العشرة أو في النوم كحال الأنبياء في مبدأ النبوّة وقد يعبّر عنه بالإلهام.

وقد يكون بلاواسطة فيكون بقذف المعارف والمعاني في قلب الوليّ من عالم الغيب دفعة ويعبّر عنه بالفيض والتجلّي والسوانح؛ /١٥٠ ب/ لأنّ نور

---

١. فصّلت/١٢

٢. النحل/٦٨

٣. القصص/٧

٤. حج (خ ل): بالنبيّ.

الشمس إذا وقع في بيتٍ شاهَد صاحبه كلّ ما فيه ممّا خفي لظلمة البيت، فكذلك صاحب الإلهام بالنسبة إلى بيت قلبه؛ فإنّه يشاهد ما فيه كان مخفيّاً لظلمة قلبه بإشراق نوره؛ لقولهعليه السلام: «إذا أراد اللّه بعبد خيراً فتح عينَي قلبه ليشاهد بهما ما كان غائباً عنه»[١].

[الوحي المشترك إمّا بسبب أو بغير سبب]

والعامّ من الإلهام قد يكون بسبب ويكون حينئذٍ حقيقيّاً، وذلك بتسوية النفس وتهذيبها وتحليتها بالأخلاق الحميدة والأوصاف الجميلة، وما هو بغير سبب ويكون حينئذٍ مجازيّاً، فذلك بخواصّ النفوس واقتضاء الطبائع والأمزجة وخصوصيّات الأزمنة والأمكنة من زمان استقرار النطفة في الصلب إلى زمان وقوعها في الرحِم إلى زمان تعلّق الحياة إلى زمان الخروج من الرحم بحسب الطالع وبالسحر والشعبدة[٢] والكهانة وأمثال ذلك من هذه الأفعال، ويعبّر عنهم بالراهبين والسحَرة والكهَنة والكفَرة.

[كيفيّة التميز بين هذين الإلهامين]

والتمييز بين هذين الإلهامين يكون لصاحب المركب الإلهيّ ذي الفكر الدقيق النبويّ والشهود الحقيقيّ المطّلع به على حقائق الأشياء المعبّر عنه بالحكمة الإلهيّة، وصاحب هذه المرتبة على الحقيقة الأولى هو النبيّ، ثمّ الوليّ، ثمّ كلّ من كان على قدمهما من الأولياء وأمثالهم. وكلّ من لامعرفة له في التمييز بين هذين

---

١. مرويّ عن النبيّصلى الله عليه وآله في: مستدرك الوسائل: ٢٩٧/٥؛ عوالي اللآلي: ١١٦/٤

٢. مر: الشعوذة.

الإلهامين فليس بعارف ولاوليّ ولاكامل ولامستحقّ لأن يكون مرشداً وهادياً.

[أقسام الخواطر]

ولهذا كانت الخواطر أربعة وجعلوا كمال المعرفة بمعرفة[1] التمييز بين هذه الخواطر وهي الخاطر الرحمانيّ والخاطر الملكيّ والخاطر الشيطانيّ والخاطر النفسانيّ، ولصعوبة التمييز بين هذه الخواطر وجب متابعة الأنبياء والأولياء الذين لهم معرفة التمييز بين هذه الخواطر.

[الخاطر الرحمانيّ]

فالخاطر الرحمانيّ هو الداعي للتوجّه إلى اللّه تعالى بالكلّيّة وترك ما سواه؛ لقوله عليه السلام: «من انقطع إلى اللّه كفاه اللّه كلّ مؤونة»[2].

[الخاطر الملَكيّ]

والخاطر الملكيّ هو الذي يدعو إلى الطاعة والعبادة والخيرات والمبرّات وكلّ ما يتعلّق بالشريعة والطريقة والحقيقة؛ لأنّ المراد بالشريعة التخلّي عن الرذائل النفسانيّة، وبالطريقة التحلّي بالكمالات العقليّة، وبالحقيقة مشاهدة الوجود من حيث هو في نفسه من كونه مجرّداً عن الموجودات، ثمّ من حيث ظهوره وبروزه في مظاهر صفاته وأفعاله التي هي مرايا أسمائه التي هي مجالي ذات الحقّ، ثمّ مشاهدة الوحدة في عين الكثرة، ثمّ مشاهدة الكثرة في عين الوحدة من غير

---

١. مر: ـ بمعرفة.

٢. بحار الأنوار: ١٨٠/٧٤؛ إرشاد القلوب: ١٢٠/١؛ أعلام الدين: ٣٣٤؛ روضة الواعظين: ٤٢٦/٢؛ مجموعة ورّام: ٢٢٢/١؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٨

حلول ولااتّحاد، بل مشاهدة كلّ منهما في مقامه بقدر ما تقتضيه القوّة البشريّة على وفق استعدادها.

[الخاطر الشيطانيّ]

والخاطر الشيطانيّ هو الذي يدعوه إلى التوجّه الكلّيّ إلى هوى النفس ومخالفة الحقّ وتركه لذلك؛ لأنّ مراده مخالفة /١٥١ أ/ اللّه وموافقته؛ لأنّه العدوّ والعدوّ لايريد لعدوّه خيراً.

[الخاطر النفسانيّ]

والخاطر النفسانيّ هو الذي يدعوه إلى شيء معيّن من الملبوس والمأكول والقول والفعل، ولايتعدّى إلى غيره أصلاً، ولو عرض عليها خيراً منه بمراتب. والفرق بينه وبين الشيطانيّ أنّها يخالف اللّه في شيء واحد والشيطانيّ يخالفه في كلّ ما يمكنه. فالملك والرحمن جند واحد والشيطان والنفس جند واحد، ولهذا قال عليه السلام: «أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك»[١]، وقيل: أعداء الإنسان أربعة: الدنيا والهوى والنفس والشيطان.

[معنى الكشف لغةً واصطلاحاً]

وأمّا الكشف فهو عامّ وخاصّ وصوريّ ومعنويّ. ومطلقه يصدق على الوحي والإلهام، وكلّ ما يحصل من التجلّيات والفيض من العلوم والمعارف بالنسبة إلى أهل المجاهدة فهو علوم ومعارف معيّنة مخصوصة يكشفها اللّه عليهم بكشف

---

١. بحار الأنوار: ٣٦/٦٧، ٦٤، ٢٧١/٧١؛ عدّة الداعي: ٣١٤؛ عوالي اللآلي: ١١٨/٤؛ مجموعة ورّام: ٥٩/١

غطائهم من أعين بصيرتهم وهي المعبّر عنها بالعلوم اللدنّيّة والمعارف الوحدانيّة؛ لأنّ الكشف لغةً رفع الغطاء عن وجه المطلوب واصطلاحاً اطّلاع العارف على ما وراء الحجب الغيبيّة بقوّة الكشف الإلهيّ. وفيه يقول بعض العارفين:

لقد كنت دهراً قبل أن يكشف الغطاء   أخال كأنّي ذاكر لك شاكر
فلمّا أضاء الليل[1] أصبحت عارفاً   بأنّك مذكور وذكر وذاكر[2]

[أقسام الكشف]

وهو صوريّ عامّ ومعنويّ خاصّ.

[حصول الكشف بطريق المشاهدة]

فالأوّل هو ما يحصل في عالم المثال[3] من طريق الحواسّ الخمسة[4] إمّا بطريق المشاهدة كرؤية المكاشف صور الأرواح المتجسّدة والأنوار المشخّصة، فيا لها من أنوار متألّقة وأضواء مشرقة تظهر في هياكل معتدلة تميس وتحتال في حلل البهاء والكمال: اشتر العزّ بما عزّ فما العزّ بغالٍ.

[حصول الكشف بطريق السماع]

أو بطريق السماع كسماع النبيّ الوحي النازل عليه كلاماً منظوماً أو صوتاً مثل

---

١. حج، مص: الصبح.
٢. منقول في: جامع الأسرار: ١٣٢؛شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٦٠٨/٢؛ شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ١٢٩، ٧٢٢
٣. حج (خ ل): الروحانيّة.
٤. مر: ـ الخمسة.

صلصلة الجرس أو دويّ النحل، كما جاء في الحديث الصحيح[1] أنّه‌عليه السلام كان يسمع ذلك ويفهم المراد منه، ويا لها من كلمات مسموعة هي عند العارف ألطف من النسيم وأحلى من التسنيم، تتضمّن معانٍ أن تجسّدت فهي النور على صفحات خدود الحور ظاهراً وإن تروّحت رقمت حقائقها بقلم العقل على لوح النفس باطناً.

[حصول الكشف بطريق الاستنشاق]

أو على سبيل الاستنشاق وهي التنسّم بالنفحات الإلهيّة والتنشّق بفوحات الربوبيّة، كما في قوله‌عليه السلام: «إنّ لربّكم في أيّام دهركم نفحات، ألا فتعرّضوا لها»[2].

ولهذا قال العارف أبو مدين:

فعرضتُ لتلك النفحات عند سلوكي وسيري ودخولي بلاد الظلمات[3] حال استتار الشمس تحت الأرض، فشممت رائحة تشبه رائحة العنبر الأشهب ويناسب العود /١٥١ ب/ المَندليّ. فلمّا قطعت تلك الأرض بواسطة سيري وسلوكي خطّ الاستواء بدت لي تلك الشمس المستحسنة وظهرت من

---

١. روي أنّه سأله الحارث بن هشام: كيف يأتيك الوحي؟ فقال‌صلى الله عليه وآله: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه عليّ، فيفصم عنّي فقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثّل لي الملك رجلاً فيكلّمني فأعي ما يقول. (بحار الأنوار: ٢٦٠/١٨، ٢١٤/٥٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤٣/١). وروي أيضاً أنّه كان إذا نزل عليه الوحي يسمع عند وجهه دويّ كدويّ النحل. (بحار الأنوار: ٢٦١/١٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤٣/١).

٢. بحار الأنوار: ٢٢١/٦٨، ٣٥٢/٨٠، ٢٦٧/٨٤، ٩٥/٨٧

٣. هامش تش، مر، حج: المراد ببلاد الظلمات العالم الجسمانيّ، والمراد بالشمس هي الأنوار الحاصلة، والمراد بالأرض البدن وقطعه لها وتخليصه منها، وخطّ الاستواء العدالة المطلقة التي هي المستقيم. «منه‌قدس سره».

المشرق المتألّف وظهرت بواسطة نورها نفحات أزكى من المسك الأذفر وأبهى من الزبرجد الأخضر والياقوت الأحمر عطّرت الكونين. فقلت: اللّه أكبر! لاأثر بعد عين. وظهر لي سقط الدرّ فيه نفائس الجواهر يحتوي على الأجرام النوريّة والكواكب المضيئة تتقدّمها الكواكب الأصهب. ثمّ غشي نور بصري عن إدراك ما بقي ولم تف القوّة البدنيّة بإدراك ما هناك، فوقفت منقطعاً وبقيت متحيّراً وذكرت قولهعليه السلام: «رحم اللّه امرءً عرف قدره ولم يتعدّ طوره»[١].

[حصول الكشف بطريق الملامسة]

أو على طريق الملامسة وهي الاتّصال بين النورين العلويّين أو بين الجسدين المثاليّين، كما نقل عنهعليه السلام أنّه قال: «رأيت ربّي ليلة المعراج في أحسن صورة، فوضع يده بين كتفيَّ، فوجدت بردها بين ثدييَّ[٢]، فعلمت علوم الأوّلين والآخرين»[٣]. وهذه الرؤية لاتنسب إلى البصر؛ فإنّها لم تكن به، بل بالبصيرة؛ لأنّ الواجب في هذا المكان تأويل الرؤية بحكم الأصول؛ لئلّا يؤدّي إلى التجسّم والتحديد والحدوث والإمكان، كتأويل اليد بالقدرة والجَنب بالطاعة والوجه بالثواب تارةً وبالذات أخرى.

[تحقيق معنى الصورة الإنسانيّة]

ومن هذا قول الشجرة لموسى: ﴿**إنّي أنَا اللّهُ رَبُّ الْعالَمينَ**﴾[٤]؛ فإنّه ليس

---

١. مرويّ عن أمير المؤمنين عليّعليه السلام في غرر الحكم: ٢٣٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٦/١١، ١١٨/١٦، ٣٥٥/١٨

٢. مر: ثديتي.

٣. عوالي اللآلي: ٥٢/١

٤. القصص/٣٠

المراد بها هو، بل إنّها صارت مأمورة بهذه الكلمة من عند اللّه وكان نطقها نطق اللّه بالاتّحاد[١] فيه كما ظهر من الحلّاج وغيره من العارفين. وعند التحقيق ما سمع الكلام إلّا من نفسه القدسيّة؛ فإنّ الصورة الإنسانيّة أعظم من الشجرة وأشرف المظاهر الربّانيّة. فمعنى قوله: «رأيت ربّي ليلة المعراج في أحسن صورة» ليس إلّا هذا؛ فإنّه ما رآه إلّا في صورته المحمّديّة التي هي أحسن الصور وأشرفها؛ فإنّه لايمكن مشاهدة الحقّ تعالى ورؤيته على التمام إلّا في صورة الإنسان الكامل وفي غير الكامل لا على التمام.

ولهذا قال عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٢]، وقولهم: «اعرف نفسك تعرف ربّك»، وذلك هو معنى قوله عليه السلام: «خلق اللّه آدم على صورته»[٣]. ولهذا قال عليّ عليه السلام: «الصورة الإنسانيّة هي أكبر حجج اللّه على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته وهي مجموع صور العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كلّ غائب وهي الحجّة على كلّ

---

١. مر، حج: بالإيجاد.

٢. بحار الأنوار: ٣٢/٢، ٩٩/٥٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ متشابه القرآن: ٤٤/١؛ مصباح الشريعة: ١٣. ومثله روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في غرر الحكم: ٢٣٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩٢/٢٠؛ الصراط المستقيم: ١٥٦/١. وعن إدريس النبيّ عليه السلام في بحار الأنوار: ٤٥٦/٩٢

٣. الكافي: ١٣٤/١؛ بحار الأنوار: ١١/٤، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٢٠، ١٧٦/١٠، ١١١/١١، ١٢٠، ١٢١، ١٠٣/٥٤، ٣٣/٥٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١١٩/١؛ القصص للجزائريّ: ٢٨؛ كنز الفوائد: ١٦٧/٢، ١٦٨؛ سعد السعود: ٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣؛ الطرائف: ٣٥٠/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٣/١؛ الاحتجاج: ٣٢٣/٢، ٣٤٤، ٤١٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٠٣، ١٥٢

جاحد وهي الصراط المستقيم إلى كلّ خير وهي الصراط الممدود بين الجنّة والنار»[1].

[حصول الكشف بطريق الذوق]

أو على طريق الذوق وهو الأكل من الأطعمة الإلهيّة اللذيذة الشهيّة كما قال‌عليه‌السلام: «إنّي أظلّ عند ربّي يطعمني ويسقيني»[2] وقال: «إنّي شربت اللبن حتّى خرج الريّ من بين أظافيري، فأوّلت ذلك بالعلم»[3].

وهذه الأنواع /١٥٢ أ/ قد يجتمع بعضها مع بعض وكلّها من تجلّيات أسمائه تعالى على حسب قوابلها؛ إذ هذه المشاهدة من تجلّيات السميع البصير وباقي الأسماء؛ إذ لكلّ واحد منها اسم يربّه اللّه به وكلّها من أمّهات الأسماء السبعة المسمّاة بالأئمّة.

[أنواع الكشف الصوريّ]

فأنواع الكشف الصوريّ إمّا أن يتعلّق بالحوادث الدنيويّة أو لا. فإن تعلّقت بها تسمّى رهبانيّة؛ لاطّلاعهم على المغيبات الدنيويّة الحسّيّة بحسب رياضاتهم

---

١. روي عن جعفر بن محمّد الصادق‌عليه‌السلام كما في التفسير الصافي: ٨٦/١، ٩٢. والظاهر أنّه سهو القلم من المصنّف كما تحيّر السبزواري‌قدس‌سره (شرح الأسماء الحسنى: ١٢/١) في انتسابه إلى أحد المعصومَين.

٢. مرويّ عن النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله في من لايحضره الفقيه: ١٧٢/٢؛ وسائل الشيعة: ٥٢٠/١٠؛ مستدرك الوسائل: ٥٥٢/٧؛ بحار الأنوار: ٤٥/١٠، ٣٩٠/١٦، ٢٩٢/١٧؛ الاحتجاج: ٢٢٣/١؛ عوالي اللآلي: ١٣٨/١، ١١٨/٤؛ كشف اليقين: ٤٥٦

٣. بحار الأنوار: ١٧٥/٥٨؛ عوالي اللآلي: ١٤٩/١

ومجاهداتهم، وقد يحصل ذلك لغير الرهبان من الزنادقة والسحَرة والكهَنة؛ لأنّهم كلّهم من أرباب الكشف الصوريّ المتعلّق بالدنيا وأحوالها. وأمّا أهل اللّه من سلّاك الأمم وخواصّه فهِمَمُهم العالية لاتقف على هذه الأمور الدنيويّة ولايلتفتون إليها، فلايشتغلون بها ولابهذا القسم أصلاً؛ لاشتغالهم بما أجلّ منه وأعلى وهي الأمور الأخرويّة وتوجّههم إليها بالكلّيّة ويعلمون[1] هذا القسم من قبيل الاستدراج والمكر.

[الكشف المعنويّ]

وأصحاب الكرامات كلّهم محجوبون، بل وراء هؤلاء مَن هم فوقهم وهم الذين لايلتفتون إلى الأمور الأخرويّة فضلاً عن الدنيويّة، ولهذا قال عليه السلام: «الدنيا حرام على أهل الآخرة والآخرة حرام على أهل الدنيا وهما حرامان على أهل اللّه»[2]. وهؤلاء هم أهل الكشف المعنويّ وهو الكشف الخاصّ.

[مراتب الكشف المعنويّ]

وأوّل مراتبه كشف الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة الإلهيّة، ثمّ كشفه لها من حضرة العقل الأوّل الذي هو أمّ الكتاب، ثمّ في حضرة النفس الكلّيّة الذي هو اللوح المحفوظ، ثمّ في حضرات باقي العقول والنفوس العلويّة المقدّسة من عالم المجرّدات والروحانيّات، ثمّ في الكتاب المسطور والرقّ المنشور المعبّر عنه بعالم الأجسام والمركّبات المشتملة على الكلمات الإلهيّة والآيات الربّانيّة واحدة

---

١. مر، حج: يعدّون.

٢. عوالي اللآلي: ١١٩/٤

بعد أخرى، هذا في مقامات[١] النزول.

وأمّا في مقام العروج فأوّل كشفه كشف الأرواح الثلاثة المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة وما يتعلّق بها من الخواصّ واللوازم والعوارض، ثمّ كشف أرواح الفلك وعقولها من الأوّل إلى التاسع على ما هي عليه؛ لأنّ لكلّ فلك بعد تركّبه[٢] من الهيولى والصورة نفس وعقل هما سبب تحريكه وتشويقه إلى مبدعه وبارئه، والثامن مظهر النفس الكلّيّة ومظهر الرحيم، والتاسع مظهر العقل الأوّل ومظهر الرحمن ويعبّر عنهما[٣] بالعرش والكرسيّ، ثمّ كشف الجنان الثمانية الواقع بين التاسع والثامن مع ما فيها من الحور والغِلمان والنعيم والرضوان.

ثمّ كشف عالم الخيال المطلق وهو ظهور الروحانيّات في صور الجسمانيّات نزولاً وظهور الجسمانيّات في صور العلويّات عروجاً. ومجمع هذا العالم مدينتَي جابَلقا /١٥٢ ب/ وجابَرصا؛ فإنّ فيهما من الأشباح النوريّة ما تفوت الإحاطة كثرة. وإنّما كان هذا خيالاً مطلقاً لعمومه وشموله لجميع المجرّدات والمادّيّات؛ فإنّ كلّاً منها يمكن تشكّله. ومنه الصور المشاهدة في النوم وفي المرآة؛ لكونها لا في أين، بل معلّقة في لوح الخيال المطلق على وجه كلّيّ، ويعبّر عنه بعالم المثال.

ثمّ كشف عوالم النفوس والعقول المجرّدة، ثمّ كشف أرواح الملائكة المهيمنة[٤]،

---

١. حج: مقام.

٢. حج: تركيبه.

٣. هامش تش: وهما الثامن والتاسع.

٤. ويسمّون أيضاً الملائكة المهيّمة (أي الوالهون)، وهذا أولى؛ لهُيامهم فيه سبحانه وتعالى بحيث لايعرفون غيره تعالى ولايعلمون أنّ اللّه تعالى خلق آدم وإبليس ـ كما جاء في الخبر ـ (بحار ←

ثمّ كشف ما في ضمير النفس الكلّيّة من العلوم والمعارف الفائضة عليها من العقل الأوّل من العلوم والمعارف الفائضة عليه من اللّه تعالى من غير واسطة؛ لأنّه ليس في كتب اللّه أعظم من هذين الكتابين بالنسبة إلى الآفاق ولايطّلع عليهما إلّا الخليفة أو النبيّ أو الرسول أو الوليّ. ثمّ كشف حضرة الأفعال الإلهيّة ووضعها في موضعها بحكم التوحيد الفعليّ، ثمّ كشف حضرة الصفات الإلهيّة ووضعها في موضعها من غير نفي ولاإثبات بحكم التوحيد الوصفيّ، ثمّ كشف حضرة الذات الإلهيّة ومشاهدتها في مظاهرها من غير احتجاب عنه بفعل أو اسم أو صفة أو نعت أو رسم، وليس في الكشف المعنويّ أعلى من هذا الكشف.

[عدم اشتراط الكشف الصوريّ في النبيّ]

وهذا المقام ليس إلّا لصاحب ختم النبوّة وصاحب ختم الولاية. وصاحب هذا الكشف وإن لم يكن له الكشف الصوريّ، في كلّ آنٍ وساعة يجوز؛ لأنّ خاطره غير متعلّق بالحوادث السفليّة الكونيّة الزمانيّة؛ لتوجّههم إلى ما هو أعلى وهو عالم الجبروت والملكوت واللاهوت.

وهذا الإلزام لأكثر العوام بل وبعض الخواصّ؛ فإنّ عندهم إنّ من لم يعرف الحوادث الكونيّة الزمانيّة ليس بعارف ولاكامل. وما عرفوا أنّ نبيّنا صلى الله عليه وآله الذي هو الكامل المطلق لم يكن له علم بحال عائشة في تلك القصّة حتّى نزل جبرئيل عليه السلام وأخبره بصورة الحال، وكذلك إبراهيم عليه السلام بالنسبة إلى الملائكة، ولوط بالنسبة إليهم، ويعقوب بالنسبة إلى يوسف، ومثل هذا الكشف ـ أعني الصوريّ ـ قد

الأنوار: ٢٨٨/٢؛ بصائر الدرجات: ٢٨٠؛ عوالي اللآلي: ١٠٠/٤).

يعرفه من ليس بكامل، بل قد يكون كافراً. فعرفنا أنّ الكشف الصوريّ مع أنّه شريف ليس هو مطلوب الرجال ولا لهم إليه التفات طائل، وأكثر المشايخ والكُمَّل كانوا محترزين منه.

[كلام التلمسانيّ في سبب تكذيب الأنبياء]

وقد أشار الشيخ عفيف الدين إلى هذا فقال:

والذي ثبت عندي بالتجربة أنّ فراسة أهل المعرفة إنّما هي مِن تمييزهم مَن يصلح لحضرة اللّه ممّن لايصلح، ويعرفون أهل الاستعداد و[١] الذين اشتغلوا باللّه. وأمّا فراسة أهل الرياضة بالجوع والخلوة وتصفية البواطن من غير وصله إلى /١٥٣ أ/ جانب[٢] الحقّ، فلهم فراسة كشف الصور والإخبار بالمغيبات المختصّة بالخلق، فهم لايخبرون إلّا عن الخلق وأحوالهم؛ لأنّهم محجوبون عن الحقّ وأسراره. وأمّا أهل المعرفة فلاشتغالهم بما يرد عليهم من المعارف الإلهيّة والحقائق الربّانيّة فإخبارهم إنّما هو عن اللّه.

ولمّا كان أكثرهم أهل الانقطاع عن اللّه وأهل الاشتغال بالدنيا تاقت قلوبهم إلى أهل الكشف الصوريّ والإخبار عمّا غاب من أحوال المخلوقات، فعظّموهم واعتقدوا أنّهم أهل اللّه وخاصّته وأعرضوا عن أهل الكشف على الحقيقة واتّهموهم في ما يخبرون عن اللّه وقالوا: لو كانوا هؤلاء أهل اللّه حقّاً[٣] ـ كما يزعمون ـ لأخبرونا عن أحوالنا وأحوال المخلوقات، وإذا كانوا لايقدرون على الكشف عن أحوال المخلوقات فكيف يقدرون على كشف أحوال أعلى منها وهي معارف اللّه وأحوال عوالم الغيب؟ فكذّبوهم بهذا القياس الفاسد وعميت عليهم الأنباء الصحيحة والأخبار الغيبيّة. ولم يعلموا أنّ اللّه تعالى قد حمى هؤلاء عن مداخلة الخلق وخصّهم به وشغلهم عمّا سواه

---

١. حج: ـ و.
٢. حج (خ ل): جناب.
٣. مر: ـ حقّاً.

حمايةً لهم وغيرةً عليهم، ولو كانوا ممّن يتعرّض إلى أحوال الخلق ما صلحوا للحقّ، فأهل الحقّ لايصلحون للخلق كما أن أهل الخلق لايصلحون للحقّ.[١]

[تعلّق الكشف بالعوام والخواصّ وخواصّ الخواصّ]

ثمّ اعلم أنّ الكشف يتعلّق بالعوام والخواصّ وخواصّ الخواصّ. فكشف عالم المُلك يتعلّق بالعوام وهو كشف صوريّ، وكشف عالم الملكوت يتعلّق بالخواصّ وهو كشف معنويّ، وكشف عالم الجبروت والمشاهدات العينيّة يتعلّق بخواصّ الخواصّ وهو كشف معنويّ. وصاحب هذا الكشف جامع للثلاث وكشفه أعلى من الآخرين، فلايجوز له الرجوع من الأعلى إلى الأسفل، وإن رجع إليه في بعض الأوقات بحكم التنزّل ضرورةً كظهور بعض الأنبياء وبعض الأولياء به في بعض الأماكن؛ لأنّ العالي يتمكّن من فعل السافل دون العكس، والمنتهي يتمكّن من فعل المبتدئ، وأهل الحقيقة يتمكّنون من أفعال أهل الطريقة دون العكس، وأهل الطريقة يتمكّنون من أفعال أهل الشريعة دون العكس كأرباب النقل وأرباب العقل وأرباب الكشف.

[مراتب الكشف المعنويّ]

ثمّ نقول: الكشف المعنويّ هو كشف صور الحقائق المجرّدة والمفارقات العلويّة بحكم تجلّيات اسم العليم وله مراتب:

ظهور المعاني في القوّة المفكّرة من غير استعمال المقدّمات، بل بمجرّد الانتقال إلى المطالب من المبادئ وهو المعبّر عنه بالحدس.

---

١. شرح منازل السائرين: ٣٤٧/٢

ثمّ في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة وهي قوّة روحانيّة غير حالّة في الجسم وهو المعبّر عنه بروح القدس. والحدس من توابعه؛ لأنّ المفكّرة جسمانيّة، فتصير حجاباً للنور الكاشف عن المعاني الغيبيّة، فهي أدنى مراتب الكشف ولذلك /١٥٣ ب/ قيل: الفتح فتح في النفس وهو يعطي العلم النافع، وفتح في الروح وهو يعطي المعرفة وجوداً.

ثمّ في مرتبة القلب ويسمّى بالإلهام إن كان الظاهر معنىً من المعاني الغيبيّة لاحقيقة من الحقائق وروحاً من الأرواح، وإن كان روحاً أو عيناً فيسمّى شهادة قلبيّة.

ثمّ في مرتبة الروح فينبعث بالشهود الروحيّ وهي بمثابة الشمس المنوّرة لسماوات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد، فهو بذاته آخذ من اللّه العليم المعاني الغيبيّة من غير واسطة على قدر استعداده الأصليّ ومفيض على ما تحته من القلب وقواه الروحانيّة والجسمانيّة إن كان الآخذ من الأقطاب، وإن لم يكن منهم فهو آخذ من اللّه بواسطة القطب على قدر استعداده وقربه منه، أو بواسطة الأرواح التي تحت حكمها من الجبروت والملكوت.

ثمّ في مرتبة السرّ، ثمّ مرتبة الخفيّ بحسب مقاميهما ولايمكن إليه الإشارة ولايقدر على الإعراب عنها بالعبارة، كما قال عليّ عليه السلام: «الحقيقة كشف سُبُحات الجلال من غير إشارة»[1]. وإذا صار هذا المعنى مقاماً وملكةً للسالك اتّصل علمه بعلم الحقّ اتّصال الفرع بالأصل، فحصل على أعلى المقامات من الكشف.

ولمّا كان كلّ من الكشفين على حسب استعداد السالك ومناسبات روحه

١. نور البراهين: ٢٢١/١

وتوجّه سرّه وكانت الاستعدادات متفاوتة صارت مقامات الكشف متفاوتة، وأصحّها وأتمّها إنّما يحصل لمن يكون مزاجه الروحانيّ أقرب إلى الاعتدال التامّ كأرواح الأنبياء والكُمَّل والأقطاب، ثمّ لمن هو أقرب إليهم نسبةً. وكيفيّة الوصول إلى مقامات الكشف يتعلّق بعلم السلوك. ويجب أن تعرف أنّ الذي يكون للمتصرّف في الوجود من أصحاب الأحوال والمقامات كالإحياء والإماتة وقلب الموادّ الجسمانيّة وطيّ الزمان والمكان إنّما يكون للاتّصاف بصفة القدرة والأسماء المقتضية لذلك عند تحقّقهم بها وبالوجود الحقّانيّ الموهوب إمّا بواسطة روح من الأرواح الملكوتيّة أو بغيرها، بل بخاصّيّة الاسم الحاكم كالقادر على صاحب القدرة والعليم على صاحب العلم والمريد على صاحب الإرادة.

[الفرق بين الكلام الإلهيّ والحديث القدسيّ والنبويّ]

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الشريعة والطريقة والحقيقة من اقتضاء الرسالة والنبوّة والولاية والوحي والإلهام والكشف وهي من اقتضاء أسماء الذات والصفات والأفعال التي هي من اقتضاء العلم والقدرة والإرادة؛ لأنّ العالم والوجود الإمكانيّ واقع بحسب الأسماء الإلهيّة. فالوحي من اقتضاء الأسماء الذاتيّة والإلهام من الأسماء الوصفيّة والكشف من الفعليّة، والأسماء الكلّيّة منحصرة له فيها والعالم واقع على ترتيبها. فالقرآن من اقتضاء الوحي وهو من اقتضاء الولاية والأسماء الذاتيّة، والحديث القدسيّ من اقتضاء الإلهام وهو /١٥٤ أ/ من النبوّة والأسماء الصفاتيّة، والحديث النبويّ من اقتضاء الكشف وهو من الرسالة والأسماء الفعليّة.

[كيفيّة نزول المعاني والأفعال منه تعالى]

فإذا أراد اللّه تعالى إنزال شيء ـ معنىً أو فعلاً ـ أمر بإنزاله أوّلاً إلى حضرة العقل الأوّل الذي هو المظهر الأوّل والموجود بغير واسطة، ثمّ إلى حضرة النفس الكلّيّة التي هي المظهر الثاني الصادرة منه بواسطة العقل الأوّل وهي البرزخ الجامع المخصوصة باسم الرحمن، ويعبّر عن الأوّل بأمّ الكتاب وعن الثاني بالكتاب المبين وبالقلم واللوح، ثمّ إلى عالم الأرواح والنفوس المعبّر عنه بالملكوت بتشخيص روحانيّ وتعيين ملكوتيّ، ثمّ إلى عالم الأجسام والأجساد المعبّر عنه بالمُلك بتشخيص جسمانيّ وتعيين حسّيّ اللذين هما مظهرا اسمَي الظاهر والباطن والأوّل والآخر، ثمّ عالم المركّبات والمشخّصات الصوريّة الشخصيّة من المعدن والنبات والحيوان وكلّها مظاهر الأسماء.

فالأمر النازل من حضرته إلى هذه العوالم إن كان نزوله موكولاً إلى حركة لسان الإنسان الكبير الذي هو الخليفة الأعظم والمعلّم الأوّل وآدم الحقيقيّ وبنفسه المشار إليه بالنفس الرحمانيّ يكسيه اللّه تعالى إلى يد سلطان الطبيعة الكلّيّة حُلَلاً مناسبة بحاله من العلويّات المفارقة والمجرّدات البسيطة كالعقول والنفوس، ويعبّر عنه بالكلمات المعنويّة إن كانت معنويّة وبالكلمات الصوريّة إن كانت صوريّة. والآيات الإلهيّة التامّة الكاملة إشارة إليها، وهذا اللسان عبارة عن العقل الأوّل والقلم الأعلى؛ لأنّه هو لسانه وترجمانه في مكتب الوجود.

وإذا كان نزوله موكولاً إلى حركة يده أو أعضائه التي هي عبارة عن السماوات والأرض وما بينهما من الموجودات يكسيه اللّه تعالى أيضاً على يد سلطان الطبيعة الكلّيّة كسوة مناسبة بحاله من جوهر النار وجوهر الهواء وجوهر الماء وجوهر الأرض، ويعبّر عنه بالكلمات الصوريّة تارةً وبمثال الكلمات

المعنويّة أخرى، والملَك والجنّ والحيوان والإنسان وكلّ مركّب من المواليد إشارة ومثال.

ومثله الكلام الصادر من الإنسان الصغير؛ فإنّ كلامه موكول إلى حركة لسانه ونفسه ومخارجه وصوته يكسيه اللّه من الطبيعة حللاً مناسبة بحاله من الحروف والأصوات والهواء ويسمّى كلاماً إنسانيّاً أو قولاً أو حديثاً، ويكون بقاؤه بوجود القائل والسامع لاغير.

وإذا كان نزوله موكولاً إلى حركة يده وأصابعه وأعضائه لإظهاره في الخارج يكسيه اللّه من الطبيعة المادّيّة حللاً مناسبة بحاله من الصمغ والزاج والعفص والدخان ويعطي له الوجود /١٥٤ ب/ الخارجيّ على اللوح والقرطاس، ويعبّر عنه بالخطوط والسطور والكتب والصحف.

فلسان الإنسان الصغير معروف ظاهر، وأمّا لسان الإنسان الكبير فقد سبق. وأمّا يداه فتلك عبارة عن عالمَي الجبروت والملكوت، والسماوات والأرض، والأمر والخلق، أو الأسماء الجلاليّة والجماليّة، والكلّ راجع إليها؛ لأنّ جميع الجبروت والملكوت والسماوات والأرض والأمر والخلق وغيرهما من العوالم مظاهر هذين الاسمين. فيدا الإنسان الكبير اللذان هما عبارتان عن يد اللّه يكونان عبارتين عن هذين الاسمين ومظهرهما و﴿**خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[1] إشارة إليهما، أي خمّرته وسوّيته قوّةً وفعلاً بحكم هذين الاسمين وآثارهما، وكذلك قوله: ﴿**بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ**﴾[2]، وما أراد بالبسط إلّا ظهورهما بصورة الغيب والشهادة

---

١. ص/٧٥

٢. المائدة/٦٤

والسماوات والأرض.

فكلّ ما يصدر في العالم من الأمور الكلّيّة والجزئيّة وما يصدر من المعاني والمعارف لايكون إلّا من حضرة الذات بالأسماء الذاتيّة، أو من حضرة الصفات بالأسماء الصفاتيّة، أو من حضرة الأفعال بالأسماء الفعليّة. فالذات وأسماؤها بمثابة الشخص، والصفات وأسماؤها بمثابة اللسان منه، والأفعال وأسماؤها بمثابة اليدين. فالوحي مخصوص بحضرة الذات، والإلهام بحضرة الصفات، والكشف بحضرة الأفعال، فجميع الكتب السماويّة يكون من حضرة الذات، والحديث القدسيّ من حضرة الصفات، والنبويّ من حضرة الأفعال، وليس للأنبياء غير هذه الثلاث دون كلامهم البشريّ المشاركين به مع الكلّ. وبعبارة أخرى: الكتب من اقتضاء الحضرة الأحديّة، والحديث القدسيّ من اقتضاء الحضرة الواحديّة، والحديث النبويّ من اقتضاء الحضرة الربوبيّة، والكلّ خارج عن فم واحد ولسان واحد، لكن بحسب المقام والمرتبة.

[كيفيّة إنزال الكتب منه تعالى]

ثمّ نقول: الكتاب النازل من الحضرة الإلهيّة على ملك من الملائكة أو نبيّ من الأنبياء أو غير ذلك من الكتب السماويّة فهو ينزل أوّلاً إلى العقل الأوّل المعبّر عنه بأمّ الكتاب مجملاً، ثمّ إلى النفس الكلّيّة المعبّر عنها بالكتاب المبين مفصّلاً، ثمّ إلى عالم الأرواح والنفوس المجرّدة، ثمّ إلى عالم الأجسام والمركّبات. ويسمّى الأوّل إفاضة الحضرة الإلهيّة على العقل الكلّيّ وهو الوحي في مقام الولاية، ويسمّى الثاني إفاضة العقل الكلّيّ على النفس الكلّيّة وهو الإلهام في مقام النبوّة، ويسمّى الثالث إفاضة النفس الكلّيّة على الأرواح والنفوس المجرّدة وهو

الكشف في مقام الرسالة. /١٥٥ أ/ فالأوّل مخصوص بالرسالة والثاني بالنبوّة والثالث بالولاية. فالفراسة والحدس وما هو من هذا القبيل يكون من اقتضاء الكشف والوحي الخفيّ دون الجليّ أو[١] الإلهام العامّ دون الخاصّ.

[الفرق بين الكلام الإلهيّ والحديث القدسيّ والنبويّ والإنسانيّ]

والحاصل أنّ الإنسان إذا كان في مقام الوحدة الصرفة شاهد الحضرة الأحديّة الذاتيّة، فما يصدر عنه في ذلك الوقت يسمّى كلاماً إلهيّاً موسوماً عرفاً بالوحي الخفيّ؛ لأنّه في مقام البقاء بعد الفناء، وليس بينه وبين حبيبه حجاب ولاواسطة.

فإذا كان في مقام النبوّة وحالة الدعوة والإخبار عن اللّه بواسطة ملك من الملائكة فما يصدر عنه في ذلك الوقت يسمّى حديثاً قدسيّاً حاصلاً له من الوحي الجليّ؛ لأنّه لايكون إلّا بواسطة ملك؛ لأنّ الجليّ لايكون إلّا بها؛ لأنّه هنا في مقام الخلافة والوسيلة بينه وبين خلقه وهو يقتضي الواسطة؛ لأنّ الملك من حيث تجرّده الذاتيّ وتقدّسه الوصفيّ أقرب إلى الحضرة من النبيّ المتعلّق بدعوة الحقّ وإرشادهم.

وإذا كان في مقام الرسالة وتأسيس الحكم والسياسة والحرب والمعارضة فما يصدر عنه في هذا المقام حديثاً نبويّاً حاصلاً من الوحي الجليّ والإلهام والحدس والفراسة والكشف وغير ذلك يكون تحت مرتبته ومقامه؛ لأنّ كلّ رسول نبيّ وكلّ نبيّ وليّ، فالولاية من حيث هي هي أقرب وأعظم من النبوّة والنبوّة من الرسالة، لاالوليّ والنبيّ والرسول.

---

١. حج: و.

وإذا كان في مقام البشريّة وعالم الطبيعة فما يصدر عنه فيه يسمّى كلاماً بشريّاً وحديثاً إنسانيّاً، ﴿**ذلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ**﴾[١].

[السرّ الثالث: مقام خرق العادة]

الثالث: في معنى قوله: «فيظهرون ما يشاهدون من عجائبه»؛ فإنّ ذلك إشارة إلى مقام خرق العادة المسمّى بالمعجزات. واعلم أنّ العادة متعلّقة بالتقدير الأزليّ الواقع في الحضرة العلميّة الجاري على سنّة اللّه، وخرق العادة يتعلّق بذلك لا على سبيل السنّة، بل لإظهار القدرة. وهو قد يصدر من الأولياء فيسمّى كرامة، وقد يصدر من أصحاب النفوس القويّة من أصل الفطرة وإن لم يكونوا أولياء، وهم على قسمين: إمّا خيّر بالطبع أو شرير كذلك. والأوّل إن وصل إلى مقام الولاية فهو وليّ، وإن لم يصل فهو من الصلحاء المؤمنين المفلحين، والثاني خبيث ساحر، ولكلّ منهما التصرّف في العالم. وهؤلاء إن ساعدتهم الأسباب الخارجة استولوا /١٥٥ ب/ على أهل العالم وصار كلّ واحد منهم صاحب قوّته وزمانه بحسب الدولة الظاهرة، وإن لم تساعدهم الأسباب لم يحصل لهم ذلك، إلّا أنّهم بأيّ شيء اشتغلوا فيه كانوا بالكمال ولاكمال إلّا للّه وحده.

[مراتب الأنبياء بحسب استعدادهم لتلقّي الوحي]

ثمّ إنّا نقول: وللأنبياء بذلك الاعتبار مراتب أشار إليها الكُمَّل وهي عشر:

الأوّل: أن يرى الشيء مثالاً في المنام وفي نفس ذلك المثل يتبيّن له معناه وأيّ شيء أريد به.

---

١. المائدة/٥٤؛ الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

الثاني: أن يسمع كلاماً في المنام مشروحاً بيّناً ولايرى قائله.

الثالث: أن يكلّمه إنسان في المنام كذلك.

الرابع: أن يكلّمه ملَك في المنام كذلك.

الخامس: أن يرى في المنام كأنّ اللّه تعالى يخاطبه.

السادس: أن يأتيه وحي في اليقظة ويرى مثالاً.

السابع: أن يسمع كلاماً في اليقظة.

الثامن: أن يرى في اليقظة كأنّ انساناً يكلّمه.

التاسع: أن يرى ملَكاً يخاطبه في اليقظة.

العاشر: أن يرى أنّ اللّه يخاطبه في حال يقظته.

فالنبيّ الواحد قد يأتيه الوحي على مرتبة من هذه المراتب ويأتيه على مرتبة أخرى أعلى منها أو دونها، وربّما لاينال المرتبة العالية إلّا مرّة واحدة في عمره. وقد يأتيه الوحي على وجه مُزعِج له، كما يسمع كلاماً كالرعد القويّ أو يرى صورة أو صوراً هائلة. وتفاصيل أحوالهم في خوارق العادات باعتبار الوحي وغيره غير متناهية؛ لاختلافها باختلاف استعداداتهم المختلفة باختلاف هويّاتهم وتراكيبهم، فاعلم ذلك.

[السرّ الرابع: كيفيّة علم الأولياء]

الرابع: في معنى الحديث المرويّ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في ذكر أحوال الأولياء. فإنّ قوله عليه السلام: «علمنا غابر» يريد بالغابر الماضيَ ومعناه أنّهم عليهم السلام يعلمون جميع ما مضى ووقع من الكائنات بجميع أحوالها وصورها منتقشة في نفوسهم، يشاهدونها في مرآة النبوّة.

وقوله: «ومزبور» المزبور هو الثابت، ويريد به ما يقع من الحوادث وما يتعلّق بها من الأحكام الثابتة في القضاء الأزليّ الخارجة بالقدر المعلوم الظاهرة لهم من مرآة النبوّة المنتقش فيها جميع الكائنات.

وقوله: «ونقر في الأسماع» يريد به أسماع أصوات الملائكة من غير مشاهدة بما يخاطبونهم به من الأمور الغيبيّة.

وقوله: «ونكت في القلوب» يريد به تأثّر القلب عن الواردات الإلهيّة الحاصلة لهم من غير توسّط غير استعداداتهم بالتعرّض لها والترصّد لورودها.

فعلم بهذه الكلمات أنّ أهل الولاية الخاصّة يشاركون أهل الولاية المطلقة في تلك الخواصّ المذكورة لهم، إلّا أنّها تتفاوت فيهم بتفاوت الاستعدادات، واللّه أعلم.

❊ ❊ ❊

[نبوّة نبيّنا محمّدﷺ]

قوله: ونبيّ زماننا هذا محمّد بن عبد اللّه بن عبد المطّلبﷺ؛ لاشتهار دعوته وتواتر معجزاته /١٥٦ أ/ وظهورها لأجله، فيجب الحكم بصدقه؛ لاستحالة تصديق غير الصادق. وجميع أوصاف الأنبياء الكماليّة والشرائط المعتبرة فيهم كان موصوفاً بها على أكمل الوجوه، بل هوﷺ أفضل الخلق وأكمل العالمين[1]؛ لما علمنا تواتراً من دينهﷺ، فشريعته ناسخة لجميع الشرائع.

والمنازع في النسخ لايعبأ به؛ لوقوعه في جميع الشرائع، والعقل يساعد عليه؛ لأنّ مصالح المكلّفين تختلف باختلاف أحوالهم وأزمانهم، كالمرضى الذين تختلف علاجاتهم باختلاف أمراضهم.

قال: لمّا كان المقصود بالذات من مباحث النبوّة البحث عن مبدأ الولاية العامّة وخاتمها ـ أعني نبوّة نبيّنا محمّدﷺ ـ كان ما تقدّمها من المباحث كالمقدّمات تمهيداً لإثباتها، فنقول هاهنا: نبيّنا محمّدﷺ صاحب الولاية الكبرى والرسالة العامّة، المتّصف بأوصاف الكمال على أبلغ وجوهها وأكملها، أفضل الخلق، خاتم النبوّة والولاية المطلقة، الناسخ بشريعته سائر الشرائع، فهاهنا مباحث:

---

١. مو: + ولانبيّ بعده.

[إثبات نبوّة نبيّناﷺ]

البحث الأوّل: ثبوت نبوّته. وذلك لأنّه ادّعى النبوّة وأتى بالمعجزات على وفق دعواه، فيجب الحكم بنبوّته. فاشتملت الصغرى على دعويَين:

إحداهما: أنّه ادّعى النبوّة، وذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار؛ فإنّ دعوته بلغت الصغير والكبير وملأت الآفاق وطبّقت الأسماع.

وليس يصحّ في الأفهام شيء   إذا احتاج النهار إلى دليل[١]

الثانية: أنّه أتى بالمعجز على وفق دعواه، وذلك معلوم تواتراً؛ فإنّ المسلمين على اختلاف طبقاتهم يروون معجزاته حتّى أنّهم ضبطوا منها ما ينيف على الألف والآحاد، وإن لم تكن متواترة إلّا أنّ مجموعها بلغ حدّاً لايمكن إنكاره. والباقي منها القرآن؛ فإنّه لم يتغيّر ولم يعدم كسائر الآيات؛ لبقائه ببقاء الأيام وحفظه لأصول شريعته على تعاقب الأعوام.

[إثبات إعجاز القرآن]

وإعجازه بيّن؛ فإنّ المعجز هو الخارق للعادة المقرون بالتحدّي المطابق للدعوى المتعذّر في جنسه على الخلق، وكلّ هذه حاصل فيه.

أمّا خرق العادة فإنّه بالنسبة إلى كلام العرب وتراكيب أساليب ألفاظهم وأشعارهم وخطبهم خارق لعاداتهم في ذلك؛ إذ لم يعهد في شيء من كلامهم ممّا يناسبه أو يقاربه.

وأمّا اقترانه بالتحدّي فمعلوم بآيات التحدّي الواردة فيه حتّى دعاهم العجز

---

١. ديوان المتنبّي: ٣٢٠

إلى المقاتلة والمحاربة؛ فإنّه خيّرهم بين المعارضة والمحاربة، وقد كانوا أهل الفصاحة والبلاغة والقدرة على تراكيب الكلام، بل كان أكثر افتخاراتهم في ما بينهم بذلك. فعدولهم عن المعارضة إلى المحاربة المشتملة على القتل /١٥٦ ب/ وسبي الذراريّ دليل على عجزهم؛ لأنّ العاقل لايختار الأصعب على الأسهل.

وأمّا مطابقته لدعواه فظاهر؛ فإنّه ناطق بتصديقه، شاهد برسالته.

وأمّا تعذّره على الخلق فأظهر من الجميع؛ فإنّه لم يقدر أحد من الفصحاء على تركيب شيء من الكلام يقارب أسلوبه ونظمه؛ لاشتماله على الفصاحة مع البلاغة العظيمة واختصار اللفظ وعذوبة التركيب وكثرة المعاني وجودة النظم، ومثل ذلك لايجتمع في كلام المخلوقين.

وأمّا الكبرى فثبوتها على قواعد العدليّة ظاهر؛ لكون المعجز فعل الحكيم الذي لايفعل إلّا لغرض تصديق المدّعى الممتنع منه تصديق الكاذب عقلاً.

[اتّصافه صلى الله عليه وآله بصفات الكمال على أكمل الوجوه]

البحث الثاني: وصفه عليه السلام بصفات الكمال الحاصلة لجميع الأنبياء والشرائط المعتبرة فيهم على أكمل الوجوه وذلك ظاهر بعد إثبات نبوّته؛ إذ ثبوت نبوّته وكونه مبعوثاً موجب لاشتماله على خصائص الكمال التي اختصّ اللّه تعالى بها أهل الولاية من العصمة وشرف النسب وحسن الأخلاق والبعد عن الرذائل الداخلة والخارجة والقدرة على الإتيان بما يحتاج إليه الخلق وعلى إصلاح النوع وتكميل الأشخاص، بل نبيّنا محمّد[1] صلى الله عليه وآله مجمع هذه الكمالات بقوله[2]: ﴿**وَإِنَّكَ**

١. مر، حج: ـ محمّد.
٢. حج: لقوله.

لَعَلى خُلُقٍ عَظيمٍ﴾[١]، وقوله‌عليه‌السلام: «لم يزل اللّه ينقلني من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكيّة»[٢]، وقوله‌عليه‌السلام: «إنّما بعثت لتتميم مكارم الأخلاق»[٣].

[المراد من مكارم الأخلاق]

أقول: المراد بمكارم الأخلاق الصفات الحميدة والأخلاق المرضيّة الموجبة لكون الإنسان على الصراط المستقيم والحال الاعتداليّ الموجب للكمال الأعلى بحيث تجتمع له السياسات الثلاثة المحصّلة لجميع الاستقامات.

فأوّلها: السياسات النفسيّة بالمجاهدات والرياضات الخلقيّة حتّى يجعلها صافية عن كدورات ملابس الأبدان، خليّة عن مقابض مصائد الصياصي، عريّة عن غواسق[٤] الطبائع، ويتمّ ذلك بالمطالعة في كتب الأخلاق، وأحسن ما صنِّف فيه كلمات *أوصاف الأشراف* للإمام نصير الدين[٥].

وثانيها: السياسات المنزليّة وهي معرفة تدبير مخالطته مع أهله وزوجته ومواليه وأقاربه ومن تحوّطه عنايته من ذوي أرحامه وقراباته والقيام بحقّهم بما

---

١. القلم/٤

٢. الكافي: ٤٤١/١؛ بحار الأنوار: ٢٤/١٥، ٣٤٠/٢٤، ٩٩/٣٥، ١٥٦، ١٩٦/٥٤، ٣٠٠/٧٤؛ إيمان أبي طالب للفخّار: ٥٦؛ جامع الأخبار: ١٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٦٣/٧، ٦٧/١٤؛ الصراط المستقيم: ٣٤١/١؛ الفضائل: ٥٤؛ كنز الفوائد: ١٦٤/١

٣. بحار الأنوار: ٢١٠/١٦، ٣٧٢/٦٧، ٣٧٣/٦٨، ٣٨٢؛ مستدرك الوسائل: ١٨٧/١١؛ مكارم الأخلاق: ٨

٤. حج: غواشي.

٥. هامش حج: أحسن ما صنّف فيه من المفصّلات *الإحياء* للغزاليّ، ثمّ *المحجّة البيضاء* من مولانا ملّا محسن القاسانيّ ومن المتوسّطات كتاب *الحقائق* منه‌رحمه‌الله.

لهم وعليهم وإلحاقهم بالكمالات حتّى يصلوا بسببه إلى مقاماتهم التي لهم منه باعتبار المعاشرة.

وثالثها: السياسات المدنيّة الحاصلة من مخالطة أهل بلده ومعاشريه ومعامليه من بني نوعه /١٥٧ أ/ ومن له ضرورة إلى المخالطة وله المعاشرة معه وكيفيّة حاله وحالهم في كيفيّة الملاقيات والمعاملات حتّى يكون حاله معهم مرضيّة. وللإمام نصير الدين كتاب جامع للسياسات الثلاثة من محاسن الكتب يسمّى بـ *الأخلاق الناصريّة* وتسمّى هذه الفنون بالحكمة العلميّة.

[نبيّناﷺ أفضل الخلق وأكملهم]

قال: **البحث الثالث**: أنّه‍عليه السلام أفضل الخلق وأكملهم وذلك ثابت عند كلّ من يقول بنبوّته؛ لجمعه لها واتّصافه بالكمالات الحاصلة لجميع الأنبياء والأولياء. فهوعليه السلام مجمع الكمالات المتفرّقة فيهم، ينبّه عليه قوله تعالى: ﴿**أولِئكَ الَّذينَ هَدَى اللّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ**﴾[1].

ودليل أفضليّته على الكلّ قولهعليه السلام: «أنا سيّد وُلد آدم»[2]، وقوله: «أنا سيّد

---

١. الأنعام/٩٠

٢. وسائل الشيعة: ٢٥/ ٢٣؛ بحار الأنوار: ٤/ ١٩٨، ٨/ ٤٨، ٩/ ٢٩٤، ١٦/ ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٢٧/ ٨٨، ٣١/ ٣٢٦، ٣٤٢، ٣٧٧، ٤٢٨ ، ٣٣/ ١٨٢، ٣٨/ ١٥، ١٧، ٩٣، ٩٤، ١٥٠، ٤٠/ ٣٢، ٥٩، ٨٢، ٦٣/ ٦، ٥٨؛ الاحتجاج: ١/ ١٤٣؛ الاختصاص: ٣٣؛ إرشاد القلوب: ٢/ ٢٣١، ٢٦١؛ الأمالي للصدوق: ٣٩، ١٨٧، ٤٧٦؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٧١، ٣٦٥، ٥١٠، ٥٤٩؛ الأمالي للمفيد: ٤٤؛ بشارة المصطفى: ١٥٠؛ تفسير العيّاشيّ: ٢/ ٣١٤ ؛ تفسير فرات: ١٦٣؛ تفسير القمّيّ: ٢/ ٣٤٦؛ تفضيل أمير المؤمنينعليه السلام: ٢٠؛ التوحيد: ٢٠٧؛ الخرائج: ٢/ ٨٧٦؛ الخصال: ٢/ ٥٦١؛ روضة الواعظين: ١/ ١٠١ ؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٩/ ١٠٧، ٩/ ١٧٠، ١١/ ٦٦؛ ←

العالمين»[١]، وقوله: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[٢]، وشرفه الجليل بخطاب: «لولاك لما خلقت الأفلاك»[٣].

وأشار بعض أهل التحقيق إلى ذلك فقال: إنّه عليه السلام صاحب المرتبة الكلّيّة الجامعة لجميع مراتب الكمال التي يمكن اجتماعها في الإنسان، فكان بذلك المرتبة الثانية بعد الإلهيّة؛ لأنّه المظهر لجميع صفات الحقّ خصوصاً الاسم الخاصّ به تعالى، أعني الرحمن المشتمل على غاية كمال النبوّة المقرونة بالولاية الشاملة صورةً ومعنىً باعتبار قابليّته لغاية التجلّي بجميع صفات اللّه تعالى وأسمائه وقبوله للفيض الوجوديّ وما يتفرّع عليه من الكمالات باعتبار تشابه النوريّة الحقيقيّة والصوريّة الظهوريّة الجامعة لجميع صفات الإلهيّة. فليست تلك الكمالات بالأصالة إلّا له، ولهذا كان خاتم الرسالة والولاية، فجميع ما يأخذه الأنبياء والأولياء فمن المبدأ الخاتم، فكلّ خير وكمال لهم فمنه.

واستدلّ على ذلك بأنّ المرتبة الكلّيّة التي هي الأمّ لجميع المراتب لايصحّ فيها التعدّد والتكثّر، وإلّا لزم اجتماع الأمثال؛ لأنّ الوجود الكلّيّ الأكمليّ لامثل له،

صحيفة الرضا عليه السلام: ٥٢؛ الصراط المستقيم: ١/ ٢٥١، ٣/ ١٤٣ ، ٣/ ١٥٢ ؛ عدّة الداعي: ٣٢٥؛ العمدة: ٣٥٧، ٣٥٨، ٤٠٧؛ عوالي اللآلي: ٤/ ١٢١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ٣٥؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٤٣، ٧٩٠؛ كشف الغمّة: ١/ ١١١؛ كنز الفوائد: ١/ ١٦٤؛ مئة منقبة: ١٦٩؛ متشابه القرآن: ٢/ ٤٤؛ المصباح للكفعميّ: ٣٣٥؛ معاني الأخبار: ١٠٣، ١٠٣؛ المقام الأسنى: ٦٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٣/٣

١. عوالي اللآلي: ١٢١/٤

٢. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠٤، ٢٤/١٥، ٢٢/٢٥، ١٧٠/٥٤؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

٣. بحار الأنوار: ٤٠٥/١٦؛ تأويل الآيات: ٤٣٠؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٦/١

فالمرتبة الثانية الكلّيّة يجب أن يكون كذلك. فعلم أنّ المحيط لمجموع مراتب الكمال لامثل له، فهو عليه السلام أفضل الخلق وأكمل العالمين.

[تحقيق معنى خلافة الحقيقة المحمّديّه]

أقول: اعلم أنّ خلافة الحقيقة المحمّديّه هي قطب الأقطاب؛ لما تقرّر عند أهل الذوق أنّ لكلّ اسم من الأسماء الإلهيّة صورة في العلم مسمّاة بالماهيّة والعين الثابتة، وأنّ لكلّ واحد منها صورة خارجيّة مسمّاة بالمظاهر والموجودات العينيّة، وأنّ تلك الأسماء أرباب تلك المظاهر وهي مربوباتها ومنه الفيض والاستمداد على جميع الأسماء.

وحينئذٍ نقول: إنّ تلك الحقيقة هي التي برزت بصورة العوالم كلّها باسم الربّ /١٥٧ ب/ الظاهر فيها الذي هو ربّ الأرباب؛ لأنّها هي الظاهرة في تلك المظاهر، فصورتها الخارجيّة المناسبة لصور[١] العالم التي هي مظهر الاسم الظاهر تربّ صور العالم وبباطنها تربّ باطن العالم؛ لأنّه صاحب الاسم الأعظم وله الربوبيّة المطلقة، ولهذا قال: ﴿**هُوَ الَّذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَدينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدّينِ كُلِّه**﴾[٢ و٣]، ولهذا قال صلى الله عليه وآله: «خصّصت بفاتحة[٤] الكتاب وخواتيم البقرة»[٥] وهي مصدّرة بقوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمينَ**﴾[٦].

---

١. حج: لصورة.
٢. حج: + ولو كره المشركون.
٣. التوبة/٣٣؛ الفتح/٢٨؛ الصفّ/٩
٤. مص: أعطيت فاتحة.
٥. بحار الأنوار: ٣٢٣/٦٥
٦. الفاتحة/٢

فجميع عوالم الأجسام والأرواح كلّها مربوبة لها وهذه الربوبيّة إنّما هي لها من جهة حقيقتها لا من جهة بشريّتها؛ فإنّها من تلك الجهة عبد مربوب محتاج إلى ربّها، كما نبّه ـ سبحانه ـ على هذه الجهة بقوله: ﴿**قُلْ إنَّما أنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إلَيَّ**﴾[1]، وبقوله: ﴿**وَأنَّهُ لَمّا قامَ عَبْدُ اللّهِ يَدْعُوهُ**﴾[2]، فسمّاه عبد اللّه تنبيهاً على أنّه مظهر لهذا الاسم دون اسم آخر. ونبّه على الجهة الأولى بقوله: ﴿**وَما رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللّهَ رَمى**﴾[3]، فأسند رميه إلى اللّه، ولايتصوّر هذه الربوبيّة إلّا بإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه وإفاضة جميع ما يحتاج إليه العالم. وهذا المعنى لايمكن إلّا بالقدرة التامّة والصفات الإلهيّة جميعاً، فله[4] الأسماء يتصرّف بها في العالم على حسب استعداداتهم. ولمّا كانت هذه الحقيقة مشتملة على الجهتين الإلهيّة والعبوديّة لايصحّ لها ذلك أصالة، بل تبعيّة وهي الخلافة، فلها الإحياء والإماتة واللطف والقهر والرضا والسخط وجميع الصفات؛ لتتصرّف في العالم وفي نفسها وبشريّتها أيضاً؛ لأنّها منه. وبكاؤه عليه السلام وضجره وضيق صدره لاينافي ما ذكرناه؛ فإنّه بعض مقتضيات ذاته وصفاته، ولايعزب عنه[5] مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء[6] من حيث مرتبته، وإن كان يقول: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[7]

---

١. الكهف/١١٠؛ فصّلت/٦

٢. الجنّ/١٩

٣. الأنفال/١٧

٤. مر: + كلّ.

٥. حج: عن علمه.

٦. مقتبس من: سبأ/٣

٧. صحيح مسلم: ٩٥/٧؛ الجامع الصغير: ٤١٦/١

من حيث بشريّتة.

والحاصل أنّ ربوبيّته للعالم بالصفات الإلهيّة التي له من حيث مرتبته، وعجزه وسكينته وجميع ما يلزمه من النقائص الإمكانيّة من حيث بشريّته الحاصلة من التقيّد والتنزّل إلى العالم السفليّ؛ ليحيط بظاهره خواصّ العالم الظاهر وبباطنه خواصّ العالم الباطن، فيصير مجمع البحرين ومظهر العالمين. فنزوله أيضاً كماله، كما أنّ عروجه إلى مقامه الأصليّ كماله، فالنقائص أيضاً كمالات باعتبار آخر يعرفها من تنوّر قلبه بالنور الإلهيّ.

[خلافته ﷺ على العوالم لأجل كونه هو العقل الأوّل والنفس الكلّيّة]

وبطريقة أخرى: هو عليه السلام العقل الأوّل الظاهر /١٥٨ أ/ فيه خواصّ اسمه الخاصّ به وهو الرحمن، وذلك لأنّ مظهره بحسب المعنى هو الإنسان الكامل المتصرّف في الوجود ظاهراً وباطناً وغيباً وشهادةً المعبّر عنه بالخليفة؛ لأنّ الرحمة صوريّة هي الهداية إلى الطريق المستقيم والدين القويم والمآكل والمشارب وما يتعلّق بذلك، ومعنويّة هي الوجود وتوابعه والعلوم والمعارف الروحانيّة الذاتيّة.

وأمّا مظهره بحسب الصورة فهو العرش؛ لأنّ الإنسان الكامل هو أوّل مظهر من مظاهر العالم الروحانيّ، فالعرش أوّل مظهر من مظاهر العالم الجسمانيّ، فخلفاء اللّه الصوريّة والمعنويّة منحصرون في الإنسان الكبير والصغير المعبّر عنهما بالآفاق والأنفس. ففي الآفاق خليفتان: العقل الأوّل والنفس الكلّيّة وهما مظهر الرحمن والرحيم. فالنفس الرحمانيّ والرحمة الامتنانيّة منسوبان إلى العقل الأوّل الذي هو المظهر الأوّل من مظاهره في الروحانيّات، كما أنّ العرش أوّل

مظهر له في الجسمانيّات. وفي الأنفس له أيضاً خليفتان: النبيّ والوليّ وهما أيضاً مظهر الرحمن والرحيم.

فظهر أنّ العروش أربعة: العقل الأوّل وهو العرش المعنويّ للرحمن، والنفس الكلّيّة عرش معنويّ للرحيم، والفلك الأعلى عرش صوريّ للرحمن، والذي يليه عرش صوريّ للرحيم، والكلّ راجع إلى الرحمن ومظهره في عالمَي الغيب والشهادة والآفاق والأنفس، وبعده يرجع الكلّ إلى الرحيم، ولهذا يسمّيان بالعرشين والكرسيّين. فعرش الرحيم يسمّى بالكرسيّ وهو النفس الكلّيّة؛ فإنّها كرسيّ الرحيم معنىً، والفلك الثامن كرسيّه في عالم الصورة.

فالنفس الرحمانيّ عندهم إشارة إلى الوجود الإضافيّ الوحدانيّ بحقيقته المتكثّرة بصور المعاني التي هي الأعيان وأحوالها في الحضرة الأحديّة تشبيهاً له بنفس الإنسان المختلف بصور الحروف مع كونه هواء ساذجاً في نفسه ونظراً إلى الغاية التي هي ترويح أسماء الداخلة تحت حيطة الرحمن عند تكوّنها وهو تكوّن[١] الأشياء فيها وكونها بالقوّة كترويح الإنسان بالنفس.[٢]

وأمّا الرحمة الامتنانيّة فهي الرحمة الرحمانيّة المقتضية للنعم السابغة السابقة على العمل. فالرحمن اسم للحقّ باعتبار الجمعيّة الأسمائيّة التي في الحضرة الإلهيّة الفائض منها الوجود وما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات، كما أنّ الرحيم اسم[٣] باعتبار فيضان الكمالات المعنويّة على أهل الإيمان والتوحيد.

---

١. حج (خ ل): عند كونها وهو كون.

٢. راجع: جامع الأسرار: ٥٥٠

٣. حج: + له.

وقد قالوا: إنّ جميع المظاهر الكلّيّة الآفاقيّـة والأنفسـيّة راجـع إلـى الأسـماء الثلاثة التي في البسملة: اللّه، الرحمن، الرحيم، وحروف البسملة تسع عشر حرفاً، فوقع ترتيب العالم على تسعة عشر مرتبة: العقل الأوّل والنفس الكلّيّـة والأفـلاك التسعة والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة والإنسان الجامع /١٥٨ ب/ لكلّـه. فـإذا ثلّثت رجعت إلى العقـل الأوّل والـنفس والجسـم وهـي الجبـروت والملكـوت والمُلك وهي النبوّة والرسالة والولاية وهي الشـريعة والطريقـة والحقيقـة، ولهـذا قال عليه السلام: «ظهرت الموجودات عن بسم اللّه الرحمن الرحيم»[١].

فالنبيّ مظهر الرحمن والوليّ مظهر الرحيم والجامع للمرتبتين مظهر اسم اللّه، ومشربهما من الوحي والإلهام، فالأوّل من العقل والثـاني مـن الـنفس. فأعظمهـا وأشرفها الاسم الأعظم وهو اللّه وأشرف المظاهر وأعظمها ومظهـر هـذا الاسـم بالفعل دون القوّة؛ لأنّ النوع الإنسانيّ بأسره مظهر له بالقوّة، لكن الشرف والعظمة ليس إلّا للمظهر الفعليّ وهو نبيّنا صلى الله عليه وآله من بين الأنبياء وسـائر الأنبيـاء بعـده علـى الترتيب ومن الأولياء عليّ عليه السلام وسائر الأولياء بعده على الترتيب.

فنبيّنا صلى الله عليه وآله مظهر اسم اللّه باعتبار جمعيّته ومظهر اسم الرحمن باعتبـار تصـرّفه في الوجود وخلافته فيه ومظهر اسم الرحيم باعتبار ولايته المطلقـة، فهـو العقـل الأوّل والنفس الكلّيّة. وكذلك عليّ عليه السلام وسائر أولاده عليهم السلام إلى خاتم الختم؛ لأنّهـم أصحاب الجمعيّة باعتبار أخذها من القطب المحمّديّ. فكـلّ واحـد مـنهم علـى الترتيب مظهر اسم اللّه باعتبار جامعيّتـه ومظهـر اسـم الـرحمن باعتبـار خلافتـه ومظهر اسم الرحيم باعتبار ولايته، فكلّهم مجمع العوالم الآفاقيّة والأنفسيّة. فتدبّر

---

١. المقدّمات من نصّ النصوص: ٧٢، ١٥١، ٣١٠

هذه الدقائق؛ فإنّها سرّ الأسرار وما أشرنا إليه في هـذا الموضـع نقطـة مـن بحـر محيط، واللّه عنده علم الكتاب.

[نبوّة محمّدﷺ خاتمة النبوّات وولايته المطلقة خاتمة الولايات]

قال: البحث الرابع: أنّ نبوّتهعليه السلام هي الخاتمة لجميع النبوّات وولايته المطلقة خاتمة لجميع الولايات، وذلك معلوم عقلاً بما ذكرنـاه مـن أنّ المرتبـة الجامعـة لجميع صفات الكمال لامثل لها وهو مختصّ بهـا باعتبـار النشـأتين، فوجـب أن يكون نشأته الصوريّة هي الخاتمة لجميع مراتب النبوّة والولايـة باعتبـار الظـاهر والباطن.

[محمّدﷺ خاتم الولاية المطلقة]

إن قلت: كيف يكون خاتماً للولاية وأنتم توجبون وجود الأولياء بعده؟ **قلت**: إنّما ختَم الولاية المطلقة، أمّا الولاية الخاصّة التي هي الإمامة عنـه بتوسّـطه فـلا؛ فإنّ ولاية الإمامة ليست بالأصالة، بل هي بالوراثـة منـه؛ إذ الإمـام قابـل لفـيض الولاية عنه بتوسّطه، ولهذا قال عليّعليه السلام: «ما لنا من خير فمنك يـا رسـول اللّـه»[1]. والإمام المهديّ خاتم الختم حسنه من حسـناتهعليه السلام، ولهـذا قـالﷺ: «آدم ومـن دونه تحت لوائي يوم القيامة»[2]. وإذا كان مجمع الكمالات لم يمكن حصولها في غيره وإلّا لم يكن مجمعاً لها، وأشار إلى هذا في التنزيل بقوله تعـالى: ﴿**وَخَـاتَمَ**

١. عوالي اللآلي: ١٢٢/٤

٢. بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢١٣/٣٩؛ الخرائج: ٨٧٦/٢؛ الصراط المستقيم: ٢٥١/١؛ عوالي اللآلـي: ١٢١/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١

النَّبِيِّينَ﴾[١]، وقال عليه السلام: «لانبيّ بعدي»[٢]، فهو القدوة للكلّ؛ لقوله عليه السلام: «لو /١٥٩ أ/ كان موسى حيّاً لما وسعه إلّا اتّباعي»[٣].

[تفسير معنى اللواء]

أقول: اللواء الصوريّ هو الجسم المعروف على ما ورد في الأحاديث الصحيحة أنّ اللّه تعالى يوم القيامة يعطي محمّداً صلى الله عليه وآله لواء الحمد يحمل بين يديه، ظلّه مسيرة خمسمئة عام، يستظلّ بظلاله جميع الخلق وكلّهم يلوذون به. وقد نصّ عليه السلام أنّ حامله يومئذٍ بين يديه عليّ عليه السلام إلى الجنّة في قوله صلى الله عليه وآله: «يا عليّ! أنت حامل لوائي يوم القيامة»[٤].

وأمّا المعنويّ فيراد به المرتبة الكلّيّة الحاوية لجميع مراتب الكمال؛ فإنّها لأعظم ولأجلّ منها؛ لشدّة امتدادها وقوّة إحاطتها بحيث يكون الكلّ إنّما يستفيد الكمال منها. فكلّ كمال وجمال في عالم المعاني أو في عالم الصور فهو مستفاد من تلك المرتبة ومحويّ لها، فهي لواء الحمد الجامع لمحامد الخصال. فآدم ومن دونه تحته؛ لاستفادتهم الكمال منه، وعليّ عليه السلام هو حامل ذلك اللواء؛ إذ

---

١. الأحزاب/٤٠

٢. الكافي: ٢٥/٨، ١٠٦؛ من لايحضره الفقيه: ١٦٣/٤

٣. بحار الأنوار: ٩٩/٢، ١٧٨/٣٠، ٣٦١؛ الدعوات: ١٧٠؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ معاني الأخبار: ٢٨٢

٤. بحار الأنوار: ٤/٨، ٢٢١/٢٢، ٢٩٨/٣٢، ٢٦٣/٣٦، ٧٠/٤٠؛ الأمالي للصدوق: ٣٨٠؛ الأمالي للطوسيّ: ٤٢٤؛ بشارة المصطفى: ٥٨؛ التحصين لابن الطاووس: ٦٠٦؛ الخصال: ٣١٤/١؛ صحيفة الرضا عليه السلام: ٤٨؛ الصراط المستقيم: ١١٩/٢؛ العمدة: ١٤، ٢٢٩؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٧٧/١، ٣٠/٢؛ كشف الغمّة: ٣٣٧/١، ٤٠٠، ١٦٩؛ كمال الدين: ٦٦٩/٢

لم يطق أحد من الأصحاب والأنساب على حمل أسرار تلك المرتبة غيرهعليه السلام.

[ختمهصلى الله عليه وآله للنبوّة معلّلة باستعداده الأقوى من الكلّ]

ثمّ اعلم أنّ الشخص الكامل له أربع حالات: حالة صدور الكتاب الإلهيّ، وحالة صدور الحديث القدسيّ، وحالة صدور الحديث النبويّ، وحالة صدور الحديث البشريّ. فالأولى حالة غلبة الولاية بالوحدة الصرفة والتجرّد المحض والبقاء بعد الفناء ورفع الاثنينيّة بالكلّيّة. والثانية حالة غلبة النبوّة والاتّصاف بالأخلاق الملكيّة والأوصاف الربّانيّة. والثالثة حالة غلبة الرسالة ومرتبة الخلافة الإلهيّة وتدبير المملكة الآفاقيّة والأنفسيّة بطريق الأحكام والتأديب والسياسات والتعليم. والرابعة حالة غلبة البشريّة ومعاونة القوى الشهويّة والغضبيّة؛ ليستقيم بها أمر المعاش والمعاد له ولغيره.

فمتى[١] حصلت له هذه المراتب بالفعل لايكون في الوجود أعظم منه ولاأكمل. وهذه المراتب موقوفة على استعداد الشخص واستحقاقه، فكلّ من كان استعداده أعظم واستحقاقه أشرف يكون هو أعظم وكلامه وكتابه هو أشرف، ومعلوم بالاتّفاق أنّ استعداد نبيّناصلى الله عليه وآله أعظم من كلّ نبيّ واستحقاقه أقوى[٢] من كلّ رسول، فيكون نبوّته أعلى ورسالته أعظم وكلامه وكتابه أشرف. ومن هذا صار خاتم النبيّين وسيّد المرسلين ونسخ كتابه جميع كتب السالفين وكلامه جميع كلام المتقدّمين. ولهذا قالعليه السلام: «أنا أفصح العرب والعجم»[٣]، وقال: «علمت علوم

---

١. مر: فمن.
٢. حج (خ ل): أعظم.
٣. عوالي اللآلي: ١٢٠/٤

الأوّلين والآخرين»[١]، وقال: «أنا سيّد وُلد آدم»[٢]، وقال: «آدم ومن دونه تحت لوائي»[٣]، وقال: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين»[٤]. وقال تعالى في حقّ كتابه: ﴿**لايَأْتُونَ بِمِثْلِه**ِ﴾[٥]؛ لأنّ المثل يحتاج صاحبه إلى حصول مقام صاحبه والوصول إلى مرتبته وذلك محال؛ إذ لايتمكّن أحد من الوصول إلى مرتبته، ولهذا بقي حكمه إلى يوم القيامة، فهو خاتم الكتب السماويّة كما أنّ صاحبه خاتم الأحكام النبويّة.

---

١. نفس المصدر.
٢. وسائل الشيعة: ٢٥/ ٢٣؛ بحار الأنوار: ٤/ ١٩٨، ٨/ ٤٨، ٩/ ٢٩٤، ١٦/ ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٢٧/ ٨٨، ٣١/ ٣٢٦، ٣٤٢، ٣٧٧، ٤٢٨ ، ٣٣/ ١٨٢، ٣٨/ ١٥، ١٧، ٩٣، ٩٤، ١٥٠، ٤٠/ ٣٢، ٥٩، ٨٢، ٦٣/ ٦، ٥٨؛ الاحتجاج: ١/ ١٤٣؛ الاختصاص: ٣٣؛ إرشاد القلوب: ٢/ ٢٣١، ٢٦١؛ الأمالي للصدوق: ٣٩، ١٨٧، ٤٧٦؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٧١، ٣٦٥، ٥١٠، ٥٤٩؛ الأمالي للمفيد: ٤٤؛ بشارة المصطفى: ١٥٠؛ تفسير العيّاشيّ: ٢/ ٣١٤ ؛ تفسير فرات: ١٦٣؛ تفسير القمّيّ: ٢/ ٣٤٦؛ تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام: ٢٠؛ التوحيد: ٢٠٧؛ الخرائج: ٢/ ٨٧٦؛ الخصال: ٢/ ٥٦١؛ روضة الواعظين: ١/ ١٠١ ؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٩/ ١٠٧، ٩/ ١٧٠، ١١/ ٦٦؛ صحيفة الرضا عليه السلام: ٥٢؛ الصراط المستقيم: ١/ ٢٥١، ٣/ ١٤٣ ، ٣/ ١٥٢ ؛ عدّة الداعي: ٣٢٥؛ العمدة: ٣٥٧، ٣٥٨، ٤٠٧؛ عوالي اللآلي: ٤/ ١٢١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ٣٥؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٤٣،٧٩٠؛ كشف الغمّة: ١/ ١١١؛ كنز الفوائد: ١/ ١٦٤؛ مئة منقبة: ١٦٩؛ متشابه القرآن: ٢/ ٤٤؛ المصباح للكفعميّ: ٣٣٥؛ معاني الأخبار: ١٠٣، ١٠٣؛ المقام الأسنى: ٦٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٣/٣
٣. بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢١٣/٣٩؛ الخرائج: ٨٧٦/٢؛ الصراط المستقيم: ٢٥١/١؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١
٤. بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢٧٨/١٨، ٢٧/٦٥، ١٥٤/٩٨؛ الأنوار: ٢؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ مفتاح الفلاح: ٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١
٥. الإسراء/٨٨

[كمال شرع النبيّ صلى الله عليه وآله متوقّف على ظهور خاتم أوليائه]

ولهذا ورد أنّ بوجود خاتم الأولياء[١] وظهوره بعده ترفع المصاحف إلى السماء وتقوم بغيبته بعد ظهوره القيامة الموعدة؛ لقوله عليه السلام: «أنا والساعة كهاتين»[٢]؛ لأنّ معناه أنّ آخر زمانه يكون أوّل قيامه /١٥٩ ب/ وقيام الساعة. ومن هذا قوله عليه السلام: «إنّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق اللّه فيه السماوات والأرض»[٣]؛ لأنّ بوجوده وكتابه تمّ الدين وكمل الإسلام وظهرت النعمة كما أشار إليه في قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾[٤]. ومن حيث إنّ حصول معناه على ما ينبغي وأنّ شرعه على ما هو عليه موقوف على ظهور خاتم الأولياء ـ أعني المهديّ عليه السلام ـ قال: «لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد لطوّل اللّه ذلك اليوم ليخرج رجل من وُلدي اسمه اسمي وكنيته كنيتي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملِئت ظلماً وجوراً»[٥]. وقال عيسى عليه السلام: «نحن نأتيكم بالتنزيل، وأمّا التأويل فسيأتي به الفارقليط في آخر الزمان»[٦]، إشارة إلى محمّد بن الحسن صاحب الزمان المعروف بالمهديّ؛ لأنّ الفارقليط في لسانهم محمّد المنتظَر[٧].

---

١. مر: الأنبياء.

٢. مستدرك الوسائل: ٣٢٤/١٢، ٣٩٩/١٣؛ بحار الأنوار: ٢٦٣/٢، ٣٠٩، ٢٥٦/١٦؛ الأمالي للمفيد: ١٨٧، ٢١١؛ الجعفريّات: ٢١٢؛ كشف الغمّة: ١٣٤/٢

٣. بحار الأنوار: ٩٨/٩، ٢٥٢/١٥، ٣٣٩/٥٥، ٣٤٢، ٣٤٦، ٣٤٨/٧٣؛ تحف العقول: ٣٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٢٦/١؛ فضائل شهر رجب: ٤٩٦

٤. المائدة/٣

٥. بحار الأنوار: ٣٠٤/٣٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٢٧/٢

٦. عوالي اللآلي: ١٢٤/٤

٧. والصحيح أنّ المراد من الفارقليط أو الفارقليطا أو البارقليط أو البارقليطا المذكور عندهم هو ←

[تأويل «الم» في كلام عبد الرزّاق الكاشانيّ]

وأشار إلى هذا كمال الدين عبد الرزّاق في تأويل «الم»، فقال:

الألف إشارة إلى ذات اللّه تعالى الذي هو أوّل الوجود، واللام إلى العقل الفعّال المسمّى جبرئيل وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدأ ويفيض إلى المنتهى، والميم إلى محمّد الذي هو آخر الوجود وبه تتمّ دائرته وتتّصل بأوّلها ولهذا ختم.[١]

ثمّ قال:

فمعنى «الم» هو ذلك الكتاب الموعود، أي صورة الكلّ الذي هو عقل الكلّ، والجامعة لوح القدر الذي هو نفس الكلّ. فمعنى كتاب الجفر والجامعة على هذا هو الكتاب الذي فيه الجفر والجامعة المحتويان على كلّ ما يكون وما كان.[٢]

وهو شاهد بما قلناه؛ لأنّ صورة الكلّ إشارة إلى العالم الكبير المعبّر عنه بالآفاق والأنفس. والجفر عند التحقيق إشارة إلى الكتاب الكبير، والجامعة إلى الكتاب الصغير، ولوح القضاء والقدر إشارة إلى العقل الأوّل والنفس الكلّيّة وهما صورتان من الكتاب الكبير.

خاتم النبيّين صلّى الله عليه وآله، كما في: بحار الأنوار: ٣٠٥/١٠، ٣٠٨، ٣٣١/١٤، ١٧٦/١٥، ٢١٠، ٩٠/١٦، ١٢٠، ١٢٩، ٢٩١/٢١، ٣٠٢، ٥٠/٣٨، ٢٨/٩٩؛ الاحتجاج: ٤٢٠/٢، ٤٢٢؛ الإقبال: ٤٩٨، ٥٠٣؛ التوحيد: ٤٢٥، ٤٢٧؛ الخرائج: ٧٦/١؛ سعد السعود: ٦٢، ٦٣؛ الصراط المستقيم: ٥٦/١؛ العدد القويّة: ١١٢؛ عوالي اللآلي: ١٢٤/٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٦٢/١، ١٦٦؛ كشف الغمّة: ١٣/١؛ كنز الفوائد: ٢٠٥/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٤/١، ٢٦٤/٢

١. تفسير القرآن الكريم للشيخ ابن العربيّ: ١٣/١ [نسب هذا الكتاب إلى الشيخ الأكبر بالخطأ، وهو لكمال الدين عبد الرزّاق الكاشانيّ، كما في: مجموعة المصنّفات والرسائل للكاشانيّ: ١٧١].

٢. نفس المصدر: ١٤/١

[القرآن لايقرؤه كما هو بالحقيقة إلّا المهديّ عليه السلام]

والقرآن لايقرؤه كما هو بالحقيقة إلّا المهديّ؛ فإنّ قوله: «إنّ الزمان دار إلى أن وصل إلى النقطة التي منها بدأ» مطابق؛ لأنّ الخاتم للأولياء هو المهديّ؛ لأنّه في الحقيقة هو الخاتم للولاية والنبوّة والرسالة والآفاق والأنفس والقرآن والشرع والإسلام والدين؛ لأنّ الكلّ موقوف عليه قائم به بأمر اللّه تعالى؛ لأنّه القطب، والوجود لايقوم إلّا بالقطب ولايبقى إلّا به كالرحى؛ فإنّه لايبقى نفعه ولايدور إلّا بالقطب.

[الإنسان الكامل خاتم خزانة العالم]

وإلى هذا أشار الشيخ محيي الدين الأعرابيّ في *الفصوص* في قوله:

وقد كان الحقّ تعالى أوجد العالم كلّه وجود شبح مستوٍ لاروح فيه وكان كمرآة غير مجلوّة، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم وكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير. فتمّ العالم بوجوده، فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم الذي هو محلّ النقش والعلامة /١٦٠ أ/ التي يتمّ بها ختم الملِك على خزانته. وسمّاه خليفة من أجل هذا؛ لأنّه الحافظ خلقه كما يحفظ الختم[١] الخزائن، فما دام ختم الملِك عليها لايجسر أحد على فتحها إلّا بإذنه. فاستخلفه في حفظ العالم، فلايزال[٢] محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألاتراه إذا زال وفكّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها من اختزنه الحقّ فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الأمر إلى الآخرة؟ فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً أبديّاً. ومعلوم أنّ هذا حكم بأنّ الكلّ موقوف على وجود الإنسان الكامل قائم

---

١. حج: بالختم.

٢. حج: + العالم.

به وبوجوده، وبعد خروجه من الدنيا لم يبق الدنيا ولا ما فيها.[١]

[تعيين خاتم الأولياء مطلقاً ومقيّداً]

هذا قوله على العموم، فأمّا قوله على الخصوص والتعيين بخاتم الأولياء ـ أعني المهديّ ـ فقوله في كتاب *الفصوص*:

وكلّ نبيّ من لدن آدم إلى آخر نبيّ ما منهم أحد يأخذ النبوّة إلّا من مشكاة خاتم النبيّين وإن تأخّر وجود طينته؛ فإنّه بحقيقته موجود؛ لقوله: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين»[٢]، وغيره من الأنبياء ما كان نبيّاً إلّا حين بعث. وكذلك خاتم الأولياء كان وليّاً وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان وليّاً إلّا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهيّة في الاتّصاف بها من كون اللّه تعالى يسمّى بالوليّ الحميد. فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الختم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه؛ فإنّه الوليّ والرسول والنبيّ وخاتم الوليّ الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمّد صلّى الله عليه وآله مقدّم الجماعة وسيّد وُلد آدم في فتح باب الشفاعة.[٣]

وهذا فيه إشارة دالّة على أنّ خاتم الأولياء مطلقاً الذي هو بإزاء خاتم الأنبياء مطلقاً عليّ بن أبي طالب عليه السلام؛ لأنّه هو الوارث الآخذ من الأصل والحسنة من حسنات سيّد الرسل وتابع له حقّ المتابعة؛ لقوله عليه السلام: «أنا وعليّ من نور واحد»[٤]

---

١. فصوص الحكم: ٤٩

٢. بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢٧٨/١٨، ٢٧/٦٥، ١٥٤/٩٨؛ الأنوار: ٢؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ مفتاح الفلاح: ٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١

٣. فصوص الحكم: ٦٣

٤. بحار الأنوار: ٤٨٠/٣٣، ٣٤/٣٥، ١٥٠/٣٨، ٨٥/٣٩؛ الأمالي للصدوق: ٢٣٦؛ بشارة المصطفى: ١٩٠، ٢٣٥؛ الخصال: ٣١/١؛ روضة الواعظين: ١٢٩/١؛ العمدة: ٩١؛ عوالي اللآلي: ١٢٤/٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٥٨/٢؛ الفضائل: ٩٦، ١٢٦؛ معاني الأخبار: ٥٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٧/١، ٢٩٦/٣

وقوله: «بعث عليّ مع كلّ نبيّ سرّاً ومعي جهراً»[١]، ودالّ[٢] على أنّ خاتم الأولياء مقيّداً الذي هو بإزاء النبيّ المقيّد المهديّ عليه السلام؛ لأنّ الأخبار المتقدّمة شاهدة بذلك.

[ختم الولاية المطلقة بعيسى عليه السلام والمقيّدة بالمهديّ عليه السلام]

وقال في *الفتوحات* في الفصل الثالث عشر في جواب محمّد بن عليّ الترمذيّ:

الختم ختمان: ختم يختم اللّه به الولاية مطلقاً، وختم يختم به الولاية المحمّديّة.

وأمّا ختم الولاية على الإطلاق فهو بعيسى عليه السلام، فهو الوليّ بالنبوّة المطلقة في زمان هذه الأمّة وقد حيل بينه وبين نبوّة الشريعة[٣] والرسالة، فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً لاوليّ بعده. فكان أوّل هذا الأمر نبيّاً هو آدم وآخره نبيّ هو عيسى أعني نبوّة الاختصاص، فيكون له حشران: حشر معَنا وحشر مع الأنبياء والرسل.

وأمّا ختم الولاية المحمّديّة فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلاً وبدءً وهو في زماننا اليوم موجود، عرِّفت به في سنة خمس وتسعين وخمسمئة.[٤] /١٦٠ ب/

وقوله الأخير يدلّ على أنّ خاتم الولاية المقيّدة هو المهديّ. وأمّا قوله: «إنّ خاتم الولاية المطلقة فهو عيسى» فغلط ظاهر، بل خاتمها هو عليّ عليه السلام؛ لما سبق في كلامه الأوّل، بل وكلام غيره.

---

١. قال جبرئيل عليه السلام للنبيّ صلّى الله عليه وآله: «إنّ اللّه بعث عليّاً مع الأنبياء باطناً وبعثه معك ظاهراً» (القصص للجزائريّ: ٩١).

٢. حج: دلّ.

٣. مر، حج: التشريع.

٤. الفتوحات المكّيّة: ٤٩/٢

[معرفة المهديّ‌عليه‌السلام ووزرائه]

وقال في *الفتوحات* أيضاً في باب معرفة وزراء المهديّ:

اعلم ـ أيّدنا اللّه وإيّاك ـ أنّ للّه خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً فيملؤها قسطاً وعدلاً، لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد لطوّل اللّه ذلك اليوم حتّى تلي هذه الخليفة من عترة رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله من وُلد فاطمة، يواطئ اسمه اسم رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله، جدّه الحسين بن عليّ بن أبي طالب‌عليه‌السلام، يبايع بين الركن والمقام، يُشبه رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله في الخَلق وينزل عنه في الخُلق؛ لأنّه لايكون أحد مثل رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله في خُلقه؛ لأنّ اللّه‌تعالى يقول: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظيم**﴾[١].

هو أجلى الجبهة أقنى الأنف، أسعد الناس به أهل الكوفة، يقسّم المال بالسويّة ويفصل في القضيّة. يأتيه الرجل ويقول له: يا مهديّ! أعطني، وبين يديه المال، فيحثي له في ثوبه ما استطاع أن يحمله. يخرج على فترة من الدين، نزّع اللّه به ما لانزّع بالقرآن، يعزّ الإسلام بعد ذلّه ويحيى بعد موته، يضع الجزية ويدعوا إلى اللّه بالسيف، فمن أبى قتل ومن نازعه خذل. يظهر من الدين ما هو الدين عليه في نفسه، ما لو كان رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله يحكم به ترفع المذاهب من الأرض، فلايبقى إلّا الدين الخالص. أعداؤه مقلّدة العلماء وأهل الاجتهاد؛ لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت إليه أئمّتهم، فيدخلون كرهاً تحت حكمه خوفاً من سيفه وسطوته ورغبةً في ما لديه، تفرح به عامّة المسلمين أكثر من خواصّهم، يبايعه العارفون باللّه من أهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف إلهيّ له، رجال إلهيّون يقيمون دعوته وينصرونه، هم الوزراء يحملون أثقال المملكة ويعينونه على ما قلّده اللّه. ينزل عليه عيسى بن مريم بالمنارة البيضاء بشرقيّ دمشق بين مهرودتين، متّكئاً على ملَكين: ملَك عن يمينه وملَك عن يساره[٢]، يقطر رأسه ماء مثل الجُمّان ينحدر كأنّما خرج من

---

١. القلم/٤

٢. بحار الأنوار: ٩٧/٥١؛ كشف الغمّة: ٤٨٨/٢

ديماس، والناس في صلاة العصر، فيتنحّى له الإمام من مقامه، فيتقدّم، فيصلّي بالناس يؤمّ الناس بسنّة محمّدصلى الله عليه وآله.[١]

ثمّ قال نظماً:

ألا إنّ ختم الأولياء شهيد وعين إمام العالمين فقيد
هو السيّد المهديّ من آل أحمد هو الصارم الهنديّ حين يبيد
هو الشمس يجلو كلّ غيم وظلمة هو الوابل الوسميّ حين يجود

وقد جاءكم زمانه وأظلّكم أوانه ويظهر بالقرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية قرن رسول اللهصلى الله عليه وآله وهو قرن أصحابه، ثمّ الذي /١٦١ أ/ يليه، ثمّ الذي يلي الثاني، ثمّ تجيء بينهما فترات وتحدث أمور وتنتشر أهواء وتسفك دماء وعاثت[٢] الّذئاب في الأرض والبلاد وكثر فيها الظلم والفساد إلى أن طمّ[٣] الجور وانطمس سبيله وأدبر نهار العدل بالظلم حتّى أقبل ليله. فشهداؤه خير الشهداء وأمناؤه أفضل الأمناء؛ فإنّ اللّه تعالى يستوزر له طائفة خبأهم في مكنون غيبه واطّلعهم كشفاً وشهوداً على الحقائق وما هو أمر اللّه عليه في عباده، فبمشاورتهم يفصل ما يفصل، وهم العارفون الذين عرفوا ما ثَمّ، وأمّا هو في نفسه فصاحب سيف حقّ وسياسة مدنيّة، يعرف من اللّه قدر ما يحتاج إليه مرتبته ومنزلته؛ لأنّه خليفة مسدّد يفهم منطق الحيوان ويسري عدله في الإنس والجانّ.[٤]

[تصريح بأنّ عليّاًعليه السلام خاتم الولاية المطلقة]

هذا كلامه بالنسبة إلى المهديّ، وأمّا كلامه بالنسبة إلى جدّه أمير المؤمنينعليه السلام فقال في المجلّد الأوّل ما يشهد بختمه للولاية على الإطلاق دون عيسىعليه السلام:

---

١. الفتوحات المكّيّة: ٣٢٧/٣
٢. عاث: أي أسرع في الفساد (لسان العرب).
٣. هامش حج: أي وفي.
٤. الفتوحات المكّيّة: ٣٢٨/٣

> كان اللّه ولاشيء معه، ثمّ أدرج فيه وهو الآن على ما كان، لم يرجع إليه من إيجاده العالم صفة لم يكن عليها، بل كان موصوفاً لنفسه ومسمّىً قبل خلقه الأسماء التي يدعونه بها خلقه، فلمّا أراد وجود العالم وبدءه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة بضرب تجلٍّ من تجلّيات التنزيه إلى الحقيقة الكلّيّة، فانفعل عنها حقيقة تسمّى «الهباء» بمنزلة طرح البناء الجصّ؛ ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور، وهذا أوّل موجود في العالم. ثمّ تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء ويسمّونه أصحاب الأفكار «الهيولى الكلّيّة[1]» والعالم كلّه فيه بالقوّة والصلاحيّة، فقبل منه كلّ شيء في ذلك الهباء على حسب قوّته واستعداده، كما يقبل زوايا البيت نور السراج على قدر استعداده، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتدّ ضوؤه وقبوله. وقال تعالى: ﴿**مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فيها مِصْبَاحٌ**﴾[2]، فشبّه نوره بالمصباح، فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلّا حقيقة محمّدﷺ المسمّاة بالعقل الأوّل، فكان سيّد العالم بأسره وأوّل ظاهر في الوجود وكان وجوده من ذلك النور الإلهيّ ومن الهباء ومن الحقيقة الكلّيّة وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجلّيه. وأقرب الناس إليه عليّ بن أبي طالب‌عليه‌السلام وأسرار الأنبياء أجمعين.[3]

وفي هذا الكلام دلالة على أنّ أمير المؤمنين‌عليه‌السلام أقرب الخلق إلى الحقيقة المحمّديّة حتّى الأنبياء والرسل، والعقل الصحيح يشهد بذلك، فيدلّ دلالة قاطعة[4] بأنّ مثل /١٦١ ب/ هذا الشخص يجب أن يكون هو خاتم الولاية المطلقة؛ لأنّه حسنة من حسناته ونور من أنواره ووارث من ورّاثه والآخذ من الأصل بقوّة الولاية، وكذلك ولده المهديّ‌عليه‌السلام هو أولى بأن يكون خاتم الوراثة[5] المحمّديّة.

---

١. مص: الكلّ.
٢. النور/٣٥
٣. الفتوحات المكّيّة: ١١٩/١
٤. مر، حج: قائلة.
٥. حج (خ ل): الولاية.

[المهديّ خاتم الولاية المحمّديّة، والقرآن خاتم الكتب السماويّة]

واعلم أنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ خاطب نبيّناﷺ بقوله: «لولاك لما خلقتُ الأفلاك»[١]، ومعناه أنّه لولا وجوده ما خلق اللّه تعالى العالم بأسره، فصار وجوده علّة لوجود العالم. وقالﷺ: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[٢]، وقال: «خلق اللّه روحي وروح عليّ بن أبي طالب قبل أن يخلق الخلق بألفَي ألفَي عام»[٣]، وقال: «أنا وعليّ من نور واحد»[٤]. وجعل لذلك النور بلطفه ثلاثة أشياء: الولاية والنبوّة

---

١. بحار الأنوار: ٢٨/١٥، ٤٠٠/١٦، ٢٠/٤٠، ١٩٨/٥٤؛ تأويل الآيات: ٤٣٠؛ الأنوار في مولد النبيّ: ٥؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٧/١

٢. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠٤، ٢٤/١٥، ٢٢/٢٥، ١٧٠/٥٤؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

٣. يوجد كثير من الروايات يذكر خلق الأرواح كلّها أو أرواح الخمسة الطيّبةعليهم السلام أو روحا النبيّ والوصيّعليهما السلام أو روحهﷺ وحده قبل الأبدان، ولكنّها تختلف في ذكر مقداره. ففريق بكون هذا التقدّم بألفَي ألف سنة (بحار الأنوار: ٤٢/١٦، ١/٢٥؛ الاختصاص: ٩٠؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤)، وفريق بتقدّمها بأربعة آلاف سنة (بحار الأنوار: ٥/٢٥، ٣٢/٣٥، ١٥٠/٣٨، ٥٢/٤٣؛ التحصين لابن فهد: ٦٣٠؛ الصراط المستقيم: ٢٠٩/١؛ كشف الغمّة: ٤٥٦/١؛ الأنوار: ٥؛ الخصال: ٦٤٠/٢)، وجمّ غفير منها بتقدّمها بألفَي سنة (الكافي: ٤٣٧/١، ٤٣٨؛ بحار الأنوار: ٢٦١/٥، ٣٠٨/٨، ١٧٢/١١، ١٢٦/٢٤، ١٢٩، ١١٨/٢٦، ١١٩، ١٢٠، ١٣٠، ٣٢٠، ٤١/٤٠، ٢٢٢، ٢٩٠/٤١، ١٩٦/٤٢، ٣٥٦/٤٧، ٤١/٥٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨؛ الاختصاص: ٣٠٢؛ الأمالي للمفيد: ١١٣؛ بصائر الدرجات: ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٩٠؛ تصحيح الاعتقاد: ٨٠؛ تفسير العيّاشيّ: ٢٤٨/٢؛ تفسير فرات: ٢٢٩؛ دلائل الإمامة: ٢٦٠؛ رجال الكشّيّ: ٣٩٦؛ المسائل السرويّة: ٣٧، ٥٢؛ معاني الأخبار: ١٠٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٥٧/٢).

٤. بحار الأنوار: ٤٨٠/٣٣، ٣٤/٣٥، ١٥٠/٣٨، ٨٥/٣٩؛ الأمالي للصدوق: ٢٣٦؛ بشارة المصطفى: ١٩٠، ٢٣٥؛ الخصال: ٣١/١؛ روضة الواعظين: ١٢٩/١؛ العمدة: ٩١؛ عوالي اللآلي: ١٢٤/٤؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ٥٨/٢؛ الفضائل: ٩٦، ١٢٦؛ معاني الأخبار: ٥٦؛ المناقب لابن شهر ←

والرسالة، وكلّ ولاية يتصوّر[١] في العالم ونبوّة ورسالة فأصلها منه، ولهذا قال: «آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة»[٢]، وقال: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين»[٣]، وقال: «أنا أوّل الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً»[٤].

فصارت نبوّة كلّ نبيّ وولايته ورسالته مقيّدة، وولايته عليه السلام ونبوّته ورسالته مطلقة، فكما أنّ نبوّات جميع الأنبياء ورسالاتهم التشريعيّة به ختمت وسدّت أبوابها فيجب أن تكون ولاية جميع الأولياء بولايته تختم وإلّا لايكون البدء موافق الختم، وقد تقرّر أنّ جميع البدء يجب أن يكون مطابقاً للختم، فخاتم الأولياء يجب أن يكون من ذرّيّته وسلالته حتّى يكون الختم موافقاً للبدء، ومن هذا خصّ الختم بالمهديّ.

وإذا كان ختم الولاية والنبوّة والرسالة به وبأهل بيته وجب أن يكون الكتاب الصادر عنه بواسطة هذه الثلاثة الفائض عليه بسببها خاتماً لجميع الكتب السماويّة كلّها؛ ليطابق البدء والختم.

فالمهديّ خاتم الولاية المحمّديّة، والقرآن خاتم الكتب السماويّة وتكون قرائته على ما ينبغي مقيّدة به؛ لأنّ الخاتم لايكون إلّا للخاتم، والكلّ يرجع إلى

آشوب: ٢٧/١، ٢٩٦/٣

١. حج (خ ل): يتصرّف.

٢. بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢١٣/٣٩؛ الخرائج: ٨٧٦/٢؛ الصراط المستقيم: ٢٥١/١؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١

٣. بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢٧٨/١٨، ٢٧/٦٥، ١٥٤/٩٨؛ الأنوار: ٢؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ مفتاح الفلاح: ٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١

٤. عوالي اللآلي: ١٢٢/٤

مراتب نبيّنا محمّد[١] صلى الله عليه وآله شريعة وطريقة وحقيقة في مظاهر الرسالة والنبوّة والولاية، منه بدأ[٢] وإليه يعود. فافهم جدّاً واعرف معنى هذه الأسرار تكن عارفاً كاملاً باللّه وبرسله وأنبيائه وأوليائه عليهم السلام.

[شريعته صلى الله عليه وآله ناسخة لجميع الشرائع]

قال: البحث الخامس: في أنّ شريعته عليه السلام ناسخة لجميع الشرائع. والنسخ يقال لغةً على الإزالة والنقل، واصطلاحاً هو رفع الحكم الشرعيّ بمثله على سبيل التراخي. وهل هو بيان لانتهاء مدّة الحكم أو رفع له؟ خلافٌ تحقيقه في الأصول.

[عدم جواز البداء عند المصنّف]

أقول: قوله: «على سبيل التراخي» ليخرج البداء وهو رفع الحكم لالمصلحة ظهرت ولالمفسدة بدت. وهو غير جائز في الحكمة؛ لاستلزامه /١٦٢ أ/ الجهل، وهو إنّما يتحقّق باتّحاد الشخص والوقت، فلهذا شرطوا في النسخ التراخي بحسب الوقت بحيث يقع الأمر في وقت والرفع في وقت آخر أمكن بينهما امتثال الأمر وفعله، سواء فعل وامتثل أم لا، أو اختلاف الشخص وإلّا لزم البداء المذكور وهو محال.

[ماهيّة النسخ]

وقوله: «وهل هو بيان لانتهاء مدّة الحكم أو رفع له» مبنيّ على أصل هو أنّ الأمر هل يقتضي الدوام بذاته أم لا؟ فإن قلنا بالأوّل كان النسخ رفعاً للحكم؛

---

١. مر، حج: ـ محمّد.
٢. حج: يبدأ.

لبقائه بالأمر السابق ودوامه بمقتضى علّته، وإن قلنا بالثاني كان النسخ بياناً لارفعاً؛ لأنّ الأمر السابق كان منقطعاً[1] من حيث ذاته؛ لعدم مقتضيه، لكن كانت نهاية انقطاعه غير معلومة لنا، فبيّن بالنسخ انقطاع المدّة وانتهاء الحكم بنفسه، فارتفاعه لابالنسخ، بل بانقطاعه بانقضاء مدّته.

[جواز النسخ على رأي العدليّة]

قال: وجوازه معلوم عقلاً خصوصاً على رأي العدليّة؛ إذ الأحكام عندهم معلّلة بالمصالح وهي صفات عارضة لها، فجاز تغيّرها بتغيّر الأوقات والأشخاص؛ إذ يجوز أن يكون ما هو مصلحة في وقت وبحسب شخص مفسدةً في آخر ولآخر، خصوصاً على القول بأنّه بيان لانتهاء المدّة؛ إذ الخطاب السابق ذو غاية معيّنة ينتهي بانتهائها، فيزول بذاته ويرد الخطاب الثاني بياناً لانتهائها.

وبهذا يندفع ما قيل: «إنّ المنسوخ إن كان حسناً قبح رفعه وإن كان قبيحاً قبح الأمر به، وبأنّه يستلزم اجتماع الحسن والقبح؛ إذ باعتبار الأمر يتحقّق الأوّل وباعتبار النهي يتحقّق الثاني»؛ إذ ذلك إنّما يلزم على تقدير اتّحاد الوقت والشخص، أمّا مع اختلافهما فلا.

[وقوع النسخ في الشرائع السالفة]

ومع جوازه عقلاً فقد وقع سمعاً في جميع الشرائع؛ إذ قد ثبت التحريم لأشياء على نوح ثبت تحليلها لآدم‌عليه‌السلام ـ على ما جاء في التوراة ـ وأحلّ لنوح تأخير الختان بعد أن كان فوريّاً على غيره، وحرّم الجمع بين الأختين في شريعة

---

١. مر: مقطوعاً.

موسى عليه السلام بعد أن كان مباحاً لنوح، وحرّم على لسان موسى كثيراً ممّا أحلّ لنوح.

[التأبيد لايقتضي الدوام]

فإن تمسّكوا بما رووه عن موسى عليه السلام من قوله: «تمسّكوا بالسبت أبداً» رُدّ بكذب الحديث؛ فإنّه من الأحاديث المختلقة نسِب اختلاقه إلى ابن الراونديّ. ولو سلّم فالتأبيد لايقتضي الدوام، بل يدلّ على تطاول الأزمنة وامتداد المدّة، كما هو عندهم في قوله في التوراة: «كلّ عبد خدم سبع سنين يعرض عليه العتق، فإن أبى ثقبت أذُنه واستخدم أبداً»، مع أنّه جاء فيها: «يستخدم العبد سبعين /١٦٢ ب/ سنة ثمّ يعتق». مع أنّ هذا الحديث لم يتواتر؛ لانقطاع تواترهم بواقعة بخت نصر؛ فإنّه قتلهم إلّا من شذّ منهم، ولهذا اختلفوا بعد تلك الواقعة في التوراة على ثلاث نسخ مختلفة.

[تحقيق الكلام في النسخ]

هذا، وتحقيق الكلام في النسخ ـ على ما تقرّر في القواعد الحكميّة ـ أنّا قد أسلفنا لك في ما تقدّم ما يغنيك عن هذه التكلّفات؛ إذ هذه المباحث جرياً على قواعد العدليّة، فأمّا إذا حقّقت ما أصّلناه آنفاً كنت حريّاً على أن تقف على سرّ النسخ بدون هذه التطويلات. ولنزيده وضوحاً فنقول: إنّ الامتداد الزمانيّ الذي هو أصل التغيّرات والتبدّلات المحيطة بجميع الحوادث الكونيّة إذا اعتبرته تجده شيئاً واحداً متّصلاً محيطاً بجميع الحوادث المتعاقبة. فإذا تحدّست في أحوالها وجدت التعاقب باعتبار حضور حدود الامتداد، وغيبوبتها عنك باعتبار ملاحظتك إيّاها من تحت الزمان المحيط بك، فإذا اعتبرت ذلك إلى من لاتحيط به الأزمنة اضمحلّ التعاقب هناك، فلاتبدّل ولاتغيّر.

وبسطه أنّ الامتداد الزمانيّ بما يشتمل عليه كالخطّ لأجزاء فيه فعلاً، وتعاقب الحوادث الواقعة تحت حيطته نسبتها إليه كنسبة الأجزاء المفروضة في الخطّ؛ لأنّ الحركات الفلكيّة متّحدة شخصاً؛ لأنّ المراد بها الوسط بين الأوضاع الفرضيّة، فيرتسم في القوّة الخياليّة امتداد خياليّ هو الحركة بمعنى القطع، والزمان هو مقدار ذلك الامتداد الخياليّ. فمن حيث إنّه لاجزء للامتداد لم يكن ثَمّ للزمان جزء، وتلك الحركة مستتبعة لحركات الموادّ العنصريّة في كيفيّاتها وكمّيّاتها، فهو أيضاً حركة واحدة مستمرّة تحذو حذو الحركة الفلكيّة دواماً واستمراراً، فكما لاجزء في الفلكيّة بالفعل كذا لاجزء للعنصريّة بالفعل.

وحينئذٍ نقول: نسبة الصور المتعاقبة على الموادّ العنصريّة نسبة الأجزاء الفرضيّة في الحركات الفلكيّة وكذلك نسبة الكيفيّات والكمّيّات المتعاقبة في الحركتين، فلمّا لم تكن الكيفيّات والكمّيّات الحاصلة فيها موجودة بالفعل كذلك لم تكن الصور الحاصلة في المادّة بسبب تلك الحركة موجودة بالفعل. فما يظهر عند الحسّ من وجود تلك الصور واستمرارها وبقائها زماناً ومدّة مثل ما يظهر من استمرار الكمّيّات والكيفيّات في الحركتين؛ فإنّ شيئاً منها لمّا لم يستمرّ ولايبقى كذلك الصور لاتبقى ولاتستمرّ.

فإن قلت: الحسّ يكذّب ذلك؛ لأنّا نشاهد هذا البقاء مدّة؛ **قلت**: إنّ التفاوت لقلّته /١٦٣ أ/ لايظهر للحسّ، فتخيّل له أمر واحد مستمرّ كما تخيّل عنده امتداد الحركة المستلزمة للامتداد الذي هو مبدأ هذه التغيّرات.

فإذا أتقنت هذه الأصول اطّلعت على غوامض أسرار كثيرة، بل على نفائس دقائق الكونين وفيه يظهر سرّ النسخ؛ إذ الأحكام المتعلّقة بالأديان كالأحكام المتعلّقة بالأكوان، فكما أنّ التعاقب والتغيّر في الثانية بسبب الوقوع تحت حيطة

الزمان كذلك الأولى؛ إذ منشأ الأحكام الدينيّة من الكلام الذي منشؤه القدرة الإيجاديّة التي هي منشأ التكوين وكلّ منهما واجب الإطاعة، إلّا أنّها في الثانية وجوباً طبيعيّاً يمتنع التخلّف عنه عقلاً، وفي الأوّل وجوباً وضعيّاً يمتنع التخلّف عنه شرعاً. فحكمة النسخ وغايته مراعاة المصالح باعتبار ما يناسب العناية التي هي مقتضى خصوصيّات الأزمنة وما يقارنها من الاستعدادات، كما أنّ حكمة التكوين مراعاة المصالح بسوق الأشياء إلى كمالاتها على مقتضى العناية. فحقيقة النسخ مقارنة بعض الحدود المفروضة في الحكم التشريعيّ المستمرّ للحدود المفروضة في الحكم الإيجاديّ المستمرّ بحيث يحصل الانطباق على مقتضى كلّ واحد منهما في المصلحة الناشئ عن العناية الأزليّة، فافهمه موفّقاً؛ فإنّه سرّ عظيم.

[النسبة بين الشريعة والطريقة والحقيقة]

أقول: اعلم أنّ الشريعة والطريقة والحقيقة أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة ـ التي هي حقيقة الشرع المحمّديّ ـ باعتبارات مختلفة ومراتب متعدّدة. وليس بين هذه المراتب والمقامات مغايرة أصلاً عند التحقيق؛ لأنّ الشرع كاللوزة الكاملة المشتملة على القشر واللبّ ولبّ اللبّ، فالقشر كالشريعة واللبّ كالطريقة ولبّ اللبّ كالحقيقة الباطنة للباطن واللوزة جامعة للكلّ، كما في الصلاة مثلاً ومراتبها؛ فإنّ الصلاة خدمة وقربة ووصلة، فالخدمة مرتبة الشريعة والقربة مرتبة الطريقة والوصلة مرتبة الحقيقة واسم الصلاة جامع للكلّ. ولهذا قيل: «الشريعة أن تعبده والطريقة أن تحضره والحقيقة أن تشهده»[1]، وقيل: «الشريعة أن تقيم أمره

---

١. جامع الأسرار: ٣٤٤

والطريقة أن تقوم بأمره والحقيقة أن تقوم به»[١]، ولهذا قال رسول اللّهﷺ: «الشريعة أقوالي والطريقة أفعالي والحقيقة أحوالي والمعرفة رأس مالي /١٦٣ ب/ والعقل أصل ديني والحبّ أساسي والشوق مَركبي والخوف رفيقي والعلم سلاحي والحلم صاحبي والتوكّل زادي والقناعة كنزي والصدق منزلي واليقين مأواي والفقر فخري وبه افتخر على سائر الأنبياء والمرسلين»[٢].

وعند التحقيق علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين إشارة إلى هذه المراتب الثلاثة، وكذلك الإسلام والإيمان والإيقان، وأهل الظاهر وأهل الباطن وأهل باطن الباطن، والعامّ والخاصّ وخاصّ الخاصّ، والمبتدئ والمتوسّط والمنتهي؛ فإنّ كلّ واحد من الأولى بمثابة الشريعة ومن الثانية بمثابة الطريقة ومن الثالثة بمثابة الحقيقة، والحقيقة الواحدة لو سمّيت بألف اسم جاز.

وهذا يعرَف مِن حقيقة الحقّ تعالى وأسمائه الصادقة عليها باعتبارات مختلفة، وكذلك في حقيقة الإنسان الكبير؛ فإنّها حقيقة واحدة موسومة تارة بالعقل وتارة بالقلم وتارة بالنور والكلّ صحيح، وكذلك حقيقة الإنسان الصغير؛ فإنّها حقيقة واحدة موسومة تارة بالروح وتارة بالنفس وتارة بالقلب. وفي الحقيقة المراتب الثلاثة إنّما اختلفت بحكم قولهﷺ: «أمِرنا ـ أيّها[٣] الأنبياء ـ أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»[٤]. وإلى ذلك أشار جميع العلماء والمشايخ أنّ إرشاد الخلائق مع

---

١. نفس المصدر.
٢. مستدرك الوسائل: ١٧٣/١١
٣. مص: معاشر.
٤. بحار الأنوار: ٦٩/٢، ١٦١/١٨، ٣٨٣/٢٥؛ الأمالي للطوسيّ: ٤٨١؛ عوالي اللآلي: ١٠٣/٢، ١٢٥/٤

اختلافهم في الاستعدادات لم يمكن من طريقة واحدة، فلابدّ حينئذٍ من طرق متعدّدة متبوعة[1]؛ ليتمكّن النبيّ والرسول والوليّ من إرشادهم على قدر استعداداتهم.

[عدم جواز إحالة اختلاف الماهيّات المعدومة أزلاً إليه مشيّة وإرادة]

والتفاوت في المراتب من التفاوت في الاستعدادات، والتفاوت في الاستعدادات من التفاوت في الذوات والماهيّات المعدومة الغير المجعولة؛ لأنّ التفاوت في الذوات والماهيّات المعدومة إمّا أن يرجع إلى اللّه تعالى ومحض مشيّته وإرادته وجعله وهذا غير جائز؛ لأنّ المعدومات لايصدق عليها أنّها مجعولة؛ لأنّ الجعل يتعلّق بالخارجيّات. ومع أنّها يصدق أنّها مجعولة فلكلّ ذات وماهيّة يكون اعتراض على الجاعل بلسان الحال بأنّك لمَ جعلتني هكذا وهكذا من القابليّة والاستعداد وما جعلتني كذا وكذا؟ وحينئذٍ تكون حجّته قائمة واعتراضاته واقعة.

والجواب من هذا الجاعل لهم في غاية الصعوبة، مع أنّه تعالى يقول: ﴿**فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ**﴾[2] وفي هذا المقام تكون الحجّة البالغة لهم عليه، وهو غير جائز قطعاً، فلاتجوز إحالة اختلاف الماهيّات والذوات المعدومة أزلاً إلى اللّه تعالى مشيّة وإرادة.

وإمّا أن يرجع إلى أنّ الماهيّات والذوات والاستعدادات والقابليّات ليست بجعل جاعل؛ /١٦٤ أ/ لأنّ الذوات والماهيّات غير مجعولة والقابليّات

---

١. حج (خ ل): متفرّقة.
٢. الأنعام/١٤٩

والاستعدادات من لوازمها وتوابعها، فلاتكون حينئذٍ مجعولة، بل من اقتضاء ذواتهم وماهيّاتهم اللازمة لهم حالة العدم، وليس للجاعل ـ جلّ وعلا ـ إلّا عطاؤهم[١] وجودهم بحسب قابليّاتهم واستعداداتهم؛ لأنّ الفاعل ليس له تصرّف في القابل، كما أنّ العلم ليس له أثر في المعلوم وإلّا لايكون القابل قابلاً ولاتكون قابليّته ذاتيّة، بل عارضة مجازيّة، وقد ثبت أنّها من لوازمها الذاتيّة، فلاتوصف بالجعل. فافهم جدّاً؛ فإنّه مقام ينفعك في كثير من المواضع.[٢]

[اختلاف الأنبياء في كيفيّة الإرشاد لايدلّ على اختلاف بينهم]

ومثال هذا الموضع مثل الطبيب والمرضى من أنّ مراد الأطبّاء الصوريّة في اختلاف العلاج الصوريّ مع أنّ المقصود منه واحد وهو حصول الصحّة، فهذا المراد بأيّ وجه حصل حصل المقصود. فبسبب أنّ الأطبّاء يأمرون صاحب المزاج الصفراويّ بالحموضات والبرودات وصاحب المزاج البلغميّ بعكس ذلك فذلك لايدلّ على اختلافهم في نفس الأمر؛ لأنّ مقصودهم في نفس الأمر شيء واحد وهو الصحّة.

وكذلك الأنبياء والرسل الذين هم الأطبّاء المعنويّة بالنسبة إلى المرضى المعنويّة؛ فإنّ مرض بعضهم جهل بسيط ومرض بعضهم جهل مركّب ومرض

---

١. مر، حج (خ ل): إعطاؤهم.

٢. هامش تش: هذا مخالف لما في الزوراء من أنّ علّة الشيء بالحقيقة ما كان علّة لماهيّته وحقيقته، لا لأثر من آثاره كما ذهبت إليه طوائف، فليس للفاعل عنده ثَمّ تأثير إلّا في إفاضة الوجود. كيف لا؟ والوجود ماهيّته من الماهيّات أيضاً، فلايكون الفاعل مقتضياً للوجود، وهو باطل، تأمّل.

بعضهم شرك محض ومرض بعضهم كفر وكلّ واحد من هذه الأمراض يريد دواء خاصّاً على حسب حال صاحبه، فلايلزم من هذا اختلاف بينهم؛ لأنّ المراد الكلّيّ الذي هو الهداية والإرشاد للخلائق وخلاصهم من مرض الجهل والكفر[١] متّفقون متّحدون فيه وليس عندهم فيه اختلاف أصلاً. فحينئذٍ لايكون بينهم اختلاف إلّا في الفروع الجزئيّة المبنيّة على الأصول الكلّيّة ولايكون بينهم فرق في الحقيقة ولااختلاف كما قال تعالى: ﴿**لانُفَرِّقُ بَيْنَ أحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ**﴾[٢]، مع أنّ طائفة إبراهيم غير طائفة موسى وطائفة عيسى غير طائفة محمّدﷺ؛ فإنّ اختلافهم ليس إلّا في الفروع الجزئيّة المستخرجة من الأصول الكلّيّة؛ لأنّ الاختلاف في العلم لايكون إلّا من الاختلاف في المعلوم، واختلاف المعلوم بالنسبة إلى حضرة العزّة محال، فاختلاف العلم أيضاً يكون محالاً، فلااختلاف في كلامه ولا في كتبه ولا في أحكامه.

فإن قلت: إنّ الحال أنّ القرآن فيه اختلاف؛ **فالجواب**: أنّ القرآن وإن كان بحسب الظاهر فيه اختلاف بحسب اللفظ لكن ليس فيه اختلاف في نفس الأمر عند التحقيق كما بيّنّا في حال المرضى والطبيب، فكذلك الشرائع /١٦٤ ب/ والأديان ليس فيها اختلاف في الحقيقة من حيث الأصول وإن كان فيها اختلاف من حيث الفروع، وهذه قاعدة مطّردة بين أرباب التحقيق وعليها مدار الدين والإسلام. فكما أنّ المرض الصوريّ مثلاً ليس من الطبيب الصوريّ بل عليه علاجه، فكذلك المرض المعنويّ فإنّه أيضاً ليس من الطبيب المعنويّ بل عليه

---

١. حج (خ ل): + فهم.
٢. البقرة/٢٨٥

علاجه، فكذلك الاستعداد والقابليّة اللازمة لذوات الأشياء وماهيّاتها حالة العدم في عالم الإمكان فإنّها ليست من الجاعل الحقيقيّ؛ فإنّ الجاعل فاعل لاقابل، والفاعل لايقع منه فعل إلّا بوجود القابل، فالقابليّة لاتكون من الفاعل؛ لأنّ الفاعل علّة إعطاء وجود القابل على حسب قابليّته من غير زيادة ولانقصان لاإعطاء القابليّة؛ لأنّ القابليّة لو كانت منه للزم الفساد المذكور، أعني اعتراض القابل وإلزام الجاعل، وذلك غير جائز ولامعقول، فلاتكون القابليّة من الفاعل.

[تأييد الكلام بالقرآن والحديث]

وهذا هو الحقّ في نفس الأمر؛ لقوله تعالى: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ**﴾[١]، وقوله عليه السلام: «كلّ ميسّر لما خلق له»[٢]. ويعضد ذلك أيضاً قول داوود عليه السلام عند سؤاله ربّه: لماذا خلقت الخلق؟ فقال تعالى: لما هم عليه[٣]، ومعناه: لما هم عليه من الاستعداد والقابليّة بحسب ذواتهم وماهيّاتهم. ومن هذا قال تعالى: ﴿**وَآتاكُمْ مِنْ كُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ**﴾[٤] أي أعطاكم ربّكم ما سألتموه بلسان استعدادكم وقابليّاتكم[٥]، وإلّا فمعلوم أنّ بحسب الصورة نطلب منه أشياء كثيرة وما يحصل منها إلّا القليل. فعلِمنا أنّ معنى الآية بالنسبة إلى الإيجاد وإعطاء كلّ موجود ما طلبه بلسان الحال والاستعداد، وهذا بعض أسرار القدَر المنهيّ عن إفشائه إلّا عند أهله.

---

١. الإسراء/٨٤

٢. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في بحار الأنوار: ٢٨٢/٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١٧/٦

٣. عوالي اللآلي: ١١٧/٤

٤. إبراهيم عليه السلام/٣٤

٥. هامش حج: ومثل قوله: ﴿**هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ**﴾ [التغابن/٢]، و﴿**جَعَلَ اللَيْلَ وَالنهارَ**﴾ [الفرقان/٦٢] حيث عدّاه واحداً، فافهم.

[كيفيّة التأسّي بالأسوة الحسنة]

ثمّ نرجع ونقول: الشريعة عند التحقيق عبارة عن تصديق قول الأنبياء والرسلعليهم‌السلام والعمل بموجبها انقياداً وطاعة، والطريقة عبارة عن تحقّق أفعالهم وأخلاقهم إيقاناً واتّصافاً والقيام بها علماً وعملاً، والحقيقة عبارة عن مشاهدة أحوالهم ومقاماتهم كشفاً وذوقاً والقيام بها حالاً ووجداناً. والأسوة الحسنة المشار إليها في الآية الكريمة[١] لايتيسّر إلّا بحصول هذه الثلاثة على ما قرّرناه؛ لأنّ الأسوة الحسنة في الحقيقة عبارة عن قيام الشخص بأداء حقوق مراتب شرعه على ما أمِر به وإلّا لاتحصل الأسوة الحسنة /١٦٥ أ/ على ما ينبغي. فكلّ من أراد التأسّي بنبيّهعليه‌السلام على ما ينبغي فينبغي أن يتّصف بمجموع هذه الأوصاف ويصل إلى جميع هذه المراتب والمقامات بالفعل شريعةً وطريقةً وحقيقةً وإلّا لايصدق عليه أنّه المتأسّي بنبيّه. وإن لم يتمكّن من الكلّ وتمكّن من البعض فلابأس ولكن لايكون من المتأسّين بالحقيقة؛ لأنّ التمام لايحصل إلّا بالقيام بالكلّ، بل يكون في حكم المتأسّي. وإذا لم يتمكّن من الكلّ لاينبغي أن يعترض على غيره الذي هو القائم بالكلّ معارضة وجدلاً؛ فإنّه يضرّه ذلك بالمرتبة التي هو فيها المعبّر عنها بالإسلام وظاهر الشرع.

[النسبة بين الإسلام والإيمان والدين]

وأيضاً يجب على العاقل أن ينظر بنفسه في المرتبة التي هو فيها المسمّاة بالشرع والإسلام كم فيها من المراتب والمدارج وكم فيها من الاختلاف؛ فإنّ

---

١. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كانَ لَكُمْ في رَسُول اللّهِ أسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللّهَ كَثيراً**﴾ (الأحزاب/٢١).

منهم من قال: الإسلام هو الإيمان.

ومنهم من قال: الإسلام غير الإيمان.

وبعضهم قال: الإيمان هو الإيقان والإيقان هو الإيمان؛ لأنّ كلّ إيمان لايكون من إيقان لايكون إيماناً.

وبعضهم قال: الكلّ شيء واحد؛ لأنّ كلّ ذلك راجع إلى الدين والدين يصدق على الكلّ.

وقال أمير المؤمنين عليّ[١] عليه السلام: «لأنسبنّ الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي[٢]، الإسلام هو التسليم والتسليم هو التصديق والتصديق هو اليقين واليقين هو الإقرار والإقرار هو الأداء والأداء هو العمل»[٣]. هذا بالنسبة إلى الإسلام وحده، وقال بالنسبة إلى الدين: «أوّل الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الإخلاص له وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[٤]؛ فإنّ الذي يدّعي مقام الإسلام والدين ومرتبة البداية والشريعة ليشاهد حاله بنفسه وينظر أحواله بعينه ويرى حقيقته بأنّه في أيّ مقام من الإسلام وأيّة مرتبة من الدين والمعرفة حتّى يعرف مقامه.

---

١. مر: ـ عليّ.

٢. حج: قبل.

٣. الكافي: ٤٥/٢؛ وسائل الشيعة: ١٨٣/١٥؛ بحار الأنوار: ٣٠٩/٦٥، ٣١١، ٣١٣؛ الأمالي للصدوق: ٣٥١؛ تفسير القمّيّ: ٩٩/١؛ خصائص الأئمّة: ١٠٠؛ روضة الواعظين: ٤٣/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ معاني الأخبار: ١٨٥؛ نهج البلاغة: ٤٩٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣١٣/١٨

٤. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٩/١؛ نهج الحقّ: ٦٥؛ عوالي اللآلي: ١٧٦/٤

[إثبات كفر المنكر لهذه الطرق الثلاثة أو الواحد منها]

ولاينبغي أن يتوهّم أن ليس فوق مقامه مقام ولاغير طريقته طريقة؛ فإنّ هناك مقامات ومراتب لايمكن أن يصل إليها إلّا بعد طول المدّة وكمال العناية. ولهذا قيل: الطرق إلى اللّه بعدد أنفاس الخلائق؛ لأنّ لكلّ شخص استعداداً لايتمكّن أن يتعدّى عنه ولاهو مكلّف إلّا بقدره. فصاحب الشريعة لايجوز أن ينكر على صاحب الطريقة وصاحب الطريقة لاينكر على صاحب الحقيقة؛ فإنّ كلّ واحد منهم /١٦٥ ب/ مكلّف بقدر ما فيه من الاستعداد والقابليّة والكلّ مأمورون[١] بأمر اللّه تعالى وأمر رسوله وأولي الأمر، شريعة كانت أو طريقة أو حقيقة. فلايجوز الإنكار أصلاً؛ لأنّ الاختلاف الفروعيّ لايقدح في الاتّفاق الأصوليّ، ولذلك قال تعالى: ﴿**وَلايَزالُونَ مُخْتَلِفينَ * إلّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ولِذلِكَ خَلَقَهُمْ**﴾[٢]، ومعناه هم على الاختلاف مخلوقون وعلى الاتّفاق مكلّفون. وكذلك قوله عليه السلام: «اختلاف أمّتي رحمة»[٣] إشارة إلى هذا. فكلّ من ينكر على مرتبة من هذه المراتب الثلاثة من الشريعة والطريقة والحقيقة يكون كافراً بلاخلاف؛ فإنّ المنكر للشريعة كالمنكر للطريقة والمنكر للطريقة كالمنكر للحقيقة والمنكر لهذه الثلاثة أو الواحدة منها منكر للنبوّة والرسالة والولاية؛ فإنّ كلّ واحد من الأولى هي من مقتضى كلّ واحدة من الثانية؛ لأنّ الشريعة من مقتضى الرسالة والطريقة من مقتضى النبوّة

---

١. حج: مأمور.
٢. هود عليه السلام/١١٩ـ١١٨
٣. وسائل الشيعة: ١٤٠/٢٧؛ بحار الأنوار: ٢٢٧/١، ١١٦/٧٤؛ الاحتجاج: ٣٥٥/٢؛ الصراط المستقيم: ١٨١/٣؛ علل الشرائع: ٨٥/١؛ عوالي اللآلي: ٢٨٦/١؛ كنز الفوائد: ٢١١/٢؛ معاني الأخبار: ١٥٧

والحقيقة من مقتضى الولاية، ومعلوم أنّ المنكر لهذه المراتب أو الواحدة منها كافر.

[صدق الطريقة والشريعة والحقيقة على حقيقة واحدة]

و بالجملة إنكار شيء منها غير لائق بالعاقل المنصف، والحال أنّ ذلك واقع الآن وإن كان واقعاً أيضاً في كلّ آن؛ فإنّ أهل زماننا هذا من خواصّهم وعوامهم يتوهّمون أنّ الشريعة خلاف الطريقة وأنّ الطريقة خلاف الحقيقة ويتصوّرون أنّ هذه المراتب متغايرة حقيقةً، وينسبون إلى كلّ طائفة من هذه الطوائف ما لايليق بهم من الكفر والزندقة خصوصاً إلى طائفة الموحّدين المحقّقين من أهل اللّه المسمّاة بالصوفيّة. وليس سبب ذلك إلّا عدم علمهم بأصولهم وقوانينهم؛ لأنّهم لو عرفوا أبنيتهم وأصولهم وتحقّقوا أنّ الطريقة والشريعة[1] والحقيقة أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة التي هي حقيقة الشرع ما قالوا بشيء من هذا وتركوا التعصّب والمجادلة والإنكار والمعارضة ونزّهوا قلوبهم عن ظلمة الغيّ والحسد وأخرجوا أنفسهم عن درك الشبه والشكوك.

[سبب اشتغال المصنّف ببيان المعارف الإلهيّة]

فحيث رأينا أنّهم محرومون من هذه السعادة ممنوعون من هذه الدولة أردنا أن نجعلهم بعناية اللّه تعالى مستعدّين لهذه المقامات، مستمعين لهذه المقالات الصادرة من النفوس الزكيّة والقلوب الصافية الطاهرة؛ ليكون ذلك بالنسبة إلى أذهانهم الجامدة وطباعهم الخشنة كالنقوع المنضج للفضلات الرديئة والأخلاط

---

١. حج: الشريعة والطريقة.

الفاسدة لتستعدّ الطبيعة للمشروب؛ لأنّها كانت غير مستقيمة من حيث المزاج، فتحصل لهم بذلك القابليّة والاستعداد /١٦٦ أ/ لقبول الكلمات الإلهيّة والعلوم الفيضيّة الحاصلة لأهل الاستعداد والواصلين من أولي الألباب؛ لأنّ عبارات القوم مغلقة وإشاراتهم عن مراداتهم صعبة شديدة المأخذ عظيمة المشرب لايفهمها كلّ أحد ولايدركها كلّ مدرِك.

ولهذا كانوا دائماً مبادرين إلى النصيحة لمريديهم وتلاميذهم، متسارعين إلى الوصيّة لملازميهم وتابعيهم، كقول الشيخ سعد الدين الحمويّ رحمه الله لبعض تلاميذه: «ألا لايلعبنّ بك اختلاف العبارات ولاتنوّع الإشارات؛ فإنّه إذا بُعثِر ما في القبور وحصِّل ما في الصدور[1] وحضر البشر[2] في عرصة القيامة لعلّ من كلّ ألفٍ تسعُمئة وتسع وتسعون يبعثون من أجداثهم وهم قتلى بسهام العبارات، ذبائح بسيوف الإشارات، عليهم دماؤها وجراحها، غفلوا عن المعاني فضيّعوا المباني»[3]. وهو كلام حسن مفيد، فرحم اللّه امرءً أنصف من نفسه ورجع إلى الإنصاف بعقله وترك المجادلة والمعارضة مع غيره لعدم علمه به؛ فإنّ هذه هي طريقة الصالحين من السلف وعباد اللّه المخلصين من الخلف، أشار إليهم الحقّ تعالى بقوله: ﴿**فَبَشِّرْ عِبادِيَ الَّذينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أحْسَنَهُ * أولِئكَ الَّذينَ هَداهُمُ اللّهُ وَأولِئكَ هُمْ أولُوا الألْبابِ**﴾[4].

---

١. مقتبس من: العاديات/١٠ـ٩

٢. حج: حصل النشر.

٣. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٥؛ جامع الأسرار: ١٩٧، ٦١٠

٤. الزمر/١٨ـ١٧

[فوائد بعثة الأنبياء]

خاتمة: تشتمل ذكر فوائد بعثة الأنبياء. وقد ذكروا لبعثهم خمس عشر فائدة:

الأوّل: ليبيّن لنا ما يراد منّا من العبادات أنّها ما هي وكم هي وكيف هي؛ فإنّا وإن سلّمنا وجوب أصل طاعة اللّه تعالى بالعقل إلّا أنّ تفاصيلها وكيفيّاتها غير معلومة لنا، فبعث اللّه الرسل لقطع هذا العذر.

الثاني: أنّ الإنسان قد ركّب تركيب سهو وغفلة وسلّط عليه الهوى والشهوة، فالبعثة إمداد له تنبّهه إذا سهى وإذا مال به الهوى منعته، ولو ترِك مع نفسه وهواه لكان ذلك إغراء له على تلك القبائح.

الثالث: أنّا وإن كنّا بعقولنا نعلم حسن الإيمان وعمل الصالحات لكنّنا لانعلم بعقولنا استحقاق الثواب الجزيل الأبديّ على المستحسن واستحقاق العقاب العظيم في المستقبح، لاسيّما ونحن نعلم أنّ لنا في فعل القبيح لذّة عاجلة وليس للّه فيه مضرّة، وبالنبوّة يندفع هذه الأعذار.

الرابع: أنّا لانعلم بعقولنا من الصفات التي للّه تعالى إلّا الصفات التي يستدلّ عليها من أفعاله، أمّا سائر صفاته فلاطريق إلى ثبوتها إلّا بخبر النبوّة.

الخامس: أنّه لولا البعثة لبقي المكلّف خائفاً فيقول: لو اشتغلت بالطاعة كنت متصرّفاً في مِلك اللّه تعالى /١٦٦ ب/ بغير إذنه، ولو لم اشتغل فربّما عذِّبت على ترك الطاعة، فيبقى في الخوف على التقديرين، وعند البعثة يزول هذا الخوف.

السادس: أنّه قد يكون الشيء مستقبحاً[1] عندنا ولايكون مستقبحاً في نفس الأمر، فالبعثة تفرق بين الأمرين.

---

١. حج: متقبّحاً (وكذا ما يليه).

السابع: أنّ الأشياء المخلوقة في عالم الكون والفساد منها غذاء ومنها دواء ومنها سمّ، والتجربة لاتفي بمعرفتها إلّا بعد الأدوار العظيمة[1]، ومع ذلك ففعلها خطر عظيم على الأكثر، وفي النبوّة فائدة معرفتها من غير ضرر وخطر. وهذا فقد جعل دليلاً على وجود النبوّة، أعني إنّه قد استدلّ على وجودها بوجود معارف في العالم لايتصوّر أن ينال بالفعل كعلم الطبّ؛ فإنّه بحث عن خواصّ الأدوية البسيطة والمركّبة علم بالضرورة أنّها لاتدرك إلّا بالإلهام الإلهيّ والتوفيق الربّانيّ، فبهذا الطريق يجزم بوجود طريق لإدراك هذه الأمور وأمثالها غير العقل، فهي إنّما أدرِكت بطور آخر أعلى من العقل وذلك هو طور النبوّة.

الثامن: أنّ من الأحكام النجوميّة ما لايقع إلّا في مدد[2] متطاولة، والتجربة يعتبر فيها التكرار، والأعمار البشريّة لاتفي بضبط أدوار الكواكب الثابتة. ثمّ إنّ عطارد لاتفي الآلات الرصديّة بمعرفة أحواله؛ لصغره وخفائه وقلّة نوره، ولأنّه لايزال قريباً من الشمس حالتي تشريقه وتغريبه، وغير ذلك من معارف أهل هذا العلم.

التاسع: الهداية إلى الصناعات النافعة التي لايهتدي إليها بمجرّد العقل وكلّ واحد يتعلّمها من آخر وفي أوّل الأمر علمت من طريق النبوّة بوحي وإلهام.

العاشر: أنّه لابدّ في حسن المعيشة من علم الأخلاق والسياسات المنزليّة والمدنيّة، فلابدّ من البعثة لتعليمها.

الحادي عشر: أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع، [فلابدّ من][3] احتياج البعض إلى

---

١. حج: الكثيرة.
٢. حج (خ ل): مدّة.
٣. تش، مر، حج: و.

البعض وذلك مظنّة التنازع المفضي إلى التقاتل، فلابدّ من شريعة يوجبها شارع هو النبيّ.

الثاني عشر: لو فوّض كيفيّة التشريع إلى الخلق فربّما أتى كلّ طائفة بوضع خاصّ، فلايكاد يتطابق أهل مدينة واحدة على شرع، فربّما أفضى ذلك[١] إلى الفتن، ووضع شريعة واحدة للأمّة ينافي ذلك.

الثالث عشر: ما يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتادة، والعادة لاتكون عبادة، وأمّا الذي يأمر به من كان معظماً في قلبه ولايكون واقفاً على لمّيّته كان إتيانه به بمحض العبادة، ولعلّ ذلك من جملة فوائد الأمر بالأفعال الغريبة في العبادات.

الرابع عشر: أنّ العقول متفاوتة والكامل /١٦٧ أ/ نادر والأسرار الإلهيّة عزيزة جدّاً، فلابدّ من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب، فيصير كلّ مستعدّ إلى منتهى كماله الممكن بحسب شخصه.

الخامس عشر: أنّ كلّ جنس تحته أنواع فإنّه في ما بين تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها، وكذلك الأنواع بالنسبة إلى الأصناف، والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص، والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء. فأشرف الأعضاء ورئيسها هو القلب، وخليفته الدماغ، ومنه تنبت القوى على جميع جوانب البدن. فكذا الإنسان لابدّ فيه من رئيس، والرئيس إمّا حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان، أو على الباطن فحسب وهو العالم، أو عليهما معاً وهو النبيّ، أو من يقوم في زمانه بعده وهو الخليفة، فالنبيّ يكون كالقلب وخليفته كالدماغ. وكما أنّ القوى

---

١. حج: ـ ذلك.

المدرِكة إنّما تفيض من الدماغ على الأعضاء فكذلك قـوّة البيـان والتعلـيم إنّمـا تفيض بواسطته على جميع أهل العالم. فهذا ما ذكروه من فوائد البعثـة وبعضـها إقناعيّ، واللّه أعلم.

❊ ❊ ❊

[وجوب الإمامة]

قوله: فصل: ولمّا كان النبيّ لايجب بقاؤه ببقاء التكليف واشتدّت الحاجة إلى الحاكم الحاسم لموادّ النزاع والقاطع لكيفيّات التجاذب وجب في العناية الأزليّة وجود شخص قائم مقام النبيّ يكون موصوفاً بصفاته؛ ليكون خليفة له، فهو فرع النبيّ، فلابدّ من المشابهة بينهما؛ لوجوب كون الفرع شبيهاً بأصله وكون الخليفة تابعاً لمستخلفة متّصفاً بصفاته وإلّا لم يكن خليفة له، مع أنّه لطف للمكلّفين في القيام بالأوامر والنواهي، وكلّ لطف واجب، فلابدّ من وجوده ونصبه؛ ليتمّ الغرض، وذلك هو الإمام، فالإمامة واجبة.

[تعريف الإمامة]

قال: الإمامة هي الولاية التي توجب لصاحبها التصرّف في العالم العنصريّ وتدبيره بإصلاح فساده وإظهار الكمالات فيه؛ لاختصاص صاحبها بعناية إلهيّة توجب له قوّة في نفسه لايمنعها الاشتغال بالبدن عن الاتّصال بالعالم العلويّ واكتساب العلم الغيبيّ منه في حالة الصحّة واليقظة، بل تجمع بين الأمرين؛ لما فيها من القوّة التي تسع الجانبين.

[سبب تقييد اكتساب العلم الغيبيّ بحالة الصحّة واليقظة]

أقول: إنّما قيّد بحالة الصحّة واليقظة؛ لأنّ المريض الذي قد انحلّت قواه وضعفت حواسّه وآلاته بسبب المرض قد يعرض لنفسه التفات إلى الجانب

العلويّ؛ لضعف العلاقة البدنيّة حينئذٍ، فإذا كانت في التعلّق الصحّيّ قد انصلحت بالأفكار الصحيحة والعلوم الرسميّة، ثمّ عرض لها ضعف العلاقة بالمرض، يحصل لها التفات إلى نفسها، فتدرك ذاتها إدراكاً تامّاً ويتوصّل بذلك إلى إدراك الروحانيّات /۱٦٧ ب/ والحقائق الغيبيّة، فتطّلع على بعض المعلومات الغائبة.

وكذا في حال النوم؛ فإنّ النفس إذا تخلّت بواسطة النوم عن التصرّفات الحسّيّة والتعلّقات الجزئيّة وكانت سليمة من قيد الخيال المضاف ومن استيلاء شيء من الأخلاط ومن غلبة شيء من أمور اليقظة والاهتمام بأمر من أحوالها، بل كانت سالمة من هذه العوائق، فإنّها عند هذه الشروط قد تتعلّق ببعض مظاهر عالم المثال، بل وقد تصل إليه، فتشاهد الصور الشبحيّة الكائنة فيه، بل وإذا كانت قويّة الاستعداد قد تتجاوز إلى عالم الروحانيّات من العقول والنفوس، فتشاهد ما هناك مشاهدة حقّة وذلك هو معنى المنام الصادق، حتّى أنّه قد لايحتاج إلى التعبير، وذلك بعض أجزاء الوحي، حتّى أنّ كثيراً من الأنبياء كانت نبوّتهم بطريق المنام.

فالإمامة ليس اكتسابها للعلم الغيبيّ بأحد هذين الأمرين، بل في حالة صحّته ويقظته يدرك العلم الغيبيّ لقوّة[1] نفسه وعدم ممانعة العلاقة لها.

[الفرق بين العلم اللدنّيّ وعلم الوحي]

وهذا العلم الغيبيّ هو المسمّى بالعلم اللدنّيّ المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً**﴾[2]، وقوله ـ عزّ وجلّ ـ في حقّ نبيّنا ﷺ: ﴿**وَعَلَّمَكَ مَا**

---

۱. حج (خ ل): بقوّة.
۲. الكهف/٦٥

لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾[1]. والعلم اللدنّيّ هو الذي لاواسطة في حصوله بين النفس والبارئ تعالى وإنّما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صافٍ لطيف فارغ. وذلك لأنّ العلوم كلّها موجودة في جوهر النفس الكلّيّة الأزليّة[2] وهو من الجواهر العالية الأوّليّة[3] وهو بالنسبة إلى العقل الأوّل كنسبة حوّاء إلى آدم. وقد تبيّن أنّ العقل الأوّل الكلّيّ أشرف وأقوى وأكمل وأقرب إلى البارئ تعالى من النفس الكلّيّة والنفس الكلّيّة أعزّ وألطف وأشرف من سائر المخلوقات. فمن إفاضة العقل الكلّيّ يتولّد الوحي ومن إشراق النفس الكلّيّة يتولّد الإلهام، والوحي حلية الأنبياء، والإلهام زينة الأولياء، فكما أنّ النفس دون العقل فالوليّ دون النبيّ، وكذلك الإلهام دون الوحي، فالعلم اللدنّيّ علم الأنبياء والأولياء، فأمّا علم الوحي فخاصّ بالرسل موقوف عليهم.

[الفرق بين الرسالة والنبوّة]

وفرق بين الرسالة والنبوّة؛ فإنّ النبوّة قبول النفس القدسيّة حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأوّل، والرسالة تبليغ تلك المعلومات والمعقولات إلى المستعدّين والتابعين، وربّما يتّفق القبول لنفس من النفوس ولايتأتّى لها التبليغ؛ لعذر من الأعذار وسبب من الأسباب. والعلم اللدنّيّ يكون لأهل النبوّة والولاية /١٦٨ أ/ وهذه المرتبة لاتنال بمجرّد التعلّم الإنسانيّ، بل إنّما يتمكّن

---

١. النساء/١١٣

٢. هامش حج: اعلم أنّ النفس الكلّيّة الموصوف بالأزليّة هو المعبّر عنه بالعقل الكلّيّ والعقل الأوّل واللوح المحفوظ. «نوريّ قدّس سرّه».

٣. حج: ــ الأزليّة.

المرء من هذه المرتبة بالعلم الإلهيّ السماويّ؛ فإنّه تعالى إذا أراد بعبد خيراً رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس الكلّيّة الذي هو اللوح المحفوظ، فتظهر فيها أسرار المكوّنات وتنتقش فيها معاني المكنونات[١]، فيعبّر عنها بما يشاء لمن يشاء من عباده. وحقيقة الحكمة إنّما تنال بالعلم اللدنّيّ، فما لم تبلغ النفس هذه المرتبة لاتكون حكيماً؛ لأنّ الحكمة من مواهب اللّه تعالى: ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أوتِيَ خَيْراً كَثيراً**﴾[٢].

[دوام احتياج الخلق إلى الإلهام]

واعلم أنّ الوحي إذا انقطع وباب الرسالة إذا انسدّ استغنى الناس عن الرسل وإظهار الدعوة بعد تصحيح الحجّة وتكميل الدين، وليس من الحكمة إظهار زيادة الفائدة من غير حاجة. فأمّا باب الإلهام فلاينسدّ ومدد نور النفس الكلّيّة لاينقطع؛ لدوام الضرورة واحتياج النفوس إليه وإلى تأكيد وتجديد وتذكير في كلّ زمان وعصر وأوان. فالناس لمّا استغنوا عن الرسالة والدعوة واحتاجوا إلى التذكير والتنبيه ـ لاستغراقهم في هذه الوساوس وانهماكهم في هذه الشهوات ـ فاللّه تعالى فتح باب الإلهام عليهم رحمة وعناية وهيّأ الأمور ورتّب المراتب؛ ليُعلم أنّ اللّه لطيف بعباده يرزق من يشاء بغير حساب[٣]. وهذا أيضاً لمن أمعن النظر فيه وتدبّر معانيه فيه دلالة ظاهرة وحجّة قاطعة على وجوب نصب الوليّ وتهيئة الأسباب له.

---

١. حج: المكنونات وتتنقّش فيها معاني المكوّنات.

٢. البقرة/٢٦٩

٣. مقتبس من: الشورى/١٩

[اشتمال الإمامة المطلقة على النبوّة والخلافة عنها]

قال: وهي بهذا المعنى تشتمل النبوّة والخلافة عنها المسمّاة بالإمامة الخاصّة، قال تعالى: ﴿**إنّي جاعِلُكَ للنّاسِ إماماً**﴾[1]. وتسمّى الخلافة المطلقة المشار إليها بقوله ـ عزّ من قائل ـ ﴿**إنّي جاعِلٌ فِي الأرْضِ خَليفَةً**﴾[2]، وقوله: ﴿**يا داوُودُ إنّا جَعَلْناكَ خَليفَةً فِي الأرْضِ**﴾[3]؛ لأنّه يخلفه في العلم والرياسة؛ لأنّه أقرب إليه من الباقي، يصل الفيض إليهم بتوسّطه، كما أنّ حفّاظ الملِك وصُلّاحه على المُلك خلفاؤه، فكذا حفّاظ العلوم الحقيقيّة والقائمون بحجج اللّه وبيّناته ومصلحوا بريّته خلفاء اللّه في أرضه على خلقه. فالإمامة والولاية والخلافة إذا أخذت على الوجه المطلق كانت في الحقيقة شيئاً واحداً ألفاظاً مترادفة.

[الإمامة الخاصّة]

وقد تؤخذ بالمعنى الأخصّ، فتكون الإمامة والخلافة والولاية يراد بها التصرّف المذكور المأخوذ من النبوّة، بحيث يلاحظ فيها كون الكماليّة المشتمل عليها ذلك الشخص المجتمع /١٦٨ ب/ فيه شرائط الخلافة والولاية بسبب قربه من مشكاة النبوّة وأخذ العلوم الحقيقيّة والكمالات النفسانيّة عنها، فيكون بينها وبين النبوّة عموم وخصوص مطلق؛ لصدق «كلّ نبيّ وليّ وخليفة وإمام» ولاعكس؛ فإنّ مرتبة النبوّة أقوى من مرتبة الولاية الخاصّة؛ لأنّ هذه الولاية مبدؤها النبوّة؛ فإنّ بلوغ الوليّ الخاصّ مرتبة الولاية إنّما هو بسبب الفيض عليه

---

١. البقرة/١٢٤

٢. البقرة/٣٠

٣. ص/٢٦

من ولاية النبوّة بخاصّيّة كمال متابعته له وقوّة سلوكه مواطئ أقدام مقاماته حتّى يصير متكمّلاً بجميع كمالاته، فيقوم مقامه في الولاية والخلافة، فهو مقتبس لها من مشكاة النبوّة مستفيداً لأنوارها منه بغير واسطة شيء خارج، فيوجب له الاستغناء عن المرشد والمعلّم، بل يفيض عليه الكمال الأعلى والنور الأسنى بسبب مقابلة نفسه لنفسه وشدّة اتّصالها بها وحسن صقالتها، فينطبع فيها جميع صورها المنتقشة فيها من عالم الغيب؛ لكون نفسه نفساً قدسيّة كنفسه في شدّة اتّصالها بالعالم العلويّ وجمعها بين القوّتين، إلّا أنّ ذلك الاتّصال لها مشروط باتّصالها بمشكاة النبوّة التي هي الطريق لها إلى الوصول إلى ذلك الاتّصال.

[مرتبة الولاية المطلقة أجلّ من مرتبة النبوّة]

فعلم ممّا ذكرناه أنّ مرتبة الولاية المطلقة أجلّ وأعلى وأشرف من مرتبة النبوّة:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الولاية مبدأ لها؛ لأنّ النبيّ لايكون نبيّاً حتّى يكون وليّاً. فالولاية مبدأ النبوّة وإذا كانت مبدأ لها كانت سابقة عليها وعلّة في حصولها، فتكون ولاية النبيّ المطلقة أجلّ وأعلى وأشرف من نبوّته.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الولاية أعلى منها رتبة؛ لأنّ مبدءها الوحدة المطلقة التي هي مقامُ «لايسعني ملك مقرّب»، وكمال النبوّة من جهة الكثرة الحاصلة بسبب الردّ إليها بعد مقام الوحدة المشار إليها في قوله: «إنّي أباهي بكم الأمم»[1]، ولاريب أنّ

---

١. الكافي: ٣٣٣/٥، ٣٣٤؛ التهذيب: ٤٠٠/٧؛ وسائل الشيعة: ٥٤/٢٠، ٥٥؛ مستدرك الوسائل: ١٥٣/١٤، ١٧٦؛ بحار الأنوار: ٢٩٣/٥، ٢٥٩/١٧، ٢٢٠/١٠٠، ٢٣٧؛ التوحيد: ٣٩٥؛ جامع الأخبار: ١٠١؛ الخرائج: ٩٢٠/٢؛ دعائم الإسلام: ١٩٧/٢؛ عوالي اللآلي: ٢٥٩/١، ١٢٥/٢، ←

مقام الوحدة أجلّ وأعلى من مقام الكثرة، فتكون قوّة النبوّة من الولاية، فتكون أشرف منها.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الولاية أكمل حيطة وأوسع محالّاً وأبسط حقيقة؛ لكونها كالجنس الداخل تحتها سائر الولايات والجامعة لأصناف الكمالات؛ لدخول النبوّة تحتها من حيث إنّها ولاية خاصّة داخلة تحت مطلق الولاية، والأعمّ أشرف وأكمل من الأخصّ.

[تفسير كون الولاية أكمل حيطة وأوسع مجالاً وأبسط حقيقة]

أقول: أمّا كمال حيطتها فباعتبار كثرة أشخاصها على أشخاص النبوّة؛ فإنّ الأولياء أكثر عدداً من الأنبياء.

وأمّا سعة محالّها[١] /١٦٩ أ/ فباعتبار سعة دائرتها دون دائرة النبوّة؛ لأنّ دائرة الولاية محيطة بدائرة النبوّة؛ لدخولها في ضمنها من حيث العموم والخصوص المطلق؛ فإنّ كلّ نبيّ وليّ ولاعكس، فالولاية أعمّ، فتكون متّسعة المحالّ[٢] عظيمة الدائرة بسبب كثرة الوجود الخارجيّ وتعدّد الأشخاص.

وأمّا بساطة حقيقتها فباعتبار وحدتها وعدم تركّبها من شيء بخلاف النبوّة؛ فإنّها مركّبة عن الولاية المطلقة؛ لأنّها ولاية خاصّة مقيّدة بكونها ولاية النبوّة، وقد عرفت أنّ المطلق والعامّ جزء المقيّد والخاصّ.

٢٦١، ٢٨٦/٣، ٢٨٧؛ النوادر للراونديّ: ١٣

١. مر: مجالها.

٢. مر: المجال.

[النبوّة أعلى من الولاية الخاصّة]

قال: وأمّا الولاية الخاصّة ـ أعني المأخوذة من مقام النبوّة ـ فالنبوّة أعلى وأشرف وأكمل منها؛ ضرورةَ أنّ الأصل أشرف من فرعه؛ فإنّ نبوّة النبيّ مبدأ لتلك الولاية ومتقدّمة عليها، فتكون أشرف منها من تلك الحيثيّة.

وأيضاً فإنّ ظهور هذه الولاية عن النبوّة كظهور نور القمر عن نور الشمس؛ لما عرفت من توقّفها عليها واستفادتها منها، فهي عكس لشعاعها وظلّ لها. ولهذا عرّفها أهل العبارة بأنّ الإمامة رياسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص إنسانيّ، وقالوا: إنّ الرياسة العامّة كالجنس يشمل الرياسة المطلقة الشاملة لمطلق الولاية الداخل فيها النبوّة وغيرها.

[الولاية الخاصّة لاتقبل التشريك]

وقولهم: «لشخص إنسانيّ» لتخرج الولاية المطلقة الشاملة للنبوّة؛ لأنّها لاتختصّ بشخص واحد؛ لجواز حصولها في أكثر من واحد وقبول النبوّة والولاية المطلقة للتشريك بين اثنين كما في موسى وهارون. وأمّا الإمامة ـ أعني الولاية الخاصّة ـ فلاتصلح أن تكون في عصر واحد لأكثر من شخص واحد؛ لأنّ الخلق باعتبار الوليّ كالمعلول في الفيض واستفادة الكمال، والوليّ كالعلّة في الإفاضة والتعليم، فلو اجتمع اثنان في عصر واحد متصرّفان لَتوارد علّتان على معلول واحد شخصيّ، هذا خلف.

وأيضاً فإنّه بسبب اختلاف دواعي المكلّفين واستيلاء الشهوة والغضب على طباعهم قد يحصل الاختلاف في الرغبات المستلزم لاختلال نظام النوع المقصود في العناية إصلاحه ببقائه على الاجتماع وعدم الاختلاف؛ لأنّ الولاية لاتقتضي

القهر على الدواعي إلّا بسبيل السياسة المدنيّة لاأزيد من ذلك.

وأيضاً فإنّ تبعيّة كلّ مكلّف لأحدهما دون الآخر ترجيح بلامرجّح، مع أنّه يجب عليه /١٦٩ ب/ الاتّباع، فإن كان لكلّ واحد منهما تحقّق الاجتماع للعلّتين على المعلول الواحد، هذا خلف.

[دخل في الاستدلال بالوجهين الأخيرين]

أقول: أمّا الوجهان الأخيران فلايخلو الاستدلال بهما من دخل:

أمّا الأوّل: فلأنّه إنّما يجري على قواعد الجمهور من حيث التفويض فيها إلى الخلق، وأمّا على القواعد الإماميّة فكاد لايستقيم.

وأمّا الثاني: فإنّ لقائل أن يقول: هذا إنّما يتمّ على تقدير القول بوجوب اتّباع الكلّ لكلّ واحد منها، والقائل الذي يقول بجواز الاثنين لايقول بذلك، بل يقول: إنّ كلّ قسم من أقسام الخلق يجب عليه اتّباع إمامه الذي نصب لهم، وحينئذٍ لايلزم اجتماع علّتين على معلول واحد ولاالترجيح بلامرجّح. وهذا الإيراد يصحّ إيراده على الوجه الأوّل من حيث إنّ اللازم فيه هو اجتماع العلّتين، إلّا أنّا نقول: لمّا بيّنّا في ما سلف أنّ الإمام متصرّف في مادّة العالم العنصريّ فيكون بالنسبة إلى جميع الأشخاص كالنفس بالنسبة إلى البدن في تدبيره وإصلاحه وإظهار الكمالات فيه، فجميع العالم بالنسبة إليه كالبدن الواحد، فيجب أن يكون هو بالنسبة إلى العالم كالنفس الواحدة. فكما لايجوز اجتماع نفسين على بدن واحد كذا[1] لايصحّ اجتماع إمامين في عصر واحد، كما لايصحّ اجتماع علّتين على

---

١. مر: كذلك.

معلول واحد شخصيّ.

وأيضاً المقصود من الإمام هو إصلاح نظام العالم، فإن كان الواحد يحصل منه ذلك الغرض كان وجود الآخر خالياً عن الفائدة، فيمتنع إيجاده في الحكمة[١]، وإن لم يكن المقصود حاصلاً بذلك الواحد لم يكن ذلك مستحقّاً للولاية؛ للزوم العبثيّة في نصبه؛ لعدم حصول الغرض المقصود من نصبه، فلابدّ من شخص يحصل منه المقصود، فلايكون إلّا واحداً.

[متعلّق الإمامة]

قال: وأمّا قولهم: «في أمور الدين والدنيا» فإنّه بيان لمتعلّقها؛ فإنّها كما تكون متعلّقة بأمور الدين فهي متعلّقة بأمور الدنيا؛ لأنّها المكمّلة للنوع في الأمور المعاشيّة والمعاديّة على ما تقرّر في ولاية النبوّة؛ لما بين الخليفة والنبيّ من المشابهة وإلّا لما تحقّقت الخلافة عنه. فكما أنّ ولاية النبيّ ورياسته متعلّقة بهما كذلك ولاية الخليفة ورياسته من غير فرق.

وعرّفوا النبوّة بأنّها الإخبار عن اللّه بغير واسطة بشر، فجعلوا النبوّة /١٧٠ أ/ متعلّقة بأخذ الوحي والإتيان بالأحكام النافعة عن اللّه تعالى بطريق الوحي بمشاهدة الملائكة، وجعلوا الإمامة قائمة مقامها في كلّ ما لها إلّا في ذلك التلقّي؛ فإنّه يتلقّاها بواسطة. ولابُعد بين ما ذكروه في هاتين المرتبتين وبين ما أشرنا إليه ممّا هو طريق أهل الإشارة من حيث المفهوم وإن كان التحقيق يظهر على صفحات كلام أهل الإشارة.

---

١. هامش تش: إذ المراد من الحكمة إظهار زيادة الفائدة من غيرها فيه ـ كما تقدم ـ

[مذهب العدليّة في نصب الإمام]

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ العدليّة على مقتضى قواعدهم وما قرّروه من أصولهم يلزمهم القول بوجوب نصب الإمام على اللّه تعالى في الحكمة الإلهيّة بطريق العقل الصريح؛ إذ الحاجة الداعية إلى بعث الأنبياء هي بعينها داعية إلى نصب الرئيس بعده؛ ليقوم على الخلق بما يصلحهم ويتمّ به معاشهم وكمال أنفسهم المستلزم معادهم كحال النبوّة من غير فرق.

وجماعة العدليّة لم يزالوا على الالتزام بوجوب الألطاف والتكاليف وبعثة الأنبياء وإنزال الشرائع على مقتضى قواعدهم حتّى وصلوا إلى مقام الولاية الخاصّة التي هي موضع الحاجة، فنكصوا على الأعقاب، وقالوا بعدم وجوبها على اللّه بل على الخلق؛ ليدفعوا بنصبه الضرر عن أنفسهم. وأنّى للخلق بمعرفة الوليّ الصالح الذي يكون سبباً لدفع الضرر؟ وكيف يعرف وقوع اختيارهم على ذلك؟ وأنّى للعاقل العلم به على الحقيقة؟ بل الواجب تفويض ذلك إلى المعبود بالحقّ العالم بسرائر خلقه المطّلع على خفايا الأمور؛ فإنّه أولى بالتدبير وأحكم وأعلم بمصالح خلقه ومعرفة الصالح لهم الذي يحصل بنصبه دفع الضرر وجلب النفع المعاشيّ والمعاديّ إليهم. فرُبَّ مظنون عند العقلاء فيه دفع الضرر يكون جالباً له؛ لقصور علم المكلّف الذي لايكون معه من العناية الأزليّة تأييد يمدّه على الاطّلاع على الحقائق الغيبيّة، فالتفويض إلى العالم الخبير أولى، بل أحقّ وأوجب.

[مذهب الأشاعرة في نصب الإمام]

وأمّا الأشاعرة فجروا على قواعدهم المستلزمة لنفي الواجبات بطريق العقل

من سائر ما ذكره العدليّة ولاكلام معهم إلّا في تحقيق ثبوت الحسن والقبح العقليّين؛ فإنّ ذلك هو الباب الذي منه المدخل إلى جميع هذه المسائل والأصل لجميع هذه الفروع.

[مذهب الشيعة في نصب الإمام]

وأطبقت الشيعة كافّة على القول بوجوبها على اللّه تعالى بطريق العقل جرياً على قاعدة العدليّة ولم ينكصوا كما نكص غيرهم عمّا تقتضيه أصولهم. واستدلّوا على ذلك بأنّ الإمام لطف؛ لكونه مقرّباً إلى الطاعة ومبعّداً عن المعصية، وهو ظاهر لمن عرف /١٧٠ ب/ فوائد الرؤساء واحتياج الخلق إلى نصبهم؛ لتأمن بهم السبل ويصلح بهم الدين وتقوى بهم الشريعة ويتمّ بهم النظام ويقام بهم الأود وتستوفى بهم الحدود وتدير بهم أحوال الجهاد، إلى غير ذلك من فوائدهم التي يحتاج الخلق إليها في أحوال معاشهم ومعادهم، وكلّ ذلك ضروريّات لاتتمّ بغيرهم وكلّ لطف واجب؛ لما تقدّم، فتكون الإمامة واجبة.

[اعتراضات على مذهب الشيعة في نصب الإمام]

واعترض عليهم بوجوه:

الأوّل: أنّ نصبه قد يتضمّن مفسدة[١] لانعلمها تفصيلاً، فلايتمّ وجوبه على اللّه تعالى إلّا بعد العلم بعدم تلك المفاسد، وذلك غير حاصل.

الثاني: أنّ نصبه إنّما يجب لو انحصر اللطف فيه، وليس الأمر كذلك؛ لجواز أن يقوم غيره من الألطاف مقامه، فلايتمّ دليل وجوبه.

---

١. حج (خ ل): مفاسد.

الثالث: أنّ نصبه يوجب تصرّفه في الأوامر والنواهي ورعاية الدين في جميع الأوقات، وليس ذلك حاصلاً، بل الواقع خلافه.

[جواب عن الشبهة الأولى]

وأجاب بعض فضلائهم عن الأوّل بأنّ انتفاء المفاسد معلوم لنا؛ لما بيّنّا أنّه لطف من ألطاف اللّه تعالى، فكيف يتضمّن المفسدة مع كونه من سائر ألطافه وأفعاله؟ خصوصاً وقد فعله في قوله تعالى: ﴿**إنّي جاعِلُكَ للنّاسِ إماماً**﴾[١]، ولو جاز فتح ذلك في الإمام لجاز فتحه في النبيّ من غير فرق؛ لتساويهما في اللطفيّة واحتياج الخلق إليهما. هذا مع أنّا نشترط عصمته، وحينئذٍ نجزم بعدم تضمّنه شيئاً من المفاسد؛ إذ العصمة مانعة من ذلك.

أقول: اعترض على الأوّل بأنّه إنّما يكون هذا الجواب قاطعاً للسؤال لو قلنا: إنّ الإمامة المجعولة من اللّه لإبراهيم كانت محقّقة له قبل نبوّته من حيث وجوب سبق مرتبة الولاية على مرتبة النبوّة؛ لأنّ النبيّ لايصير نبيّاً حتّى يكون وليّاً ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ وللمانع أن يمنع من ذلك. وحينئذٍ على تقدير جواز سبق النبوّة على مرتبة الإمامة وكون نبوّته سابقة على جعله إماماً لايتمّ الجواب؛ إذ لايلزم من فعله تعالى الإمامة المقرونة بالنبوّة فعله للإمامة الخاصّة التي هي غير مقرونة بالنبوّة، وظاهر كلام المفسّرين على هذا.

ولنا أن نقول: قد تحقّق بالنصّ القطعيّ أنّه تعالى فعل الإمامة وكونها مقرونة بالنبوّة لايخرجها عن حقيقتها، وقد عرفت أنّ المطلق موجود في ضمن المقيّد،

---

١. البقرة/١٢٤

فهذه الإمامة المقيّدة بكونها مع النبوّة يتحقّق معها مطلق الإمامة التي هي المقصود بالذات؛ لأنّ المقصود منها الخلافة عنه في تدبير الخلق وإقامة المصالح المعاشيّة والمعاديّة باعتبار الأنواع والأشخاص، وقد فعل اللّه ذلك واستخلف الخلفاء لهذا الغرض، فلايمكن اشتمال خلفائه /١٧١ أ/ على شيء من المفاسد. وإذا كان قد فعل اللّه ذلك في الأزمنة الماضية تلطّفاً بعباده وتقريباً لهم إلى الصلاح وجب استمراره في جميع أزمنة التكليف؛ لوجوب عموم الألطاف لسائر الأزمنة، ولأنّ ذلك من سنّة اللّه تعالى، ﴿**وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلاً**﴾[1]، فيكون الاستخلاف واجباً عليه تعالى؛ لعدم التغيّر والتبدّل في سنّته، أعمّ من أن يكون ذلك الاستخلاف مقروناً بالنبوّة أم لا.

واعترض على الثاني أنّ العصمة إنّما تمنع من المفاسد الحاصلة من الإمام ولاتمنع من المفاسد الحاصلة عنده، فجاز اشتمال الإمامة على مفاسد تحصل عندها، فلايتحقّق الوجوب فيها على اللّه، بل ولايصحّ منه فعلها؛ لما يشتمل عليه من المفاسد الحاصلة بإيجادها.

ويمكن أن يجاب بأنّ المفاسد الحاصلة عندها ـ على تقدير وقوعها ـ لو كانت مانعة من إيجادها عن اللّه تعالى لما صحّ وقوع شيء من الممكنات منه البتّة؛ إذ الممكن لايمكن وجوده منفكّاً في الخارج عن لوازمه، وقد تقرّر في الحكمة أنّ الممكن عند وجوده لابدّ وأن يلزمه شرّ من حيث إمكانه؛ لأنّ الإمكان منبع الشرّ؛ لأنّه من لوازمه باعتبار لزوم العدم لماهيّته. فلو كان ذلك مانعاً من إيجاده لما صحّ وجود شيء من الممكنات، خصوصاً الممكنات المتعلّقة

---

١. الأحزاب/٦٢؛ الفتح/٢٣

بالعالم المادّيّ الذي يلزمه التزاحم على المادّة الموجب لضيقه ومدافعة بعض[1] لبعض ـ كما مضت الإشارة إليه ـ فلمّا لم يكن لزوم الشرّ الممكن من حيث ذاته مانعاً من صحّة وجوده وجب أن تكون الإمامة كذلك، فلاتمنع تلك المفاسد اللازمة لها عند وجودها صحّة وجودها، بل لايجوز في الحكمة ترك وجودها لأجل لزوم تلك المفاسد الواقعة عندها؛ لافتقارها بالنسبة إلى الخيرات اللازمة لوجودها التي هي أكثر بأضعاف من تلك المفاسد القليلة، ولايجوز في الحكمة منع الخير الكثير؛ لأنّه يلزمه شرّ قليل؛ لأنّ في ترك ذلك شرّاً كثيراً. ومَن تدبّر الأبحاث الماضية في باب الأفعال سهل عليه جواب هذا السؤال.

[جواب عن الشبهة الثانية]

قال: وعن الثاني بالمنع من قيام غيره من الألطاف مقامه؛ فإنّ انحصار مصالح الخلق في نصب الرؤساء معلوم لجميع العقلاء بالضرورة، فكيف يقوم غيره مقامه؟ مع أنّا نعلم بالضرورة أنّ جميع العقلاء في جميع الأزمان وفي جميع البلدان يلتجئون في دفع الضرر عن أنفسهم إلى نصب الرؤساء؛ لعلمهم أنّه لاطريق إلى دفع الضرر إلّا ذلك.

[جواب عن الشبهة الثالثة]

وعن الثالث أنّ وجوده لطف من اللّه تعالى ـ تصرّف أو لم يتصرّف ـ وبوجوده والدلالة عليه يتحقّق نصبه، وبه يتمّ الوجوب على اللّه، وتصرّفه بحسب الظاهر لطف آخر مشروط بشرائط /١٧١ ب/ ليست كلّها من اللّه ولا من

---

١. حج (خ ل): بعضه.

الإمام حتّى يلزمها فعلها، بل أكثرها من أفعال المكلّفين؛ فإنّ التصرّف لايتمّ إلّا بمساعدته ونصرته وقبول أوامره ونواهيه والقيام بخدمته وكلّ ذلك من أفعال المكلّفين، فلمّا لم يتحقّق ذلك منهم لم يتحقّق التصرّف ظاهراً، ولايلزم من ترك المكلّفين ما وجب عليهم ترك ما وجب على اللّه من خلقه وإقامة الدلالة عليه وما وجب على الإمام من قبول الولاية[١] والتحمّل لأعبائها والاجتهاد في طلبها، وبذلك تتمّ اللطفيّة لمن اتّبعه وقام بوظائف خدمته والحجّة على من أخلّ بذلك. وإلى هذا أشار سيّدنا أمير المؤمنين ـ صلوات اللّه عليه وسلامه ـ بقوله: «لاتخلو الأرض من قائم للّه بحجّة، إمّا ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً[٢]؛ لئلّا تبطل حجج اللّه وبيّناته»[٣].

وهذا هو ذوق أهل الحكمة الذوقيّة من الحكماء الإشراقيّين من زمان الوالد هرمس الهرامسة[٤] إلى آخرهم؛ فإنّهم قائلون بأنّ العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيّنات؛ لأنّ العناية الإلهيّة كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضي صلاحه، وهو إنّما يكون بالحكماء المتألّهين الشارعين للشرائع والمؤسّسين للقواعد. فواجب أن لاتخلو الأرض عن واحد

---

١. تش (خ ل)، حج (خ ل): الإمامة.
٢. تش (خ ل)، حج (خ ل): مقهوراً.
٣. بحار الأنوار: ١٨٧/١، ١٩٣، ٤٤/٢٣، ٤٧، ٧٨، ٨٠/٣٠؛ إرشاد القلوب: ٣١٤/٢؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٠؛ خصائص الأئمّة: ١٠٥؛ الخصال: ١٨٦/١؛ نهج البلاغة: ٤٩٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٤٦/١٨؛ عوالي اللآلي: ١٢٧/٤؛ الغارات: ٨٩/١؛ غرر الحكم: ١١٥؛ كشف اليقين: ٧٤؛ كمال الدين: ٢٨٩/١، ٢٩٣، ٢٩٤
٤. هامش حج: أي إدريس [عليه السلام].

منهم يقوم بحجج اللّه ويؤدّيها إلى أهلها عند الاحتياج، بهم يدوم نظام العالم ويتّصل فيض البارئ، ولو خلا الزمان عنهم لعظم الفساد وهلك الناس بالهرج والمرج، والعناية الأزليّة تأبى ذلك؛ إذ من المعلوم أنّ الحاجة إلى شخص به يكمّل نظام نوع الإنسان أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على أشفار العينين وعلى الحاجبين وتقعير الأخمصين وأشياء أخر كثيرة من المنافع التي لاضرورة إليها في البقاء، بل نافعة فيه. وإذا علم ذلك لشخص فلايجوز[١] عنده أن تكون العناية الإلهيّة تقتضي هذه المنافع ولاتقتضي ما هو أكثر منفعة منها، مع أنّ العقل السليم يحكم به على سبيل الحدس، فهو خليفة اللّه في أرضه وهكذا يكون ما دامت السماوات والأرض للّه خليفة في أرضه، لدوام الأنواع العنصريّة بدوامها، ويلزم من دوام الأنواع العنصريّة بطريق العناية الإلهيّة دوام الخلافة والخليفة، وهو حكيم إلهيّ متوغّل في التألّه والبحث معاً.

[الإمام متوغّل في التألّه والبحث معاً]

أقول: وذلك لأنّ الخلافة لاتكون لأحد على ما قرّروه إلّا له؛ لأنّ الناس إمّا متألّه لاغير أو بحّاث لاغير أو طالب التألّه والبحث أو طالبهما، ولاخلافة لغير المتألّه. ثمّ إنّ المتألّه إمّا متوغّل في /١٧٢ أ/ التألّه أو لا، وكذلك البحّاث قد يكون متوغّلاً فيه وقد لايكون، ولاخلافة للبحّاث الصرف ـ متوغّلاً أو غيره ـ ولاطالب التألّه والبحث ولاطالب أحدهما، بل الخلافة لاتكون إلّا للمتألّه البحّاث المتوغّل فيهما. وهل تصحّ الخلافة للمتألّه المتوغّل في التألّه عديم البحث أو ضعيفه؟

---

١. حج: فلايكون.

قال بعضهم: نعم! تصحّ خلافته؛ لأنّ المقصود منه إيصال الحقائق إلى أفراد النوع وهو يحصل بالتألّه إذا كان صاحبه متوغّلاً فيه، ولأنّه إذا كان متوغّلاً في التألّه أمكنه أخذ ما يحتاج إليه الخلق في إصلاحهم وإظهار الكمال فيهم عن اللّه باتّصال روحيّ ونور قدسيّ بغير تطويل أو تأمّل بحث وفكر، فيحصل المقصود منه.

وأهل التحقيق على المنع من جواز خلافته؛ لأنّه حينئذٍ لاتكون له قوّة إلزام الخصوم والمعاندين في الدين بطريق الجدل وقطع منازعاتهم وإبطال شبههم التي يوردونها لإبطال الدين، فلايتمّ به الغرض المقصود من خلافته.

وأيضاً فإنّ عديم البحث أو ضعيفه لايتمكّن من إيصال الحقائق إلى أذهان الطالبين؛ لتوقّفه على المباحثة والمناظرة وإيراد البراهين والأدلّة المثبتة لها في أذهان السامعين، فلابدّ أن يكون متمكّناً من الإيراد والإصدار والفكر والبحث حتّى تقوم الحجّة به ويتمّ المقصود، وهذا هو المذكور في الأصل.

[اختصاص الرياسة الكبرى بالإمام]

قال: وهذه الطبقة في الناس وإن كانت أعزّ من الكبريت الأحمر إلّا أنّ العناية الإلهيّة تقتضي وجود شخص قائم بها في جميع الأوقات، فلايخلو العالم عنه؛ لأنّ خليفة الملِك ووزيره لابدّ أن يتلقّى منه ما هو بصدده، فيأخذ منه ما يحتاج الخلافة إليه. فللمتألّه قوّة الأخذ عن اللّه وعن العقول دون فكر وتطويل باتّصال روحيّ وحضور إشراقيّ؛ لصفاء جوهر نفسه وتخليتها عن عوائق الطبيعة وشوائب المادّة بسبب خلعه جلابيب ملابس الأبدان، فهو الرئيس المطاع والمتصرّف المتّبع والمدبّر المتقن والدواء النافع والإكسير الصائغ والمالك بالحقّ.

وليست هذه الرياسة هي التغليب ولاتحصل أيضاً به، بل المراد أنّه استحقاق الإمامة والقدوة والرياسة له بسبب اتّصافه بالكمالات، بل قد يكون الإمام المتألّه البحّاث المتوغّل فيهما مستولياً ظاهراً كالأنبياء ذوي الشوكة، وقد يكون خفيّاً مستوراً وهو الذي سمّاه العامّة القطب، فله الرياسة الكبرى وإن كان في غاية الخمول.

وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان مضيئاً نورانيّاً؛ لتمكّنه من نشر العدل والحكم[١] وبثّ الحقائق وسائر الأخلاق /١٧٢ ب/ المحمودة وحمل الناس على المحجّة البيضاء بقوّة نفسه بالعلم والعمل. وإذا خلا الزمان عن تصرّفه وتدبيره كانت الظلمات غالبة، فتكثر الشرور والمعاصي ويظهر الجور وتقصر الكُمَّل عن وصول الكمال؛ لغلبة أهل الشرور واستيلائهم على المناصب؛ لاستيلاء ذوي الغباوة والجهالات كحال هذه الأزمنة. فلهذا ضعفت الشرائع وتواترت الوقائع وانطمست السبل والمناهج الحكميّة واندرست المراتب والمدارج العقليّة، عجّل اللّه بكشف ذلك وإزالته بظهور القطب الأعظم، مركز دائرة جميع الأمم، الحجّة الكبرى والمحجّة العظمى، خاتم الولاية والوراثة الذي هو حسنة من حسنات سيّد المرسلين وخاتم النبيّين ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ

❊ ❊ ❊

---

١. مر، حج: الحكمة.

[وجوب اتّصاف الإمام بصفات النبيّ]

قوله: ويجب اتّصافه بصفات النبيّ صلى الله عليه وآله من العصمة والأفضليّة وإلّا لم يكن قائماً مقامه ولعدم الآخذ بقوله، فلايحصل الانقياد، فيفوت الغرض، ولقبح نصبه حينئذٍ. ويزيد بكونه منصوصاً عليه من نبيّه؛ لعدم العلم به بدونه أو باظهار المعجزة أو من إمام سابق؛ لأنّ العصمة وصف باطنيّ لايمكن الاطّلاع عليه بدون النصّ.

قال: لمّا كانت الإمامة التي هي الولاية الخاصّة مرتبطة بالنبوّة تابعة لها ـ لأجل أنّ ما يحصل للوليّ الخاصّ من الكمالات المستلزمة للفيض الربّانيّ والكشف الإلهيّ الموجب للقرب المستلزم للولاية واستحقاق النيابة وتفويض تدبير الخلق لتحصيل الكمالات فيهم بواسطة مقابلة نفس الوليّ لنفس نبيّه واستفادتها من الذات السبحانيّة والقدسيّين[1] من مقرّبي حضرته باعتبار تلك النسبة الواقعة بينهما؛ ليكون متنوّراً بنور تجلّياته الإلهيّة الموجبة له بعد المرور على مقام الوحدة المستلزم لوصوله إلى المقام الأسنى والمحلّ الأعلى الردّ إلى مقام الكثرة والقيام بإهداء الخلق وإيصالهم إلى مقاماتهم من مقام الوحدة ـ وجب في قوانين الحكمة الإشراقيّة والبراهين العقليّة والقواعد الإلهيّة أن يكون الوليّ موصوفاً بصفات ذلك النبيّ الذي هو قائم مقامه؛ ليصلح أن يكون نائباً

---

١. حج: المقدّسين.

عنه في جميع ما له.

ولمّا وجب بما سلف اتّصاف النبيّ بجميع صفات الكمال ومحاسن الأخلاق وجب أن يكون وليّه كذلك؛ ليكون موصوفاً بأوصافه متخلّقاً بأخلاقه متشبّهاً به في جميع أحواله؛ ليكون أقرب الخلق إليه وأزلفهم لديه بسبب الشبه المعنويّ /١٧٣ أ/ والمماثلة الحقيقيّة والصفاتيّة، بل والذاتيّة، حتّى يكون منجذباً بالمشابهة إلى الحضرة الإلهيّة، فيستحقّ القيام مقامه.

[وجوب اتّصاف الإمام بالعصمة]

وقد عرفت أنّ النبيّ يجب أن يكون موصوفاً بالعصمة التي هي مبدأ كلّ كمال ونهاية جميع درجات الفضل والجلال؛ لما عُلم من بيان حقيقتها وأنّها هي العدالة المطلقة التي لاوراءها في تمام الصفات الكماليّة، فكذلك يجب أن يكون الوليّ متّصفاً بها كاتّصاف نبيّه بها؛ لما ثبت من وجوب المماثلة والتحقّق بالصفات الجمعيّة الموجبة لاستحقاق النيابة عنه والقيام مقامه؛ ليكون بسبب ذلك الكمال والتمام مستحقّاً من العناية الإلهيّة المتقدّم على سائر الأنام؛ لينصلح به الخاصّ والعامّ؛ فإنّ ذلك هو الصفة اللازمة للنبوّة والغرض الأهمّ من وجودها وأعظم الفوائد المتوقّف حصولها عليها، وإلى ما قرّرناه أشار بقوله: «وإلّا لم يكن قائماً مقامه».

[أسباب الوصول إلى السعادات الأخرويّة]

أقول: اعلم أنّهم قسموا أسباب الوصول إلى السعادات الأخرويّة والحظوظ الباقية إلى علم وعمل، وارتباط أحدهما بالآخر معلوم من الدين بالضرورة، فانفراد أحدهما عن الآخر لايفيد شيئاً، حتّى أنّ بعض أهل الحكمة قال:

إنّ ادراك المعقولات على ما ينبغي موقوف على صفاء النفس وتنوّرها وهما موقوفان على تهذيب الأخلاق وتكميل السياسات.[1]

وقال الشيخ أبو نصر الفارابيّ:

ينبغي لمن أراد أن يشرع في الحكمة أن يكون صحيح المزاج متأدّباً بآداب الأخيار، قد تعلّم القرآن واللغة وعلوم الشرع أوّلاً، ويكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة، فارغ البال عن مصالح المعاش، مقبلاً على أداء الوظائف الشرعيّة، غير مخلّ بركن من أركان الشريعة ولابأدب من آدابها، معظماً للعلم والعلماء، ولايكون عنده لشيء قدر إلّا الحكمة وأهلها ولايتّخذ العلم للحرفة[2]، وإذا كان بخلاف ذلك فهو عالم زور وحكيم كذب، بل لايعدّ منهم. فهو دالّ على أنّ العمل هو الثمرة المجتناة من شجرة العلم، بل هو المحصّل له، ولهذا قيل: تمام السعادة بمكارم الأخلاق، كما أنّ تمام الشجرة بالثمرة.[3]

[كلام في تهذيب الأخلاق]

وتهذيب الأخلاق باب طويل وعلم شريف يحتاج إلى بسط وكلام كثير، لابدّ أن نذكر منه شمّة يعرف منها ما نحن بصدده من صفات /۱۷۳ ب/ الكامل المكمّل المشتمل على العدالة المطلقة الذي تجب له خلافة اللّه وتدبير خلقه وإصلاحهم علماً وعملاً معاشاً ومعاداً، وبه تعرف من هو على حافيته ممّن هو أقرب الناس إليه باعتبار قربه إلى الوسط؛ ليكون من أوليائه وخلفائه، وهكذا على الترتيب الأمثل فالأمثل، فنقول:

---

۱. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٧٦/١

۲. حج: حرفة.

۳. نفس المصدر.

[الخُلق وإمكان تغييره]

«الخُلق ملكة يصدر عنها جميع الأحوال بسهولة من غير رويّة.

وزعم بعضهم أنّ الخُلق كالخَلق لايمكن تغييره ولاتبديل الخلق هو الذي يقتضيه المزاج المخصوص كحارّ مزاج القلب؛ فإنّه يكون شجاعاً وضدّه جباناً وكذا بقيّة الأخلاق. وهو ضعيف، بل الصواب أنّه يمكن تبديله وتغييره بالزيادة والنقصان والاعتدال والانحراف بكثرة مزاولة الأفعال والأقوال والحركات والسكنات والتصوّرات، ولولا ذلك لما اجتهدت الأنبياء والأولياء والحكماء في الدعوة إلى اللّه تعالى بكلّ طريق ولما أُمِرت بمكارم الأخلاق، وقد قال سيّد البشرصلى الله عليه وآله: «بعثتُ لأتمّم مكارم الأخلاق»[1]، والعاقل يمكنه أن يعرف ذلك بكثرة التأمّل والتجربة.

[الإفراط والتفريط في قوى الإنسان الثلاثة]

وقد عرفت أنّ الإنسان له قوىً ثلاثة: النفس الناطقة المعبّر عنها بالقوّة العاقلة والقوّة العقليّة، والقوّة الشهوانيّة، والقوّة الغضبيّة. فالأولى هي الملكيّة وهي مبدأ التميز والفكر والشوق إلى إدراك الحقائق ويسمّى تهذيبها حكمة نظريّة. والثانية هي النفس البهيميّة وهي مبدأ الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الالتذاذ بالمآكل والمشارب والمناكح والملابس. والثالثة هي النفس السبعيّة وهي مبدأ الغضب والإقدام على الأهوال والتسلّط والترفّع والجاه والعزّ.

---

١. مستدرك الوسائل: ١٨٧/١١؛ بحار الأنوار: ٢١٠/١٦، ٣٧٢/٦٧، ٣٧٣/٦٨، ٣٨٢؛ مجموعة ورّام: ٨٩/١؛ مكارم الأخلاق: ٨

والعدالة هي التساوي بين هذه القوى بحيث لاتخرج إلى حدّ الإفراط والتفريط حتّى لايكون فيها ميل، فإن خرجت إلى الإفراط فبالنسبة إلى الحكمة تسمّى سفهاً وجَربَزةً وإلى الشهوة شرهاً وإلى الغضب تهوّراً، وإلى التفريط بالنظر إلى الحكمة تسمّى بلهاً وإلى الشهوة خموداً وإلى الغضب جبناً. فإذا اعتدلت حدثت[١] فضيلة ثالثة هي العدالة وهي الحادثة من تهذيب القوّة العمليّة وطرفاها الظلم والانظلام، فإذا هذّبت القوّة الشهويّة يسمّى عفّة، وتهذيب القوّة الغضبيّة يسمّى شجاعة، وتهذيب القوّة العقليّة يسمّى حكمة، فبعد تهذيبها تسمّى بالحكمة /١٧٤ أ/ والعفّة والشجاعة، والعدالة هي الوسط بين كلّ طرفين والوسط محصور بين الأطراف والأطراف لاتنحصر ولاتقف عند حدّ، بل تذهب إلى غير النهاية.

وكلّ فضيلة فهي وسط بين رذيلتين هما طرفا الإفراط والتفريط، والوسط هو الصراط المستقيم صراط أولياء اللّه وخلفائه المنعم عليهم. فيجب على طالب الكمال أن لايتجاوزه، فإنّ بتجاوزه وبقدر[٢] الانحراف عنه ينحرف عن السعادة الأخرويّة وهذا هو الداء المعضل والمرض المشكل الذي يعجز عنه البشر إلّا الشريد الفريد من الأفاضل والأماثل وهو طريق الأنبياء والأولياء. وكلامهم فيه كثير وهو يدلّ على صعوبة الطريق وأنّ الواقف على الوسط قليل وأنّ الناس يتفرّقون ويتمزّقون[٣] عن حاقّة الوسط في البرازخ المتعدّدة على أنحاء شتّى، منها

---

١. حج (خ ل): حصلت.
٢. حج: يتجاوزه فبقدر.
٣. مر، حج: يتمرّقون.

ما يقرب إلى الوسط وما يبعد عنه على مراتب لايمكن حصرها.

[ما يدخل تحت الحكمة]

وتدخل تحت الحكمة ستّة:

الذكاء: وهو سرعة إنتاج القضايا وسهولة استخراجها لكثرة مزاولة المقدّمات وصيرورة ذلك ملكة.

وسرعة الفهم: وهو حركة النفس من الملزومات إلى اللوازم بلاتوقّف.

وصفاء الذهن: وهو استعداد النفس لاستخراج المطالب بلااضطراب.

وسهولة التعلّم: وهو أن يكون للنفس حِدّة في اكتساب المطالب بلاممانعة الخواطر المتفرّقة بحيث تكون بكلّيّتها متوجّهة إليها.

والتحفّظ: وهو أن تكون صور الأمور المدرَكة بالعقل بقوّة التفكّر والتخيّل مستحصلة بأقلّ نظر.

والتذكّر: وهو أن تلاحظ النفس صور المحفوظ في أيّ وقت شاءت بسهولة من جهة الملكة المكتسبة.

[ما يدخل تحت الشجاعة]

ويدخل تحت الشجاعة:

كبر النفس: وهو عدم المبالاة بالكرامة والهوان.

والنجدة: وهي أن يكون الإنسان واثقاً بثبات نفسه عند الخوف من الجزع الموجب للحركات المضطربة.

وعلوّ الهمّة: وهو أن لاتكون النفس مستبشرة بالسعادة الدنيويّة ولامنضجرة بها غير خائفة من الموت.

وثبات الهمّة: وهو أن تكون للإنسان قوّة مقاومة للآلام والشدائد.

والحلم: وهو قوّة تمنع النفس عن الغضب بسهولة.

والسكون: وهو أن تكون النفس حريصة على اقتناء الأمور العظيمة لتوقّع الذكر الجميل.

والتجمّل: وهو أن تكون النفس قويّة على استعمال الآلات /١٧٤ ب/ في اكتساب الأمور اللائقة.

والتواضع: وهو أن لاتجعل لنفسك مرتبة على من هو دونك في الجاه[١].

والحمية: أن يحافظ الإنسان على ما يجب محافظته من غير تهاون.

والرقّة: وهو أن تكون النفس تتأثّر من تألّم أبناء الجنس من غير اضطراب.

[ما يدخل تحت العفّة]

ويدخل تحت العفّه:

الحياء: وهو تغيّر يحصل في النفس عند استشعار ارتكاب القبيح؛ احترازاً عن استحقاق المذمّة.

والرفق: وهو انقياد النفس إلى الأمور الجاذبة على جهة الشرع.

وحسن الهُدى: وهو أن تكون للنفس في تكميل نفسها رغبة صادقة.

والمسالمة: وهو أن يظهر المجاملة في النفس عند المنازعة في الآراء بلااضطراب.

والدعة: وهو أن تكون النفس ساكنة عند حركة الشهوة مالكة لزمام نفسها.

---

١. حج: + علواً.

والصبر: وهو مقاومة النفس للأمور الملذّة القبيحة حتّى لاتصدر عنه.

والقناعة: وهو رضا النفس بضروريّات البدن.

والوقار: وهو[١] كون النفس عند توجّهها إلى المطالب خالية عن الاضطراب.

والورع: وهو أن تكون النفس ملازمة على الأفعال الحميدة والأعمال اللائقة.

والانتظام: وهو أن يكون للنفس تقدير وترتيب بحسب الوجوب ورعاية المصالح ويكون ذلك ملكة.

والحرّيّة: وهي أن تتمكّن النفس من اكتساب المال من المكاسب الجميلة ويصرفها في الوجوه المحمودة.

والسخاء: وهو إنفاق المال على الوجه الأسهل، وتحته:

الكرم: وهو أن يسهل على النفس بدل ما يحتاج إليه عند ظهور الاستحقاق.

والعفو: وهو أن يسهل على النفس ترك المكافاة.

والمروّة: وهي أن تكون للنفس رغبة في التجلّي برتبة الإفادة وبذل ما لابدّ منه.

والنيل: وهو أن تكون النفس مبتهجة بملازمة السيرة الحسنة.

والمواساة: وهو معاونة الأصحاب والمستحقّين في المعيشة والمال.

والمسامحة: وهي ترك ما لايجب تركه من طريق الاختيار.

[ما يدخل تحت العدالة]

وما يدخل تحت العدالة:

---

١. تش: ـ وهو (وكذا ما يليه إلى «الحرّيّة»).

الصداقة: وهي محبّة صادقة تبعث على تهيّؤ أسباب فراغة الصديق.

والألفة: وهي[1] معاونة بعض لبعض في تدبير المعيشة من جهة الاعتقاد في الصحبة.

والوفاء: التزام طريق المواساة والمعاونة الغير المتجاوزة.

والشفقة: أن تكون عند مشاهدة حال غير ملائمة بأحد تهتمّ بإزالة ذلك.

وصلة الرحِم: وهو أن يشرك الأقرباء والمتعلّقين في الخيرات الدنيويّة.

والمكافاة: وهو أن يقابل الإحسان الذي صنع به بمثله أو بأكثر منه.

وحسن الشركة: وهو أن يكون الأخذ والعطاء في المعاملات /١٧٥ أ/ على وجه الاعتدال الموافق.

وحسن القضاء: وهو أن تكون الحقوق المتوجّهة عليه يؤدّيها على وجه لاتكون فيها منّة ولاندامة.

والتودّد: وهو[2] طلب مودّة الأكفاء وأهل الفضل بحسن النظر والقبول.

والتسليم: وهو أن يكون الفعل المتعلّق بالبارئ لايعترض عليه.

والتوكّل: وهو أن تكون الأفعال المتعلّقة بالقدرة والكفاية البشريّة يفوّضها إلى اللّه تعالى بحيث إنّه هو المتصرّف فيها والفاعل لها ولايطلب زيادةً ولانقصاناً ولاتعجيلاً ولاتأخيراً.

والعبادة: وهو أن يكون البارئ تعالى معظّماً في[3] النفوس ممجّداً في القلوب،

---

١. تش: ـ وهي.

٢. تش: ـ وهو (وكذا ما يليه).

٣. حج (خ ل): عند.

وكذلك مقرّبي الحضرة الإلهيّة كالأنبياء والأولياء والملائكةعليهم السلام وطاعتهم.

فهذه أنواع الفضائل التي ينبغي للطالب أن يحصلها بأسرها ويضمّها إلى الأجناس المذكورة ولايتساهل في ترك شيء منها فيتساهل في منزلته في المعاد.

[الإمام هو صاحب الناموس الإلهيّ]

ولمّا ثبت في العلوم الحقيقيّة أنّ النوع الإنسانيّ مضطرّ في بقائه إلى الاجتماع المسمّى بالمدينة التي هي موضع اجتماع الحِرَف والصناعات الموجب للتعيّش وكانت الدواعي والإرادات مختلفة متنوّعة، فيؤدّي ذلك إلى اختيار كلّ واحد لنفسه جميع المنافع والخيرات، فيؤدّي ذلك إلى التنازع والتغالب والفساد والهرج والمرج، فاقتضت الحكمة الإلهيّة نوعاً من السياسة والتدبير لايتعدّاه الخلق بحيث يرضى كلّ واحد بما أوجبه التدبير والسياسة وهي المسمّاة بالسياسة المدنيّة. فلابدّ منها ولابدّ أن تكون على وفق الحكمة والمصلحة بحيث تؤدّي إلى كمال النوع وحفظ الأشخاص بالسياسات الإلهيّة وهي سياسة الملك وهي تخصّ كلّ صنف بسياسة خاصّة يؤاخذون على تركها؛ لتخرج الكمالات الإنسانيّة من القوّة إلى الفعل، ويسمّى سياسة السياسات، فتكون إمّا بالأوضاع كالعقود والمعاملات أو بالأحكام العقليّة كترتيب المُدُن.

وليس لأحد أن يختار وضع شيء من ذلك؛ لأنّ كلّ واحد يرى في نفسه الفضيلة والمعرفة، فيؤدّي إلى التنازع؛ إذ من شأن النوع البشريّ أنّ بعضهم لايذعن لبعض بدون خصوصيّة إلهيّة وفضيلة ربّانيّة لاتوجد في أبناء البشر إلّا في النوادر، فلابدّ من وجود هذا الشخص المؤيّد من نوع البشر من عند اللّه تعالى بالفضائل والمعجزات والإلهامات، صاحب الاستقامة الوسطى والعدالة

المطلقة الموجبة لكونه /١٧٥ ب/ على الصراط المستقيم، فيضع الشـرائع الإلهيّـة والنواميس النبويّة، فيخضع له النوع وتنقـاد لـه الأشـخاص الإنسـانيّة. ولاتجـوز مخالفته في شيء ممّا أتى به، بل يعاقب المخالف على ذلك. ويسمّى عنـد أهـل الحكمة صاحب الناموس وما يضعه بينهم من القـوانين النـواميسَ الإلهيّـة وفـي اصطلاح أهل الكلام يسمّى شارعاً ورسولاً وما يضعه شريعة.

ولهذا قال أفلاطون: إنّهم أصحاب القوى العظيمة الفائقة، وقال أرسـطو: هـم الذين عناية اللّه بهم أكثر. ثمّ يأتي من بعده مقرّر أحكـام المدينـة علـى القـانون العقليّ ويسوسهم بتأييد إلهـيّ يمتـاز عـن غيـره ويكمّـل الأشـخاص الإنسـانيّة ويسمّى في عبارات قدماء الحكماء مِلكاً على الإطلاق وأحكامه صـناعة المِلـك، وفي عبارات المتأخّرين يسمّى إماماً وفعله إمامة. ويسمّي أفلاطونُ هذا الشخصَ وأمثاله مدبّر العالم وأرسطاليسُ يسمّيه إنسانَ المدينة؛ لأنّ قوام المدينة به.

وليس مرادنا بالمِلك ما له عساكر وبلاد وخيل ورجل ومال وسـلاح، بـل مـا يستحقّ الملك بالحقيقة والسياسة وإن لم يكن له شيء من القـوّة والشـوكة. وإذا لم يكن التدبير في يد النبيّ ولاالإمام ولاالملك الفاضل الذي هـو نائبـه ووقعـت السياسة في يد غيرهم أظلم الزمان وتعذّرت الراحات وتنغصت اللذّات وخربت البلاد وهلك العباد وكثر الجور والظلم وفقد النظام. ويحتاج العالم في كلّ وقـت إلى ملك فاضل يحفظ نواميس مؤسّس الشريعة لأهل العـالم ويكمّـل[١] نفوسـهم ويبقى النوع على أكمل الصور؛ لئـلّا ينقطع النظام ويضـطرب الأنـام[٢]. والحكمـة

---

١. حج: ليكمّل.
٢. حج (خ ل): الأيّام.

المدنيّة هي الهيئات الحاصلة من جهة الاجتماع، وصاحبها ينظر في جملة الصناعات والأفعال من جهة كونها خيرات أو شروراً، فيحصل التناصف بين أبناء التعاون الموجب لحفظ النوع على الوجه الأكمل؛ لأنّ غير ذلك هو الانحراف عن قاعدة العدالة المفسد للعالم، فيجب على كلّ واحد أن يعرف ذلك؛ ليقتني الفضائل ويبعد عن الرذائل في المعاملات والمعاشرات بحسب الطاقة البشريّة؛ لتشيع الخيرات وتقلّ الشرور.

[أقسام الاجتماعات]

والاجتماع يقلّ ويكثر من حدّ الاجتماع المنزليّ الذي هو أقلّ الاجتماعات إلى اجتماع المحلّة واجتماع القرية إلى اجتماع البلد إلى اجتماع الأمّة الكثيرة إلى اجتماع أهل العالم الذي هو أعظم الاجتماعات وأكبرها. وكلّ صغير منها جزء من الكبير ورئيس كلّ صغير مرؤوس إلى ما فوقه حتّى ينتهي إلى رئيس العالم، فهو /١٧٦أ/ رئيس الرؤساء والملك للكلّ على الإطلاق ونظره في العالم وأجزائه وكذلك كلّ من تحته بالنسبة إلى ما سفل عنه على الوجه الأصلح. والاجتماعات يخدم بعضها بعضاً، فالاجتماع القرويّ يخدم المدنيّ التامّ، والخارج عن تأليف هذه الاجتماعات ممّن آثَر التوحّش والتفرّد فهو عادم الفضيلة بعيد عن الكمال، مثل سكّان الصوامع والكهوف والسيّاحين؛ لأنّهم ينتفعون في معاشهم بغير عوض ومعاونة توجب النظام وهو عين الظلم والجور وتبقى الرذائل كامنة في الطبع بالقوّة، فلاتخرج إلى الفعل.

[المخالطة هي الأصل في كسب الفضائل وترك الرذائل]

وتوهُّم أنّهم أهل الفضائل خطأ؛ لأنّ العفّة مثلاً ليست ترك الشهوة بالكلّيّة، بل

هي تجنّب الإفراط والتفريط، وليست ترك الظلم، بل إنّما تكون بالمعاملة مع الخَلق على قاعدة الإنصاف، ومن لايخالط الخلق كيف تحصل له صفات المكارم والأخلاق الحميدة من السخاء والشجاعة والعفّة والعدالة؟ فالمخالطة هي الأصل في كسب الفضائل وترك الرذائل، والانفراد تشبّه بالجمادات».[١]

[أقسام السعداء]

«واعلم أنّ السعداء ثلاثة:

الأوّل: من يكون فيه أثر ظاهر من جانب البارئ تعالى بحيث يكون كريم الطبع يحبّ مجالسة الأخيار ومؤانستهم ويميل إلى الفضلاء ويحترز عن ضدّهم.

الثاني: [من][٢] يكون ذلك له لابالطبع، بل حصله بالكسب وطلب الحقّ والمواظبة على فعل الخير إلى أن بلغ مرتبة الحكمة من صحّة الرأي وصواب العمل، وذلك يحصل بتكسّب العلوم وترك المعاصي.

الثالث: من وصله إلى ذلك الإكراه[٣] بتأدّب الشرع وبتعليم أهل الفضل[٤] وردعهم ونهيهم.

والسعادة الحقيقيّة للأوّل، وبعده بمرتبة الثاني، والثالث بعد الثاني، ومن عداهم فشقيّ».[٥]

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٧٦/١

٢. تش، مر، حج: أن.

٣. حج: الإصلاح.

٤. حج (خ ل): الفضائل.

٥. نفس المصدر: ٥٢٣/١

[العدالة الحقيقيّة]

«ثمّ إنّ العدالة الحقيقيّة هي التي تعدّل القوى النفسانيّة وتقوّم الأفعال والأحوال الصادرة من تلك القوى حتّى لايغلب البعض على البعض، ويكون نظره في اقتناء فضيلة العدالة في عموم الأوقات ولايكون له غرض غيره. ويعتبر المحافظة؛ لأنّ لفظ العدالة يفهم منه المساواة والمساواة لايعقل بدون اعتبار الوحدة.

وكما أنّ الوحدة هي أقصى مراتب الكمال وسريان الآثار من المبدأ الأوّل الذي هو الواحد الحقيقيّ على جملة المعدودات مثل فيضان أنوار وجوده من العلّة الأولى الذي هو الموجود المطلق على جملة الموجودات، فكلّما قرب من الوحدة كان أشرف، فليس شيء من النسب أشرف من نسبة المساواة، فليس شيء من الفضائل أفضل من العدالة ولاأشرف منها؛ لأنّها الوسط الحقيقيّ وما سواها طرف بالنسبة /١٧٦ ب/ إليها، كما أنّ مرجع كلّ كثرة إلى الوحدة؛ إذ لولا الاعتدال لما تمّت دائرة الوجود؛ إذ تولُّد المواليد الثلاثة مشروط بالامتزاجات المعتدلة، فالمساواة تقتضي نظام المختلفات وكلّ شيء له نظام وترتيب ففيه شيء من العدالة وإلّا لرجع إلى الفساد.

فإذا اعتبرنا العدالة في الأمور المقتضية لنظام المعاش فلابدّ منها في قسمة الأموال والكرامات وفي المعاملات والمعاوضات وكلّ ما هو من الأمور التي يكون للتعدّي فيها مدخل كأنواع السياسات والتأديبات؛ ليحصل التعادل والتكافؤ الذي يعطي المساواة والتناسب، فيتيسّر لمن عرف الوسط ردّ الأطراف إليه في جميع الأشياء وتعيّن الوسط في كلّ شيء؛ ليردّ الأطراف إلى العدالة وينعقد صورتها، فيكون ناموساً إلهيّاً، ومن هذا قوله ﷺ: «خير الأمور

أوسطها»[1]، فبالحقيقة واضع التساوي والعدالة الناموسُ الإلهيّ الذي هو منبع الوحدة.

ولمّا كان التمدّن الطبيعيّ الموقوف على التعاون لايتمّ بدون أن يخدم البعض البعض[2] وجب تحصيل المكافاة والمساواة والمناسبة، فيحتاج إلى التعادل ويحتاج في تحصيله إلى عادل صامت هو الدينار والدرهم، وعادل ناطق يحصل التعادل به عند الاستعانة به إذا تعذّرت استقامة المعاوضات بالصامت، فالناطق هو الإنسان الكامل، فاحتيج إلى الحاكم العادل المطلق والكامل المستغني عن المكمّل.

[العدالة لاتحصل بدون الناموس]

وعلم أنّ العدالة بين الخلق لاتحصل بدون ثلاثة: الناموس الإلهيّ، والحاكم العادل الإنسان الكامل، والدينار. ومعنى الناموس في لغتهم التدبير والسياسة ولهذا سمّوا الشريعة ناموساً إلهيّاً. فالناموس الأكبر لايكون إلّا من عند اللّه، والناموس الثاني لايكون إلّا من قِبَل الناموس الأكبر، والناموس الأصغر هو الدينار والدرهم. فالناموس الإلهيّ هو مقتدى النواميس والناموس الثاني يقتدي بالناموس الإلهيّ والثالث يقتدي بالثاني، وهذا هو العدل المدنيّ الذي قيل فيه: إنّ عمارات الدنيا بالعدل المدنيّ وخرابها بالجور المدنيّ. وبإزاء العادل الجائرُ وهو الذي

---

١. الكافي: ٥٤٠/٦؛ بحار الأنوار: ١٥٤/٤٨، ١٧٦، ١٩٦/٦١، ٦٠/٦٩، ٢٩٢/٧٣، ١٦٨/٧٤، ١١/٧٥، ١٨٥/٩٩؛ إعلام الورى: ٣٠٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١١٧/١٦؛ عوالي اللآلي: ٢٩٦/١؛ كشف الغمّة: ٢٢٩/٢

٢. حج: للبعض.

لايحصل التساوي ولايمضي على حكم القواعد السالفة، والجائر الأعظم الذي لاينقاد للناموس الإلهيّ، والأوسط هو الذي لايطيع الحاكم، والأصغر الذي لايمضي على حكم الدينار. ويحصل الجور والفساد في هذه المرتبة بالغصب والنهب وأنواع الخيانات والسرقة، والفساد الحاصل في جور المرتبة الثانية أعظم المفاسد، ولهذا قال أرسطو: من تمسّك بالناموس عمل بطبيعة المساواة واكتسب الخير والسعادة. والناموس الإلهيّ لايأمر إلّا بالخير من قِبَل البارئ تعالى وبالأشياء المؤدّية إليه وينهى عن الفساد، فيأمر بالشجاعة وحفظ الترتيب ويأمر بالعفّة وحفظ الفروج وينهى عن الفسق والافتراء والشتم وبالجملة يحثّ على الفضيلة ويمنع من الرذيلة؛ لأنّ العدل يستعمل العدالة في نفسه وشركائه من جملة أهل المدينة، بل وجميع /١٧٧ أ/ العالم.

[العدالة هي كلّ الفضيلة]

فالعدالة جزء من الفضيلة بل كلّ الفضيلة، والجور جزء من الرذيلة بل كلّها، والإمام العادل هو الموصوف بهذه العدالة؛ لأنّه ما لم يكن موصوفاً بها لم يستعمل العدل؛ لأنّه لايعرفه في نفسه، فكيف يعرفه في غيره؟ فغير العدل لايستعمل العدالة في نفسه ولا في غيره ومتى لم تستعمل العدالة تعطّل النظام الجمعيّ وحصل خراب المدينة[1]. وأمّا الإمام العادل فهو يستعمل العدالة في نفسه وغيره؛ لمعرفته بها واتّصافه بحقيقتها، فهو يحكم بالسويّة ويرفع المفاسد ويكون خليفة الناموس الإلهيّ في حفظ المساواة، وأهل الحكمة والعقل والعلم والفضل

---

١. تش، حج: المدنيّة.

يسعدون بهذه المنزلة بسبب الرياسات والسعادات الحقيقيّة.

[مراتب العدالة]

واعلم أنّ أوّل العدالات ما يجب على الخلق من القيام بحقّ البارئ تعالى واهب الحياة ومفيض الخيرات. فالعدالة تقتضي في ما بين الخالق والمخلوق سلوك الطريق الأفضل بقدر الطاقة ويراعي شروط بذل المجهود، وبعدها القيام بحقوق أبناء الجنس وتعظيم الرؤساء وأهل الفضائل والعلوم وأداء الأمانات والإنصاف في المعاملات، وبعد ذلك أداء حقوق الأسلاف بحسب الشكر عليها والقيام بحقّها، بل حقّ العدالة اقتضاء الاجتهاد في المكافات والمجازات كلّ لحظة من غير تقاعد ولاإهمال. فيجب أداء حقّ واجب الوجود من الثناء والذكر والمدح والشكر وأداء فروضه والانتهاء عن منهيّاته، وحقّ أبناء النوع بالمواساة بالحكمة والموعظة والتفكّر في الإلهيّات والنصفة في المجادلات؛ ليتدرّب بمزيد المعرفة للبارئ؛ ليتكمّل بمعرفته ويتمّ كماله بتوحيده.

ويجب الالتزام بتحصيل الوظائف المحمودة من النظريّات والعمليّات؛ لأنّ النفس متى تعطّلت عن مواظبة النظر وأعرضت عن الفكر تصير بليدة وتنقطع عنها موادّ جميع الخيرات الواصلة من عالم القدس. وكذا إذا تعطّلت عن الأعمال الصالحة والأفعال الجميلة يستولي عليها الكسل ويقرب من الهلاك؛ إذ العطلة والتعطيل يوجب الانسلاخ عن الحقيقة الإنسانيّة والرجوع إلى رتبة البهائم وذلك هو الانتكاس الحقيقيّ ـ نعوذ باللّه منه ـ وملازمة الارتياض في الفكر يحتاج إلى الاستيناس بالحقّ وألف الصدق وتطهير الطبع من النجاسات المعنويّة وعن جميع الباطل وسماع اللهو والزور والغيبة والكذب حتّى يقرب من درجة الكمال

ويشرق بالنظر الدقيق على جميع مستودعات الحكمة وغوامض الأفكار وذخائر الأسرار وينتهي إلى أقصى الدرجات.

ولاينبغي أن يُعجب بما عِلمه ليحرم المزيد /١٧٧ ب/ من العلم والحكمة، بل يقرّر مع نفسه أنّ الحكمة لانهاية لها وأنّ فوق كلّ ذي علم عليم[١]، فيعاود العلم بالدرس والتدريس والتذكار والتكرار حتّى تصير العلوم له ملكة؛ لأنّ آفة العلم النسيان. وأجاد بعض أهل الحكمة في قوله: «اقدعوا[٢] هذه النفوس؛ فإنّها طلعة، وحادثوها؛ فإنّها سريعة الدثور»[٣]. ويقرّر مع النفس أيضاً أنّ ذلك يحفظ عليها النعم الغير المتناهية والذخائر والمواهب التي لاتعدّ ولاتحصى، فلايهمل ذلك بالكسل والتغافل والإغماض ويجاهد في نفسه حقّ الجهاد ويعالج منها ما فيها من الأمراض؛ فإنّ الأمراض النفسانيّة أعظم من الأمراض البدنيّة وعلاجها أصعب من علاجها وأنفع وأجدى، نسأل من اللّه تعالى أن يوفّقنا لذلك، إنّه كريم وهّاب».[٤]

[وجه آخر في وجوب اتّصاف الوليّ بالعصمة]

قال: واستشعر وجهاً آخر للاستدلال على وجوب اتّصاف الوليّ بالعصمة قريباً من الأوّل؛ لابتنائه على ثبوت حاجة الرعيّة في تحصيل الكمالات العلميّة والعمليّة المستلزم للقرب المعنويّ بخالقهم والإيصال الحقيقيّ إلى معبودهم لنيل

---

١. مقتبس من: يوسف عليه السلام/ ٧٦

٢. قدع: أي منع وفكّ (لسان العرب).

٣. منسوب إلى الحسن البصريّ كما في أعلام الدين: ٢١١؛ مجموعة ورّام: ٧٢/٣

٤. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٢٧/١

الفوز والنجاة والخلود في النعيم، وذلك إنّما يتمّ لهم بالوليّ. ويتوقّف بالضرورة على كماليّته على جميعهم وامتيازه من بينهم بخاصيّة لم تحصل لواحد منهم؛ لينقادوا إليه وينقهر جميعهم بنورانيّته واعتقاد كماليّته الموجب لانجذاب أنفسهم إليه بواسطة احتياجهم في طلب الكمال منه بسبب تحقّقهم بمعرفة كماله الأعلى ونوره الأسنى.

وقد تقرّر في الحكمة أنّ النفس بالطبع منجذبة إلى محبّة مشاهدة النور الأكمل، فكلّما كان الكمال أتمّ والنور أعظم والنفس أطهر من علائق الجسمانيّات كان الانجذاب إليه أسرع والنفوس له أطوع والميل والدواعي بواسطته أتمّ. وإذا كان الحال ما قرّرناه لاجرم وجب أن يكون الإمام موصوفاً بالعصمة التي هي العدالة المطلقة والاستقامة الوسطى؛ ليتحقّق له الكمال الأعلى والنور الأسنى؛ ليتمّ الانتفاع به ويحصل كمال الجدوى لجميع الخلق عامّهم وخاصّهم؛ فإنّه الغاية المقصودة من الولاية والغرض الأقصى من الخلافة وتمام المتابعة بقوّة الانجذاب وهو بشدّة العزم وقوّة الداعي الحاصل عن العلم والتحقّق بالكمال المطلوب لكلّ عاقل بسبب المعرفة التامّة باتّصافه بالكمال الأتمّ والشرف الأعلى. ومتى لم يحصل ذلك لم يحصل المقصود[1] من الولاية، فضاعت الفائدة منها وتعطّل وجودها ولم يحصل تمام مسمّاها، فلايكون حينئذٍ ولاية، هذا خلف.

فتلخّص أنّ الإمام لو لم يكن معصوماً لما تحقّق الغرض /١٧٨ أ/ المقصود منه؛ لأجل عدم الانتفاع به بواسطة عدم الانجذاب إليه لعدم تحقّق كماليّته

---

١. حج (خ ل): المطلوب.

المستلزم لعدم الأخذ بقوله: «والانتفاع بسيرته»؛ لحصول نقصه عن درجات الكمال؛ لمساواته لسائر الرعيّة وعدم تميّزه عنهم، فلاتتحقّق المزيّة عليهم الموجبة لتعظيمهم له، فلايتمّ ما طِلب منه ونصِب لأجله، وكلّ ذلك مخالف لما تقرّر في الحكمة وقضايا العقول، بل ويلزم من عدم اتّصاف الوليّ بالعصمة قبح نصبه عقلاً وشرعاً. وأمّا عقلاً فظاهر على تقديرَي الظاهر والباطن.

[وجوب رعاية الظاهر والباطن معاً في السلوك]

أقول: إنّما قال: «على تقديرَي الظاهر والباطن»؛ لأنّه قد تقرّر في الحكمة أنّ كلّ ظاهر فله باطن وكلّ باطن فله ظاهر. ولايكون ظاهر لاباطن له إلّا ما هو مثل السراب؛ فإنّه أمر محسوس ظاهر عند الحسّ وليست له حقيقة عقليّة. ولاباطن لاظاهر له إلّا ما هو مثل الخيال؛ فإنّه صورة معنويّة وليست له صورة محسوسة يشهدها الحسّ الظاهر. وما سوى ذلك فهو جامع بين الأمرين: الصور الظاهرة المحسوسة التي جعلت دلالة على المعاني المعقولة، والمعاني المعقولة في تلك الصور التي[1] جعلت تلك الصور مظاهر لها وقوالب تشاهد بها.

والعارف ما لم يصل إلى معرفة التطابق بين هذين الأمرين بحيث لاتحجبه الصور عن معانيها ولايشتغل بالمعاني عن تلك الصور فيرفضها، بل لابدّ أن يكون جامعاً للأمرين مطالعاً للمرتبتين وإلّا لم يكن عارفاً حقيقيّاً؛ فإنّ من قنع بإدراك الصور وقصر فهمه عن إدراك ما ورائها فهو في الحقيقة وعند أهل التحقيق غير واصل ويسمّون أهل القشور والحشويّة الذين حشوا معدتهم

---

١. حج: المعاني التي في تلك الصور.

بالظواهر. والذي وصل إلى المعاني فعلم أنّها الحقائق بالحقيقة، فأطرح الصور ورفضها بالكلّيّة، فهم أهل الباطن ويسمّون الإباحيّة وهم الذين أطرحوا الشرائع والذين نظروا بالعين الواحدة العوراء إلى أحد العالمين وأغفلوا عن الآخر.

وكلا الطائفتين في جانبَي الإفراط والتفريط المذمومين عند أولي البصائر الناقدة[1] المؤيّدين بروح القدس من ذوي التحقيق. بل الحقّ الوقوف على الجادّة الوسطى والسير على طريق الاستقامة التي لاميل فيها إلى أحد الجانبين وهو الذي عليه الكُمَّل وأهل الحقّ من أهل العلم الذين جمعوا بين المرتبتين وشاهدوا العالمين ونظروا بالعينين، فعلموا أنّ الصور إنّما كانت لأجل المعاني؛ لظهورها بها، والمعاني لاتكون معانٍ إلّا بصورها، /١٧٨ ب/ فشاهدوهما وطبّقوا بين العالمين وعلموا الارتباط بين الظاهر والباطن، وأنّه لايصحّ الاقتصار على أحدهما، فيقع في جانبَي الإفراط والتفريط، فيكون من المذمومين، بل من الهالكين.

[قبح نصب غير المعصوم بالإمامة عقلاً على تقديرَي الظاهر والباطن]

قال: أمّا على تقدير الظاهر فلأنّ غير المعصوم جائز الظلم؛ بواسطة استيلاء قوّتَي الشهوة والغضب؛ لعدم اعتدالهما في غير الموصوف بالعصمة، فيميل بسببهما إلى اجتذاب الحظوظ الدنيويّة والانغماس في ظلمات الطبيعة، فينقاد زمام القوّة الشهويّة إلى جذب المشتهيات من متعلّقات الحواسّ الخمسة وذلك يوجب الرغبة في المقتنيات الدنيويّة، فيظهر الفساد ويعظم النقص وذلك ضدّ

---

١. حج: النافذة.

الغرض، فيلزم قبح نصبه؛ لمخالفته لمقتضى علّة النصب المستلزم للقبح.

وأمّا بحسب الباطن فلأنّ غير المعصوم بالضرورة ناقص عن كمال الاعتدال في القوى الثلاثة ـ أعني الحكمة والشجاعة والعفّة ـ المستلزم للعدالة المطلقة، فيوجب ميل النفس الناطقة إلى متابعة النفس الحيوانيّة المستلزم للميل عن دائرة الاعتدال الذي هو الصراط المستقيم، صراط المنعم عليهم من أوليائه أهل القرب إليه والزلفى عنده والحضور لديه، إلى أحد جانبَي الإفراط والتفريط المستلزم للبُعد والحرمان والطرد المقتضي للنقص المُحوِج إلى المكمّل والموصل إليه، وهذه لوازم عدم العصمة. فغير المعصوم بالضرورة ناقص محتاج إلى الكامل يتكمّل به، ومن هو محتاج إلى التكميل يستحيل أن يكون مكمّلاً لغيره، فلايصلح أن يكون خليفة اللّه على خلقه مع اتّصافه بالنقص الموجب للبعد عنه والطرد منه، فكيف يكون قريباً منه مستحقّاً للولاية عنه؟ فإنّ البعيد لايكون قريباً وغير القريب لايكون وليّاً. وكيف يتصوّر في بداهة العقول[1] أن يتولّى عنه من هو مباين له في صفاته متخلّقاً بغير أخلاقه، بل متّصفاً بأضداد صفاته؟ كلّا! لايصحّ ذلك عند ذوي الفطرة السليمة وذلك هو القبح الحقيقيّ المعتبر عند خواصّ أهل السلوك بسبب المباينة الموجبة لاختلاف الأحوال العقليّة واختلال الأحكام العلّيّة[2] والآثار الجبروتيّة الحاصلة عن العناية المقتضية لسوق الأشياء إلى كمالاتها الممكنة لها، فتدبّره في هذا المقام؛ فإنّه سرّه[3].

---

١. حج: العقل.

٢. حج (خ ل): العمليّة.

٣. مر: سرّ.

[الخروج عن الصراط المستقيم ينافي العصمة]

أقول: بيان ذلك أنّ الميل عن الصراط المستقيم هو المستلزم للقبح المعتبر عند أهل السلوك للخروج به عن /١٧٩ أ/ الوسط الموجب للعدالة التي هي مظهر اسم العدل، فالميل عن حاقّة الوسط مستلزم لأمرين محالين:

أحدهما: اختلاف الأحوال العقليّة الواجبة عند العدالة؛ فإنّ قضايا العقول[١] حاكمة بأنّ أحوال العالم كلّها إنّما قامت على العدالة الموجبة لتعديله ومساواة نسبته بعضها إلى بعض كما مضت الإشارة إليه في باب العدالة وبيان أحوالها، ولهذا جاء في الحديث: «بالعدل قامت السماوات والأرض»[٢].

الثاني: اختلال أحكام العلّة المستلزمة لمعلولها؛ فإنّه قد تقرّر عندهم أنّ أسماء اللّه الحسنى تطلب مظاهر، ولمّا كان مظهر اسم العدل إنّما يكون بالتوسّط وجب بطريق العلّيّة وجود المعلول المستلزم لذلك؛ إذ عنايته تعالى المستلزمة لآثاره الحاصلة عن أسمائه الحسنى لاتبديل فيها ولاتغيير؛ لقوله تعالى: ﴿**وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَبْديلاً**﴾[٣]. فوجب حصول تلك الآثار على حدّ كمالها الممكن لمظهريّة هذين الاسمين وهما الاسم الحَكَم[٤] والاسم العدل.

فالحكم هو الذي يحكم بين الأعيان والماهيّات أزلاً بالحقّ من حضرة العلم من غير ميل إلى الأطراف حيث يمكن؛ لأنّ الحكم عليها بالذاتيّات الغير

---

١. حج (خ ل): العقل.

٢. عوالي اللآلي: ١٠٢/٤

٣. الأحزاب/٦٢؛ الفتح/٢٣

٤. ومن أسمائه تعالى الحَكَم، والمراد به الحاكم، وذلك لمنعه الناس عن المظالم (مجمع البحرين: ٤٦/٦).

المجعولة، والحكم عليها لايكون إلّا على ما هي عليه؛ لامتناع أثر في غير المعلول، ثمّ بين الأرواح على وفق الأعيان، ثمّ بين الأجسام على وفق الأرواح، ويعطي حقّ كلّ واحدة منها على ما هو عليه في الوجود والاستعداد لقوله تعالى: ﴿**الَّذي أعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**﴾[١]. والحاكم بمقتضاه هو خليفة اللّه على خلقه وفي خلقه جسمانيّاً وروحانيّاً كآدم في تعليم الملائكة ونبيّناﷺ في تعليم العقول والنفوس والأرواح والأجسام؛ لقولهعليه السلام: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين»[٢]، والخليفة لايعطي الرعايا[٣] إلّا ما هم مستحقّين له ومستعدّين لأثره؛ لأنّ الذي هو خليفته ما عمل غير هذا ولايعمل أبداً والعبد على طينة مولاه.

فالحكم[٤] والخليفة في عالم العقول والمجرّدات ـ المعبّر عنه بالجبروت ـ هو العقل الأوّل الذي هو الخليفة الأوّل والأعظم والأقدم؛ لقولهعليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه العقل»[٥]، وهو حقيقة الإنسان الكبير وروحه الموسوم بالنور تارة وبالقلم أخرى وبالعقل؛ لقولهﷺ: «أوّل ما خلق اللّه العقل»، و«أوّل ما خلق اللّه نوري»[٦]، و«أوّل ما خلق اللّه القلم»[٧].

---

١. طه/٥٠
٢. بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢٧٨/١٨، ٢٧/٦٥، ١٥٤/٩٨؛ الأنوار: ٢؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ مفتاح الفلاح: ٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١
٣. حج: للرعايا.
٤. حج: فالحاكم.
٥. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠١، ١٠٤، ٣٠٩/٥٤، ٣٦٢، ٢١٢/٥٥؛ سعد السعود: ٢٠١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٥/١٨؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤
٦. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠٤، ٢٤/١٥، ٢٢/٢٥، ١٧٠/٥٤؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤
٧. بحار الأنوار: ٣٠٩/٥٤، ٣١٣، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٩٣/٥٧؛ تفسير القمّيّ: ١٩٨/٢

والحكم والخليفة في عالم /١٧٩ ب/ النفوس والأرواح ـ المعبّر عنه بالملكوت ـ النفس الكلّيّة التي هي الخليفة الثاني والتابع للأوّل في كلّ شيء، كالوليّ للنبيّ والمأموم للإمام، وهو قلب الإنسان الكبير وصورته الجامعة الموسومة بالكتاب المبين واللوح المحفوظ؛ لقوله تعالى: ﴿**وَلا رَطْبٍ وَلا يابِسٍ إِلّا في كِتابٍ مُبينٍ**﴾[1]، وقوله: ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجيدٌ * في لَوْحٍ مَحْفُوظٍ**﴾[2]، وقوله: ﴿**وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْناهُ في إِمامٍ مُبينٍ**﴾[3].

والحكم والخليفة في عالم الأجسام المعبّر عنه بالمُلكِ النبيُّ والوليّ والرسول والإمام والقطب والغوث وكلّ من يكون على قدمهم من الخلفاء والتابعين من متابعيهم ومطاوعيهم المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿**وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[4]؛ فإنّه إشارة إلى الوليّ والإمام والقطب؛ فإنّه الحكم العدل في هذا العالم، كما أنّ أولئك حكم عدل في عوالمهم.

[تحقيق معنى العدل]

والعدل في الأشياء المساواة بينها بالحقّ، والمساواة بينها هي عبارة عن إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه بحسب استعداده واستحقاقه المعبّر عنه بوضع الشيء في موضعه. وفي التحقيق ليس هذا أوّلاً إلّا للّه تعالى، ثمّ لخلفائه الكُمَّل من أنبيائه ورسله وأوليائه عليهم السلام؛ لأنّ إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه يحتاج إلى العلم بحقائقهم

---

١. الأنعام/٥٩
٢. البروج/٢٢ـ٢١
٣. يس/١٢
٤. النساء/٥٩

وماهيّاتهم وهذا العلم لايتيسّر إلّا لهم بطريق الإعطاء من اللّه والفيض والتجلّي بأسمائه وصفاته؛ لقوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**﴾[1]. وهم أهل الاطّلاع على الكلّيّات والجزئيّات بأسرها واطّلاع كلّ واحد منهم على قدر استعداده واستحقاقه، وإن كانت الجزئيّات غير متناهية وهي غير معلومة إلّا للّه، لكن يعلمون منها على قدرها. فالعدل هو الذي له القدرة على تعديل الأشياء بالقسط ويحكم بموجبه، فالعلم له به الإحاطة بالمعلوم والحكم به بالأمر والقدرة وقد بسط اللّه منهما لأوليائه ما به يحصل منهم العدل والحكم، فيكون وجودهم ضروريّاً وإلّا لبطلت هذه الحقائق كلّها، هذا خلف.

[قبح نصب غير المعصوم بالإمامة شرعاً]

قال: وأمّا شرعاً فمنطوق نصوص الكتب الإلهيّة؛ فإنّ من تدبّر معاني ألفاظها حكم بقبح تقديم أهل النقص من ذوي الغباوات النازلة مراتبهم عن مراتب أولئك الجماعات على مناصب ذوي الفضائل من أهل الولايات. وإليه الإشارة بقوله: ﴿**هَلْ يَسْتَوِي الَّذينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذينَ لايَعْلَمُونَ**﴾[2]، وما أظهر دلالة قوله: ﴿**لايَنالُ عَهْدِي الظّالِمينَ**﴾[3]، فهو خبر صادق يستلزم سلب نيل عهده وميثاقه الذي أخذه تعالى على أوليائه من إبلاغ الخلق إلى كمالهم بمقتضى عنايته المتعلّقة بالعلم بما يؤول إليه حالهم في الوجود العينيّ موافقاً لما كانوا عليه في العالم العقليّ، وإنّ من تحقّق منه الاتّصاف بكونه ظالماً لاينال عهد اللّه المأخوذ

---

١. النساء/١١٣

٢. الزمر/٩

٣. البقرة/١٢٤

عنه. فعلم /١٨٠ أ/ أنّ من هو ظالم من الأولياء لاتكون ولايته من اللّه وإلّا لاستلزم الكذب في خبره.

وسبب الظلم عدم حصول العصمة المستلزم للبُعد عن الوسط، فيوجب الانحراف إلى الأطراف، فيتحقّق الظلم والاتّصاف به؛ لاستيلاء طرفَي الإفراط والتفريط الموجب للبعد عن الوسط والانحراف عن الاعتدال الذي هو حقيقة الظلم المعلّل به عدم نيل العهد من اللّه. ومن تدبّر أحكام الشريعة وعرف قوانين السياسة المدنيّة علم حقّاً[1] أنّ الناقص المشتمل على الانحراف عن الصراط المستقيم لايصحّ أن يكون والياً للّه على خلقه ولاقائماً بهدايتهم وإيصالهم إليه مع ضلاله عنه وانحرافه عن صراطه، فكيف يوصل إليه من هو أعمى عن طريقه بعيد عن وصوله؟ واعرف حقيقة قوله تعالى: ﴿**أفَمَنْ يَهْدي إلَى الْحَقِّ**﴾[2] تجد الحقّ الصريح في ما اشتملت عليه من أسرار هذه الغوامض ببيان واضح وخطاب لائح.

[الميثاق المأخوذ على الأولياء]

أقول: ما ذكره من هذه المباحث ظاهرة الأسرار غنيّة عن الزيادة في تقريرها لصاحب الاعتبار، إلّا أنّه أشار في أوّل البحث إلى سرّ يحتاج في كشفه إلى الكلام عليه وهو قوله: «عهده وميثاقه الذي أخذه تعالى على أوليائه»؛ فإنّ هذا العهد والميثاق المشار إليه هو العهد المأخوذ على الكلّ في النشأة الأولى المشار

١. حج: حقيقةً.

٢. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**أفَمَنْ يَهْدي إلَى الْحَقِّ أحَقُّ أنْ يُتَّبَعَ أمَّنْ لايَهِدِّي إلّا أنْ يُهْدى**﴾ (يونس عليه السلام/٣٥).

إليه في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ**﴾ إلى قوله: ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**﴾[١]؛ فإنّه تعالى قد أخذ وجوب معرفته على الكلّ واستعبدهم بها وجعل مظهرها الكُمَّل من عباده؛ ليتأدّى بهم ذلك الميثاق المأخوذ من الكلّ بحيث يشهدون بها نطقاً وفعلاً كما نطقوا بها معنىً وحالاً؛ لوجوب التطابق بين العالمين. وقد جاء في الأحاديث الصحيحة ما يدلّ على ذلك كحديث الذرّ[٢] وقوله عليه السلام: «كلّ مولود إنّما يولد على الفطرة»[٣]، فوجب في العناية الإلهيّة وجود الكُمَّل لإظهار هذا

---

١. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾ (الأعراف/١٧٢).

٢. أمّا الحديث في إخراج الذرّيّة من صلب آدم عليه السلام على صورة الذرّ فقد جاء الحديث بذلك على اختلاف ألفاظه ومعانيه، والصحيح أنّه أخرج الذرّيّة من ظهره كالذرّ، فملأ بهم الأفق وجعل على بعضهم نوراً لايشوبه ظلمة وعلى بعضهم ظلمةً لايشوبها نور وعلى بعضهم نوراً وظلمة. فلمّا رآهم آدم عليه السلام عجب من كثرتهم وما عليهم من النور والظلمة، فقال: يا ربّ! ما هؤلاء؟ قال اللّه ـ عزّ وجلّ ـ له: هؤلاء ذرّيّتك. يريد تعريفه كثرتهم وامتلاء الآفاق بهم وأنّ نسله يكون في الكثرة كالذرّ الذي رآه؛ ليعرّفه قدرته ويبشّره باتّصال نسله وكثرتهم. فقال آدم عليه السلام: يا ربّ! ما لي أرى على بعضهم نوراً لاظلمة فيه وعلى بعضهم ظلمةً لايشوبها نور وعلى بعضهم ظلمةً ونوراً؟ فقال ـ تبارك وتعالى ـ: أمّا الذين عليهم النور منهم بلاظلمة فهم أصفيائي من وُلدك الذين يطيعوني ولايعصوني في شيء من أمري، فأولئك سكّان الجنّة. وأمّا الذين عليهم ظلمة لايشوبها نور فهم الكفّار من وُلدك الذين يعصوني ولايطيعوني في شيء من أمري، فهؤلاء حطب جهنّم. وأمّا الذين عليهم نور وظلمة فأولئك الذين يطيعوني من وُلدك ويعصوني، فيخلطون أعمالهم السيّئة بأعمال حسنة، فهؤلاء أمرهم إليّ، إن شئتُ عذّبتهم فبِعَدلي وإن شئتُ عفوتُ عنهم فبفضلي (بحار الأنوار: ٢٦٣/٥؛ المسائل السرويّة: ٤٤).

٣. الكافي: ١٢/٢؛ بحار الأنوار: ٢٧٩/٣، ٢٨١، ٣٢٣/٢٣، ٣٢٨/٣٩، ١٨٧/٥٨، ١٣٣/٦٤، ١٣٤، ←

الشأن وإتمام هذا المراد، فلو لم يتحقّق وجودهم لحصل خلاف ما في العناية ولم يتمّ النظام الوجوديّ على ما هو عليه، وكلّ ذلك مخالف للقواعد الإلهيّة والقوانين الوجوديّة، فتأمّل.

[وجوب وجود النصّ في نصب الإمام]

قال: فإذا تطّلع سرّك إلى معرفة هذا الأصل عرفت به سرّ حكم النص ووجوب وجوده عن اللّه تعالى بطريق صحيح وبرهان قاطع؛ فإنّ العصمة تأييد إلهيّ ونور قدسيّ لائح من صبح أزل العناية موجب للاعتدال الخَلقيّ والخُلقيّ والمزاجيّ. فالدلالة عليه بتحدّس أحواله لذوي البصيرة وإن كان ظاهراً عند ذوي العقول الباهرة والحكمة الظاهرة، لكن ذوي الفطنة القاصرة والغباوة الغامرة /١٨٠ ب/ ممّن غلبت عليهم الأحوال الدنيويّة والملكات الطبيعيّة يحتاجون إلى معرفته من بين بني نوعه بمميّز ظاهر وعلامة تامّة؛ لعدم تميّزه عند هؤلاء إلّا بالمميّزات الظاهرة التي تلجئهم إلى معرفته والتحقيق بوجوده.

فحينئذٍ وجب في الحكمة البحثيّة والعلم الكشفيّ الإلهيّ[١] والإشراق الحقيقيّ وجود المميّز الظاهر النافي للحجّة القاطع للعلّة المتساوي فيه جميع الخلق من خواصّهم وعوامهم؛ ليكونوا سواءً في الحجّة عليهم؛ ليحصل العلم الضروريّ النافي لجميع الاحتمالات والشكوك التي مثارها التخيّلات والأوهام. وذلك المميّز الظاهر هو النصّ؛ لأنّه لغةً الإظهار، وعرفاً ما يدلّ دلالة قاطعة لايحتمل النقيض

١٣٥، ١١٨/٨٣؛ الإقبال: ٥٣٢؛ التوحيد: ٣٣٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١١٥/١، ١١٤/٤، ١١٥، ١٤٠/٦؛ عدّة الداعي: ٣٣٢؛ عوالي اللآلي: ٣٥/١؛ متشابه القرآن: ١٥١/١

١. حج (خ ل): + الإشراقيّ.

ولاخلاف في أنّه طريق إلى ثبوت الولاية وأنّه متى حصل وجب الجزم بتحقّقها لمن تحقّق له ثبوته؛ لأنّه دليل قطعيّ وطريق ضروريّ.

[تحقيق معنى الكشف الإلهيّ والعلم الإشراقيّ]

أقول: ليس في ما ذكره أيضاً ما يحتاج إلى زيادة إلّا معنى الكشف الإلهيّ والعلم الإشراقيّ، ونحن وإن كنّا أشرنا إلى ذلك في ما سلف في بيان حقيقة الوحي والإلهام لكنّا نشير هاهنا إلى بيانه بطريق آخر وعبارة أخرى طلباً للإظهار، فاحملها ـ أيّها الناظر ـ على إفادة التذكار لا على حصول التكرار.

فنقول: الكشف لغةً رفع الحجاب، يقال: «كشفت المرأة عن وجهها» أي رفعت نقابها وما هو حائل دون مشاهدته. واصطلاحاً هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبيّة والأمور الحقيقيّة وجوداً أو شهوداً.

[الكشف الصوريّ وأقسامه]

وهو إمّا صوريّ وهو ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواسّ الخمسة:

إمّا على طريق المشاهدة كرؤية المكاشف صور الأرواح المتجسّدة والأنوار الروحانيّة.

وإمّا على طريق السماع كسماع النبيّ للوحي في كلام منظوم، أو مثل صلصلة الجرس ودَوِيّ النحل كما في الحديث[1] أنّه كان يسمع ذلك ويفهم المراد منه.

---

١. روي أنّه سأله الحارث بن هشام: كيف يأتيك الوحي؟ فقال صلى الله عليه وآله: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه عليّ، فيفصم عنّي فقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثّل لي الملك رجلاً فيكلّمني فأعي ما يقول. (بحار الأنوار: ٢٦٠/١٨، ٢١٤/٥٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ←

أو بالاستنشاق وهو النفحات الإلهيّة والتنشّق لفوحات الربوبيّة المشار إليه في قوله صلى الله عليه وآله: «إنّ لربّكم في أيّام دهركم نفحات»[١].

أو على سبيل الملامسة بالاتّصال بين النورين أو بين الجسدين المثاليّين كما قيل إنّه صلى الله عليه وآله قال: «وضع اللّه كفّه بين كتفَيّ، فوجدت بردها بين ثديَيّ، فعلمت ما في السماوات والأرض»[٢].

أو بالذوق كمشاهدة الأطعمة، فإذا ذاق منها وأكل اطّلع على معانٍ غيبيّة كما في قوله عليه السلام: «إنّي شربت اللبن حتّى خرج الريّ من بين أظافيري، فأوّلت ذلك بالعلم»[٣]، وقوله: «إنّي لستُ كأحدكم، إنّي أظلّ عند ربّي يطعمني ويسقيني»[٤]، وكلّها تجلّيات أسمائه.

[الكشف الصوريّ إمّا متعلّق بالحوادث الدنيويّة أو الأخرويّة]

وما يتعلّق منها بالحوادث الدنيويّة يسمّى رهبانيّة؛ لاطّلاعهم على المغيبات بحسب رياضاتهم ومجاهداتهم، وأهل السلوك تعلو هممهم العالية عن ذلك، فلايلتفتون إليها ويقولون: إنّها استدراج.

٤٣/١). وروي أيضاً أنّه كان إذا نزل عليه الوحي يسمع عند وجهه دويّ كدويّ النحل. (بحار الأنوار: ٢٦١/١٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤٣/١).

١. بحار الأنوار: ٢٢١/٦٨، ١٦٨/٧٤، ٣٥٢/٨٠، ٢٦٧/٨٤، ٩٥/٨٧؛ عوالي اللآلي: ٢٩٦/١، ١١٨/٤

٢. بحار الأنوار: ٤٠١/١٣

٣. بحار الأنوار: ١٧٥/٥٨؛ عوالي اللآلي: ١٤٩/١

٤. من لايحضره الفقيه: ١٧٢/٢؛ وسائل الشيعة: ٥٢٠/١٠؛ مستدرك الوسائل: ٥٥٢/٧؛ بحار الأنوار: ٤٥/١٠، ٣٩٠/١٦، ٤٠٢، ٢٥٠/١٧، ٢٩٢؛ الخرائج: ٩٠٤/٢؛ عوالي اللآلي: ٢٣٣/٢، ١١٨/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١

وما يتعلّق بالأخرويّ بالأمور الحقيقيّة والروحانيّة كالأرواح العالية والملائكة السماويّه والأرضيّة فقلّ ما تقع هذه مجرّدة عن المعاني /١٨١ أ/ الغيبيّة، فهي أعلى مرتبةً وأكبر تعيّناً؛ لجمعها بين الصورة والمعنى.

[مراتب الكشف الصوريّ]

وله مراتب كالمشاهد[١] في الحضرة العلميّة، فالأولى منه ما هو في العقل الأوّل، ثمّ ما في اللوح المحفوظ والنفوس المجرّدة، ثمّ في كتاب المحو والإثبات، ثمّ ما في الأرواح والكتب الإلهيّة كالعرش والكرسيّ والسماوات والأرض والعناصر والمركّبات؛ لأنّها كلّها كتب مترتّبة. وأعلاها ما كان على طريق السماع كسماع نبيّناﷺ في معراجه وسماع موسى كلامه، ثمّ السماع بواسطة جبرئيل كسماع القرآن، ثمّ سماع كلام العقل الأوّل وغيره من العقول، ثمّ سماع كلام النفس الكلّيّة وكلام الملائكة السماويّة والأرضيّة على الترتيب.

[منبع الكشف الصوريّ]

ومنبع هذه المكاشفات هو القلب الإنسانيّ بحواسّه الروحانيّة؛ فإنّ له سمعاً وبصراً وهي أصل الحواسّ الجسمانيّة، فإذا ارتفع الحجاب بينها وبين الخارجيّة يتّحد الأصل مع الفرع، فيشاهد بهذه الحواسّ ما يشاهد بتلك، والروح يشاهد جميع ذلك بذاته؛ لاتّحادها كلّها في مرتبته؛ لأنّها كلّها في العقل الأوّل متّحدة. ويقع أوّلاً في الابتداء في الخيال المقيّد، ثمّ بحصول الملكة ينتقل إلى العالم المثاليّ المطلق، فيطّلع على العنصريّ، ثمّ السماوات ويسري صاعداً إلى اللوح

---

١. حج: كالمشاهدة.

المحفوظ والعقل الأوّل الذي هو أمّ الكتاب، ثمّ إلى العلم الإلهيّ، فيطّلع على الأعيان كما يشاء ـ سبحانه ـ وفوق هذه المرتبة شهود الذات المتعيّنة التي هي عين الأعيان والغاية التي ما وراءها غاية.

[الكشف المعنويّ ومراتبه]

وإمّا معنويّ[١] وهو المجرّد من صور الحقائق الحاصلة من تجلّيات اسمَي العليم الحكيم، فهو ظهور المعاني الغيبيّة والحقائق العينيّة.

وأوّل مراتبه ظهور المعاني من القوّة المفكّرة من غير تركيب[٢] الأقيسة المسمّى بالحدس، ثمّ في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة وهي قوّة روحانيّة غير حالّة في الجسم وتسمّى النور القدسيّ، والحدس من لوامع أنواره، ثمّ في مرتبة القلب ويسمّى الإلهام إن كان معنىً لاروح فيه ولاحقيقة، وإن كان روحاً أو عيناً من الأعيان سمّي مشاهدة، ثمّ في مرتبة الروح وهي بمثابة الشمس المنوّرة لسماوات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد، فهو الآخذ عن اللّه إن كان من الأقطاب وإن لم يكن منهم فهو آخذ عنه بواسطة القطب بقدر قربه منه أو بواسطة أرواح الجبروت والملكوت، ثمّ في مرتبة السرّ، ثمّ في مرتبة الخفيّ، ولايقدر على الإعراب عنها بالعبارة، فإذا صار ملكة للسالك اتّصل علمه بعلم الحقّ اتّصالَ الفرع بالأصل.

---

١. عطف على قوله: وهو (أي الكشف) إمّا صوريّ.

٢. حج (خ ل): ترتيب.

[كيفيّة الوصول إلى مراتب الكشف]

وكيفيّة الوصول إلى مراتب[١] الكشف وبيان أحواله لايحتمل هذا المقام أكثر ممّا ذكرناه، وقد أشرنا في ما سلف إلى جملة مقنعة في هذا الباب. وأمّا المتصرّفون في الوجود من أصحاب المقامات كالإحياء /١٨١ ب/ والإماتة وقلب الحقائق كقلب الهواء ماء وبالعكس وطيّ الزمان والمكان ونشرهما وغير ذلك يكون للمتّصفين بصفة القدرة والأسماء المقتضية لذلك إذا[٢] تحقّقوا بالوجود الحقّانيّ إمّا بواسطة روح من الأرواح الملكوتيّة أو بغير واسطة، بل بخاصّيّة الاسم، فافهم؛ فإنّه سرّ عظيم.

[النصّ إمّا قوليّ أو فعليّ]

قال: وهو إمّا قوليّ من صاحب الولاية الثابتة[٣] ـ نبويّة كانت أو إماميّة ـ حاصل بطريق النقل المتواتر الضروريّ أو المستفيض أو الآحاد باعتبار مراتب نقله وأسباب وقوعه، وكلّ واحد منها مفيد للعلم باعتبار وقوعه، سواء كانت دلالته باعتبار مفهومه من غير احتياج إلى ضمّ شيء إليه أو باعتبار انضمام مقدّمة أخرى إليه إمّا عقليّة أو نقليّة.

[الخبر المتواتر والمستفيض والآحاد]

أقول: المتواتر هو الخبر المنقول عن جماعة يفيد قولهم العلم باعتبار أمن

---

١. حج (خ ل): مقامات.

٢. مر: إذ.

٣. حج (خ ل): التامّة.

النفس مواطاتهم على الكذب آمناً برفع الشكّ عن النفس في صدق إخبارهم، ولاشكّ في إفادته اليقين والجزم عند من وصل إليه، إلّا أنّ شرط إفادته اليقين أن لاتسبق إلى الذهن شبهة توجب اعتقاد نقيض موجبه.

وأمّا المستفيض فهو الخبر المنقول عن جماعة يتأخّم[١] قولهم العلم وإفادته العلم باعتبار وقوعه ووصوله إذا لم تسبق الشبَه[٢] المانعة من قبوله.

وأمّا الآحاد فهي أخبار لاتبلغ العلم ولامتاخمة وإفادتها لاعند المنقول إليه؛ لأنّها إنّما تفيد الظنّ عند العلم بصدق المخبر باعتبار التحقّق باعتقاد عدالته الموجبة له منع تعمّد الكذب. نعم! هي مفيدة عند الناقل؛ لأنّه السامع لها من صاحب النصّ المشافه له بالخطاب، فهو مُدان[٣] بوجوب العمل بمقتضاها؛ لأنّها علم بالنسبة إليه، فهذا معنى قوله: «وكلّ منها مفيد للعلم باعتبار وقوعه في نفس الأمر» وإن اختلفت كيفيّة إفادتها للعلم باعتبار المنقول إليه، فاعرف ذلك وتأمّل.

[النصّ الفعليّ هو خلق المعجزة]

قال: وإمّا فعليّ هو خلق معجزة دالّة على صدقه في دعواه موجبة لصحّة قوله باعتبار ظهورها على يده عمّن لايتّهم في عيبته ولايُظنّ فيه ظنّ السوء ولاتعترض العقول عليه في أفعاله؛ ليحصل التجاء العقلاء إلى الجزم بصدق من

---

١. هامش حج: يتأخّم (بالتاء المثنّاة من فوق) من تخوم الأرض وهي حدودها ونهاياتها ـ على ما ذكره الفرّاء ـ

٢. حج: الشبهة.

٣. رجل مُدان: أي محكوم أو من عليه الدين (لسان العرب).

ظهر بسببه وعقيب دعواه وإن أباه من أباه لعناد أو إنكار أمر ضروريّ لغرض من الأغراض. والعناية الإلهيّة تأبى إيراد ما ليس مقتضى الكمال الذي به نظام الوجود وإظهار الكمالات والخيرات فيه دون إيقاع أضداده؛ فإنّها نقائض الوجود؛ لأجل أنّها أعدام على ما سلف من بيان أحوال الخير والشرّ، وثبوت الحاجة إلى هذا المميّز الوجوديّ بعد ثبوت الأصل الأوّل بيّن ظاهر لايحتاج إلى إقامة برهان عليه. فعند تحقّق العقل /١٨٢ أ/ بذلك الأصل يلتجئ إلى ثبوت هذا الفرع ويوجب حصوله؛ لما بينهما من الملازمة الذاتيّة وامتناع ثبوت أحدهما وتحقّقه بدون الآخر، وذلك بيّن ظاهر لايحتاج إلى تدقيق فكر ولاتعميق نظر، بل يفهمه كلّ ذي عقل سليم ونظر مستقيم وينساق إليه ذهنه بأدنى تأمّل.

[تقبيح منكري وجوب النصّ والعصمة]

والعجب من أقوام يدّعون أنّهم ارتضعوا من ثدي التحقيق مع إغفالهم هذه المطالب المهمّة وإنكارهم وجوب الاتّصاف بالعصمة والاحتياج إلى المميّزات الظاهرة القوليّة أو الفعليّة ويتسامحون في هذه المراتب الجليلة التي هي مراتب الممالك الإلهيّة والسلطنة الربّانيّة التي هي التصرّف العامّ والتسلّط على أحوال هذا العالم بحسب المرادات والشهوات ومثار الطبيعيّات مع جواز عدم الاتّصاف بالاعتدال الوسطى والصراط المستقيم الذي لايستقيم الأود ولاتنحسم موادّ النزاع والاختلاف بدونه.

وإذا تحدّس العاقل هذه الأحوال وجد ما اعتمدوه في غاية السقوط؛ إذ متى انتفى الحكم بالأصل الموجب للنقل عن النقطة الوسطى والجانب الاعتداليّ انتفت الاستقامة في بني النوع وظهر خلاف مقتضى العناية بسبب التسلّطات

الشهويّة والقواطع الغضبيّة، فأشهرت[1] بسبب ذلك سيوف الجور وانثلم نصاب الحقّ، فدرست أعلام الهدى كما هو الحال من أحوال الذين كانت هذه صفاتهم. وأصل بنائهم على ما أوقعهم فيه الوهم المُردي ما رأوه واقعاً في الوجود الخارجيّ مع حسن الظنّ بالأسباب الموجبة له وأنّها لاتقع إلّا موافقة لمقتضى العناية بناءً على أغاليط منتهاها[2] نفي أصول عقليّة برهانيّة برهنّا في ما سلف على ثبوتها.

[نفي القول بأنّ كلّ ممكن موافق العناية]

ومن تدبّر أحوال الإمكان ولوازمه عرف أنّ الواقع من الممكنات أعمّ من كونه موافقاً للعناية أو لا؛ لما عرفت أنّ منبع الشرّ من لوازم الإمكان الوقوعيّ الذي هو مقتضى العناية، لأنّه مقتضى العناية، فكيف يصحّ لذوي العقول البناء في العلم بالوجود الأكمليّ على الوقوعيّ الذي يصحّ استلزامه بخلاف مقتضى العناية بواسطة عمومه؟ بل التحقيق أن يبتني الواقع من الوجود الأكمليّ على ما يناسب الأحكام العقليّة البرهانيّة حتّى لايكون الوقوعيّ حاكماً على الأمور العقليّة البرهانيّة؛ لاستلزامه الفساد المقتضي لخلاف مقتضى العقول والبراهين العقليّة؛ فإنّ حسن الظنّ بالواقع من المقدّمات المقبولة وذلك في مقام الخطابة، فلايعارض بالمقدّمات البرهانيّة القطعيّة؛ فإنّ مقام البرهان هو المقام الأعلى المستلزم لليقين والقطع، فهو المقدّم والحاكم على سائر مقامات الاستدلال.

---

١. تش: اشتهرت.
٢. حج (خ ل): مبناها.

فتفطّن للفرق بين المقامين تعرف أنّ مقام أولئك محض التقليد.

[بناء مذهب الجماعة على محض الإقناعيّات والخطابيّات]

أقول: /١٨٢ ب/ هذا بحث شريف وقاعدة كلّيّة يعرف بها أنّ مذهب الجماعة مبنيّ على محض الإقناعيّات والخطابيّات، بل محض التقليد، وأنّهم لم ينتهوا فيه إلى الأصول البرهانيّة والدلائل القطعيّة، بل قنعوا بمجرّد الظنّ القريب من الوهميّات. وذلك لأنّهم لمّا رأوا أنّ الواقع في الوجود على ما ثبت عندهم بطريق التواتر أنّ الصحابة لمّا مات النبيّ ﷺ اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة وعقدوا الخلافة والإمرة على الإسلام وأهله لشخص غلب في ظنّهم استعداده وصلاحيّته لهذا الأمر اعتقدوا أنّ هذا الواقع لم يقع إلّا على وجه السداد والصحّة، وجعلوا هذا الواقع أصلاً يعتمدونه في الأحكام العقليّة فقالوا: يلزم من صحّة هذا الواقع أن لايكون نصب الخليفة واجباً على اللّه ولاأنّه واجب العصمة ولامشروطاً بنصّ النبيّ؛ لاعترافهم بأنّ هذا المنصوب ليس موصوفاً بشيء من هذه الصفات؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك لزم أن يكون هذا الواقع لا على وجه السداد والصحّة، وهو باطل.

[بيان هذا القول على مذهب الأشعريّ]

وبيان ذلك أمّا على طريق الأشعريّ فلأنّهم لمّا نفوا الحسن والقبح العقليّين وجزموا بأنّ جميع الأشياء وسائر الكائنات إنّما يقع في الوجود الخارجيّ بإرادة اللّه تعالى كان ذلك على مذهبهم واقعاً بإرادة اللّه، وكلّ ما هو واقع بإرادة اللّه لايصحّ الاعتراض عليه، بل يجب أن يكون واقعاً على وجه الصحّة والسداد.

[بيان هذا القول على مذهب المعتزليّ]

وأمّا على طريق المعتزلة فإنّهم وإن قالوا بصحّة إسناد أفعال المباشر إليه وأنّ العقل يجزم بحسن بعض الأشياء وقبحها وأنّ بعض الواقع في الوجود يصحّ أن لايكون مراداً للّه، إلّا أنّهم قالوا: لمّا نظرنا إلى أنّ ذلك إنّما وقع من أقوام هم أهل العدالة والصحبة للرسول وممّن جاهد في إظهار الدين وإعزاز كلمة الإسلام وقد جاء القرآن والحديث بمدحهم وتعظيمهم، علمنا أنّ الذي وقع منهم لايكون إلّا صلاحاً وسداداً موافقاً لأصول الإسلام وشريعته، وإلّا لوجب الطعن في أولئك الجماعة الواجب اعتقاد صلاحهم وعدالتهم، وذلك غير جائز.

[نفي مذهب الجماعة في محض التقليد]

والعاقل الذي له الفكرة الصائبة الطالب للقطع واليقين الخالي من شبهة التقليد والتعصّب إذا فكر بقلب صاف ونظر بعين قلبه عرف أنّ ذلك كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماءً حتّى إذا جاءه لم يجده شيئاً[١].

[الحجّة الأولى في نفي مذهب الجماعة]

أمّا أوّلاً: فلأنّ ذلك لايتمّ على المذهبين معاً؛ لابتنائه على مقدّمة كلّيّة لايمكن إثباتها على أصول الفريقين معاً، وهي أنّ كلّ ما وقع في الوجود الخارجيّ يجب أن يكون موافقاً لرضا اللّه تعالى حتّى يكون مطابقاً للأوامر الشرعيّة والدلائل العقليّة، وذلك ممّا لايتمّ على المذهبين.

---

١. مقتبس من: النور/٣٩

[عدم تمامه على مذهب الأشاعرة]

أمّا على مذهب الأشاعرة فلأنّهم يفرّقون بين الإرادة والرضا ويقولون: إنّ الإرادة لاتستلزم الرضا بحيث يكون كلّ ما أراده اللّه يجب أن يكون مرضيّاً به عنده، وإلّا لزم أن يكون الكفر والفسق والظلم /١٨٣ أ/ والمعاصي جميعها[١] للّه رضاً وذلك مخالف لمقتضى الشريعة. وهم لايقولون بذلك، بل يقولون: إنّ الكفر والفسق والظلم والمعاصي وإن كانت واقعة بإرادته ومشيّته إلّا أنّها غير موافقة لرضاه، فهو غير راضٍ بها، ولهذا جاءت الشريعة بالنهي عنها؛ لأنّ إرادة الشيء لايستلزم الرضا به، بناءً على أنّ الرضا ليس من لوازم الإرادة.

وحينئذٍ يقال: جاز أن يكون الواقع من الصحابة ـ وإن كان مراداً للّه على أصولكم ـ أن لايكون مرضيّاً له[٢]؛ إذ لايجب أن يكون كلّ مراد له مرضيّاً به ـ كما زعمتم ـ فلايجب أن يكون ما وقع من الصحابة من عقد الخلافة واقعاً على موافقة الشريعة بمجرّد وقوعه؛ لجواز عدم موافقته للرضا، فلابدّ في إثبات موافقته للشريعة من دليل قطعيّ غير مجرّد الوقوع حتّى يعلم أنّ ذلك الواقع كان للّه رضاً. فمجرّد الوقوع لايسمن ولايغني من جوع[٣] على أصولهم، فكيف به على أصول غيرهم؟

[عدم تمامه على مذهب المعتزلة]

وأمّا على مذهب المعتزلة فظاهر؛ لأنّهم لايقولون إنّ جميع ما هو واقع في

---

١. حج: جميعاً.
٢. حج (خ ل): للّه.
٣. مقتبس من: الغاشية/٧

الوجود الخارجيّ يجب أن يكون مراداً للّه؛ لما عرفت من أنّهم ينسبون الأفعال إلى المباشر القريب ويجعلونه فاعلاً بالإرادة والاختيار، وحينئذٍ جاز أن يكون الواقع من الصحابة غير مراد اللّه ولاموافق لرضاه حتّى يعلم ذلك بدليل قطعيّ.

فظهر أنّ القاعدة المذكورة ـ وهي البناء على مجرّد الواقع في الوجود ـ لايغني شيئاً.

[الحجّة الثانية في نفي مذهب الجماعة]

وأمّا ثانياً: فلأنّ المتقرّر في العلوم الحكميّة والدلائل القطعيّة والقواعد الكلاميّة أنّ الحكم بالأمر الكلّيّ لايصحّ البناء فيه على أخذ الأمور الجزئيّة الواقعة في الوجود؛ لأنّ ذلك هو المسمّى بالاستقراء وهو لايفيد اليقين إلّا إذا كانت الجزئيّات محصورة، وأنّى لأحد بحصر جزئيّات هذه الكلّيّة حتّى يحكم بصدقها بناء على الجزئيّات؟ بل المتقرّر عند أهل النظر أنّ الحكم بالجزئيّات إنّما يتمّ على ثبوت الحكم الكلّيّ وتقرّره في نفسه عند العقل حتّى يستفاد الحكم على الجزئيّات منه، فكيف يصحّ أن يقال: إنّ هذا الواقع في الوجود يجب أن يكون مطابقاً لنفس الأمر حتّى يستدلّ به على الأمر الكلّيّ الذي هو الحكم بأنّ الخلافة المطلقة والنيابة النبويّة المتأصّلة عن اللّه المشروطة بنصّ اللّه وبيانه، ووجوب كماليّة الحامل لها في جميع أحواله لايجب فيها ذلك، بناءً على وقوع هذا الأمر الجزئيّ؟ فإنّ ذلك ليس محض اليقين ولامما تستقرّ عليه أفكار الطالبين للجزم والتحقيق؛ إذ لايجب في كلّ واقع في الخارج من الممكنات أن يكون موافقاً للعناية الإلهيّة ولاللأوامر الشرعيّة على ما ظهر لك من بطلانه على أصول الفريقين، خصوصاً وقد عرفت أنّ الشرور من لوازم الإمكان الوقوعيّ، /١٨٣ ب/

فما وقع منه لايجب أن يكون خالصاً من الشرور الغير الموافقة[1] لمقتضى العناية، فجاز أن لايكون مرضيّاً بها.

[الحجّة الثالثة في نفي مذهب الجماعة]

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ذلك الواقع إن كان من فعل اللّه وجب أن يكون سبيله كسبيل النبوّة، فإسناده إلى الاختيار والعقد بالبيعة يكون عبثاً، وإن كان إنّما هو من أفعال العباد ـ كما هو معتقد المعتزليّ ـ فلم منعت من جواز كونه على خلاف الشريعة وما الدليل عليه؟

فإن قلت: الدليل ما ذكرته من حسن الظنّ بأهله الذين وقع منهم من حيث كونهم على ما وصفت من العدالة ورياسة الإسلام والجهاد والدفاع عنه؛ **قلنا**: ذلك مع عدم العصمة في من ذكرت لايُجدي نفعاً؛ فإنّ غير المعصوم جائز الخطأ قطعاً ومع تجويزه لايتحقّق الجزم بصحّة ما فعلوه، بل يكون ذلك مبنيّاً على الظنّ الذي لايغني من الحقّ شيئاً.[2]

فإن قلت: إنّ الإجماع الحاصل منهم ينفي جواز الخطأ عليهم، فيكون إجماعهم عاصماً لهم من وقوع الخطأ؛ **قلت**: فحينئذٍ تحتاج في ذلك إلى إثبات إجماعهم أوّلاً، وذلك عليك مرتكب عسير، ثمّ إلى إثبات أنّ إجماعهم موجب لعصمتهم ثانياً، وهو مبنيّ على حجّيّة الإجماع الخالي عن دخول المعصوم، ودون إثباته خرط القتاد.

---

١. حج: المؤالفة.
٢. مقتبس من: يونس عليه السلام/٣٦

[ثبوت العدالة لايمنع من وقوع المعصية]

فإن قلت: إنّهم كانوا من أهل العدالة، فثبوت العدالة مانع من وقوع المعصية منهم ومن جواز نسبتها إليهم؛ لأنّ العدل لايجوز أن يقع منه خلاف مقتضى العدالة، بل ولايجوز أن ينسب إليه ذلك وإلّا لم يكن عدلاً؛ **قلت**: وهذا أيضاً تحتاج فيه إلى إثبات العدالة وتحقّقها لكلّ واحد منهم، وذلك عليك من أعسر الأشياء وأصعبها، بل لايكاد تقدر على إثباتها لكلّ واحد من الصحابة، خصوصاً وخصومكم ينكرون إيمان من ذكرت على الحقيقة وإسلامهم الباطنيّ فضلاً عن العدالة، بل يقولون: إنّ أكثرهم كانوا أهل نفاق وإنّما هم كانوا من أهل الاستسلام لا من أهل الإسلام.

وأيضاً فإنّ للمانع أن يمنع من كون العدالة مانعة من وقوع المعصية؛ لأنّ العدالة ليست هي العصمة؛ لأنّك إنّما تريد بالعدالة العدالةَ الخاصّة التي معناها تجنّب المعاصي الشرعيّة وفعل الواجبات التكليفيّة، ومعلوم أنّ من هو موصوف بذلك جائز منه الخروج عن مقتضاها ووقوع ضدّها منه عند غرض من الأغراض بسبب استيلاء القوّة الشهويّة والغضبيّة عليه، وهذا لاينكره عاقل؛ فإنّ هذه العدالة لاتقتضي القهر على دواعي الشهوة والغضب، وحينئذٍ جاز وقوع المعصية وخروجهم بها عن مقتضى العدالة، فلايكون مجرّد الاتّصاف بالعدالة الخاصّة محصّلاً لما زعمت من صحّة وجوب كون ما وقع منهم موافقاً للقواعد العقليّة والقوانين الشرعيّة، خصوصاً مع أنّ ذلك الواقع من المرامات العظيمة والمطالب الجليلة التي جبلّة جميع الخلق مجبولة على محبّتها والاجتهاد في تحصيلها وطلبها، /١٨٤ أ/ فكيف يصحّ أن يقال: إنّ مجرّد الاتّصاف بالعدالة الخاصّة مانع عن طلب مثل هذه المراتب مع بقاء دواعي الشهوة والغضب بحالها؟ بل يكون

اعتقاد ذلك فيهم بناء على مجرّد الظنّ ومحض التقليد وحسن الظنّ بالواقع وذلك هو عين ما أشرنا إليه من أنّه أصل مذهبك ومبنى اعتقادك.

ولاكذلك العصمة التي شرطناها في الخليفة؛ لأنّها هي العدالة المطلقة الموجبة لارتكاب الصراط المستقيم والنهج القويم الذي لايصل إليه إلّا الشاذّ النادر المؤيّد صاحبه بالأنوار القدسيّة والآثار الجبروتيّة المانعة من الأطراف والميل إلى جانبَي الإفراط والتفريط القاهرة على دواعي الشهوة والغضب الحاسمة من وقوع خلاف مقتضاها و ﴿**ذلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ**﴾[١].

وأمّا قولك: «إنّ العدالة مانعة من جواز نسبة المعصية إلى المتّصف بها» فذلك ممنوع؛ لما تقرّر أنّها لاتقتضي القهر على دواعي الشهوة والغضب، فلامانع حينئذٍ من جواز وقوع مقتضاهما من العدل، وإنّما المانع من ذلك العصمة لاالعدالة الخاصّة. وأمّا قول أهل الفقه: «إنّ أفعال أهل العدالة إنّما تبني على الصحّة» فذلك إنّما هو حكم اجتهاديّ مبنيّ على مجرّد الظنّ بناءً على الظاهر، وأمّا بالنظر إلى القطع والجزم اليقينيّ فليس ذلك واجباً ولامتحقّقاً وهو ظاهر.

[المدح الوارد في القرآن والسنّة على فرض ثبوته لايقتضي العصمة]

فإن قلت: إنّ المدح الوارد في القرآن والسنّة مانع من جواز وقوع الخطأ منهم؛ لأنّ مَن مدَحَه اللّه ورسوله لايجوز أن يقع منه خلاف مقتضى المدح؛ لأنّ مدحهما لايقع إلّا على وجه الصحّة والصواب، فلو كان ما وقع منها مخالفاً لمقتضى عنايته ورضاه لما صحّ مدحهم على الإطلاق منه تعالى ولا من رسوله،

---

١. المائدة/٥٤؛ الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

لكنّهما مدحاهم على الإطلاق، فوجب القول بصحّة جميع ما وقع منهم؛ **قلت**: هذا باطل لوجوه:

الأوّل: عدم تسليم وقوع مدحهم فيهما؛ لأنّ العمومات لاتقوم بهذا المطلوب؛ لجواز أن تكون المدائح الواردة فيهما المراد بها بعض الصحابة الذين لم يكونوا من أهل السقيفة وعقد البيعة، فيحتاج إلى إثبات أنّ تلك المدائح الواردة إمّا مختصّة بأهل السقيفة والعاقدين للبيعة أو أنّهم داخلين في الجملة، ولايجد في الكتاب والسنّة ما يدلّ على ذلك بطريق قطعيّ. فإن ادّعيت ورود بعض الأخبار بتخصيص بعض منهم[1] بالمدح منعنا صحّتها أوّلاً، ثمّ تواترها ثانياً، فيكون آحاداً وهي لاتفيد إلّا الظنّ، فيكون مبناك على الظنّ والتقليد الذي نحن بصدد إثباته وكفاك به.

الثاني: أنّ هذا المدح لو كان مقتضياً لصحّة جميع ما وقع منهم لوجب لهم به ثبوت العصمة، فيجب أن يكون مجموع الصحابة موصوفين بالعصمة، وذلك لم يقل به أحد ولم يدّعيه مدّعٍ.

الثالث: لو كان هذا المدح مثبتاً لما ذكرت لوجب أن يكون جميع الاجتهاديّات الواقعة من الصحابة لاخطأ فيها؛ لأنّ الممدوح على الإطلاق /١٨٤ ب/ لايقع منه الخطأ، مع أنّك لاتقول بذلك؛ فإنّ الاجتهاد الواقع منهم يصحّ فيه وصفَي الخطأ والصواب.

فإن قلت: المدح إنّما يقتضي رفع المعصية لارفع الخطأ في الاجتهاد؛ لأنّه ليس بمعصية؛ **قلت**: هو وإن لم يكن كذلك لكنّه خطأ في نفس الأمر، فإن كان

---

١. مر، حج: بعضهم.

المدح موجباً لرفعه لزم ما قلناه، وإن لم يكن كـذلك صـحّ وقـوع الخطـأ مـنهم. فصحّ أن يكون ما وقع منهم وما فعلوه من عقد البيعة للخلافـة خطـأ؛ لأنّـه مـن الأمور الاجتهاديّة التي يصحّ وقوع الخطأ فيها، وحينئـذٍ صـحّ[١] مـا قلنـاه مـن أنّ مذهبك مبنيّ على الظنّ والتقليد. ومن هنا قالوا: إنّ الخلافـة مـن الفـروع لا مـن الأصول، فجوّزوا فيها الاجتهاد والبناء على الظنّ؛ لأنّ الاجتهاديّات كلّها من باب الظنون وكفاهم به؛ إذ كلّ عاقل يجوز أن يكون ما فعله الصحابة بذلك الاجتهـاد واقعاً على الخطأ.

الرابع: أنّ مدح الصحابة المذكور في الآيات والأحاديث معارض بالـذمّ لهـم فيهما؛ فإنّه قد جاء فيهما ما هو مصرّح بذمّهم وتوبيخهم، وآيات ذكـر المنـافقين في القرآن متكثّرة متكرّرة لايمكن جحدها.

و حينئذٍ نقول: الممدوح إن كان هو الكلّ فالمذموم هو الكلّ وذلـك مسـتلزم للتناقض ولايرتضيه عاقل، وإن كان الممدوح هو البعض فالمذموم هـو الـبعض، ولم تقم لك حجّة بمجرّد المدح؛ لجـواز أن يكـون الممـدوح بعـض غيـر مـن ذكرتم، بل جاز أن يكون هو المذموم، فلاتبقى في هذه العمومات حجّة.

[منازعة عليّ عليه السلام القومَ لاستيفاء حقّه وتركه للجهاد غيرةً على الإسلام]

فإن قلت: فعلى هذا الواجبُ على صاحب المنصب الإنكار وإظهار الغضـب والقيام في الأمر وإظهار الدعوة، فلمّا لم يفعل ذلك علمنا أنّ ما فعلوه كان صواباً؛ **قلت**: الذي رواه الكلّ واتّفق الفريقان على نقله أنّه عليه السلام فعـل جميـع مـا ذكـرت

---

١. حج (خ ل): يصحّ.

ونازع في الأمر وادّعى واحتجّ وأبلغ في الاحتجاج والإعـذار والإنـذار، فلمّـا لـم يجد له تابعاً ولاناصراً جلس في بيته واعتزل القوم كما وردت به السير والأخبـار المتواترة من جميع فرَق الإسلام.

فإن قلت: إنّه لو كان ـ على ما تقولون ـ موصوفاً بالشجاعة والشـدّة والبـأس والقوّة والنجدة ومع ذلك كان صاحب القرابة وسيّد بني هاشم بعد النبيّ ﷺ وهم كانوا جماعة أولي قوّة وسُمعة وبأس فلمَ سـكت عـن حقّـه وبـايع القـوم ولـم يجاهد معهم، مع اعتقاده أنّه صاحب الحقّ وقادر على أخذ حقّه؟ فلمّا لم يفعـل ذلك علمنا أنّه إنّما ترك ذلك لما هم عليه من الحقّ؛ **قلت**: إنّه إنّما ترك ذلك خوفاً على نفسه وعلى أهل بيته عجزاً وتقيّـةً وصـبراً واحتمـالاً وغيـرةً علـى الإسـلام وحميةً، ولهذا لمّا جاءه الأمر عفواً /١٨٥ أ/ قام فيه وجاهد أعداءه ومخالفيه كمـا هو المشهور من حروبه مع الناكثين والقاسطين والمارقين.

فإن قلت: كيف يكون عاجزاً وهو كما وصفته من البأس والشـدّة والشـجاعة والأعوان؟ **قلت**: ذلك معارض بواقعة عثمان؛ فإنّه قعد عن نصرته حتّى قتِل وهو يشهد الواقعة وحاضراً عندها ولم ينصره ولم يمنع عنـه، فـإن كـان تركـه خوفـاً وتقيّةً فليكن كذلك حاله مع الجماعة. وكيف لا؟ وهو في الحال الأوّل في زمـان إقبال دولة أولئك وظهور كلمتهم وكثرة أعوانهم وقلّة أتباعه، وفي الحـال الثـاني كان الأمر بالعكس، بل هو كان صاحب الوقت وجميع الناس إنّما ينظـرون إليـه ويصدرون عن رأيه؛ لأنّه لم يكن يومئذٍ في أهل الإسلام أحـد إلّا وهـو عـارف بتقديمه عليه، فلم يتحقّق منه العجز عن نصرة عثمان ـ كما زعمـت ـ ولايصـحّ منه العجز في الحال الأوّل، بل هناك العجز أظهر والتقيّة أبين.

فإن قلت: إنّه تركه لاللعجز؛ [**قلنا**:] فأحد الأمرين لازم: إمّا اسـتحقاق عثمـان

للقتل أو ترك عليّ عليه السلام ما وجب عليه، وكلاهما لاتقول به، فلايكون للعجز والتقيّة على ما يقتضيه مذهبك، فكيف تختاره هنا وتنكره ثَمّ؟ إنّ ذلك لك محض التشهّي والقول بالهوى.[1]

[تأكيد على ابتناء مذهب الجماعة على محض التقليد عن السلف]

ومن تفطّن لما ذكرناه في هذه المقالة عرف أنّ مذهب القوم مبنيّ على التقليد ومحض الظنّ ولايرضى بذلك طلّاب اليقين ولاأهل البراهين وباللّه العصمة. بل وأقول: إنّ عدول الجماعة عن إثبات الأصول المذكورة[2] والقول بها مع اعترافهم بأنّ إثباتها وحصول اتّصاف الوليّ بها هو عين الكمال الأعلى والمقام الأفضل الأسنى والطريق اليقينيّ الذي هو في مقام البرهان البعيد عن الخطابيّات والإقناعيّات إنّما كان للمحافظة على تصويب أفعال الصحابة، وإن خالفَت مقتضى البراهين والقوانين الاستدلاليّة؛ بناءً على تحكيم صحّة الواقع منهم. فحاولوا لذلك الرجوع إلى الخطابيّات وقلّدوا الصدر الأوّل من الصحابة والتابعين وبنوا أفعالهم الواقعة في الوجود الخارجيّ على الصحّة وذلك كلّه عين التقليد ومحض الظنّ.

وما أوقعهم في ذلك إلّا التسامح في أمر الخلافة والقول بأنّها ليست من أصول الدين ولا من مهمّاته، بل من الفروع التي يصحّ إثباتها بالظنّ. فليت شعري هلّا كانت من الفروع التي يجب أن تكون من الأمور الضروريّة المعلومة

---

١. هامش حج: الأمر واضح، لكن ﴿**مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّه لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ**﴾ [النور/٤٠]. «نوريّ قدس سره».

٢. هامش تش: وهي وجوب الإمامة على اللّه وثبوت العصمة والنصّ.

من الدين بطريق الضرورة كالصلاة والحجّ، وحينئذٍ لايكون ثبوتها بمجـرّد الظـنّ كافياً؟ وذلك بيّن لأهل العقول الخائضين بحـار التحقيـق الخالصـين مـن شـبهة التقليد، واللّه يقول الحقّ وهو يهدي السبيل.[١] /١٨٥ ب/

* * *

١. مقتبس من: الأحزاب/٤

مُجلي مرآة المُنجي
في الكلام والحكمتين والتصوّف

مُجلي مرآة المُنجي
في الكلام والحكمتين والتصوّف

الطبعة الأولى
لبنان ـ بيروت
١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

بطاقة تعريفيّة بالكتاب:
عنوان الكتاب: مُجلي مرآة المُنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف
المؤلّف: الشيخ محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحسائيّ (المتوفّى أوائل القرن العاشر الهجريّ)
المحقّق: رضا يحيى پور فارمد
الناشر: جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
وكيل النشر: دار المحجّة البيضاء، لبنان ـ بيروت/ الرويس، تلفاكس: ٠٠٩٦١١٥٥٢٨٤٧
عدد الأجزاء: خمسة مجلّدات
تاريخ النشر: ١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م
عدد صفحات الكتاب: lxiv + ٢١٧٨ صفحة
كمّيّة الطبعة الأولى: ٢٠٠٠ دورة

الناشر:
جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
مؤسّسة علميّة ثقافيّة مستقلّة، مسجّلة رسميّاً في تركيا ـ إسطنبول
تعني بنشر وإحياء تراث علماء الأحساء

الموقع الرسميّ للجمعيّة على شبكة الإنترنت: www.Ibnabijumhur.com
البريد الإلكترونيّ للجمعيّة: Ibnabijumhur@gmail.com

مجلي مرآة المنجي

في الكلام والحكمتين والتصوف

تأليف

الحكيم الإلهي والفقيه المحدث

الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي

(المتوفى أوائل القرن العاشر الهجري)

المجلد الرابع

تحقيق وتصحيح

رضا يحيى پور فارمد

جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي

لإحياء التراث

[تعيّن الإمامة في عليّ‏عليه السلام بالنظر إلى النصّ والعصمة]

قوله: وباعتبار شرط هذين تعيّنت الإمامة بعد نبيّنا‏صلى الله عليه وآله في عليّ بن أبي طالب‏عليه السلام بلافصل؛ لأنّ العصمة والنصّ لم يحصلا لغيره إجماعاً. ووقوع النصّ عليه من النبيّ‏صلى الله عليه وآله جليّاً وظاهراً منقول بالتواتر الذي يفيد العلم بالضرورة في مواقف مشهورة كيوم الدار ويوم الغدير ويوم المؤاخاة ويوم حديث المنزلة ويوم سدّ الأبواب وغيرها، والألفاظ وإن تغايرت فالمعنى المراد منها واحد. وفي الآيات القرآنيّة من الظواهر الدالّة على هذا المعنى كثيرة أظهرها آية المائدة والمباهلة وآية الشورى وغيرها.

قال: لمّا بيّن أنّ الولاية لاتتمّ ولاتصحّ ثبوتها لأحد حتّى يجمع[1] الشرطين ـ أعني وصفَي النصّ والعصمة ـ وجب أن تتعيّن الولاية بعد نبيّنا محمّد‏صلى الله عليه وآله لعليّ بن أبي طالب‏عليه السلام، وذلك هو مذهب الشيعة كافّة على اختلاف طبقاتهم، وباقي من أطلق عليه اسم الإسلام يذهب إلى أنّها في أبي بكر بن أبي قُحافة. وفي الصدر الأوّل لم يكن غير هذين المذهبين، وحدث بعد مدّة مذهب ثالث هو أنّ الإمامة للعبّاس بن عبد المطّلب، ولاأظنّ في هذه الأوقات قائل به[2].

---

١. حج: يجتمع.

٢. ما حكي من القول بخلافة العبّاس فقد صرّح جماعة من أهل السيَر بأنّه ممّا وضعه الجاحظ تقرّباً إلى العبّاسيّين ولم يقل به أحد قبل زمانه (بحار الأنوار: ٦٥٢/٢٩).

[أقسام الصحابة في اتّباع النبيّ ﷺ]

ولاريب أنّ أهل الإسلام بعد موت نبيّهم ﷺ اختلفت آراؤهم وتفرّقت كلمتهم في أكثر اعتقاداتهم أصولاً وفروعاً وخصوصاً في أمر الولاية لأمره والقيام مقامه، وسبب ذلك في الصدر الأوّل من الصحابة أنّهم كانوا في اتّباعه على أنواع ثلاثة:

طائفة تبعوه بحقيقة الإخلاص له واعتقاد صحّة نبوّته وصدقه في كلّ ما جاء به عن اللّه تعالى؛ لعلمهم به بالبراهين الدالّة على صحّة نبوّته وصدق دعواه. وهؤلاء هم أهل الإيمان الحقيقيّ والإسلام الصحيح، فهم أهل الظاهر والباطن والمقتدون به في جميع الأفعال والأحوال، المتمسّكون بحبال الدين والمعتصمون بأوثق عُراه. فهم المطيعون لأمره العاملون بمراضيه، يجاهدون في اللّه حقّ جهاده، وقد مدحهم اللّه في كتابه العزيز في مواضع كثيرة.

وطائفة تبعوه ظاهراً وفي قلوبهم التكذيب لمدّعاه، فلم يدخل الإسلام في قلوبهم ولا الإيمان في صدورهم مع التزامهم الاقتداء به ظاهراً، وهؤلاء هم أهل النفاق الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر وكانوا يومئذٍ فرقتان[1]:

فرقة تبعوه طمعاً في نيل الأمور الدنيويّة وطلب حظوظها من الرياسات وظهور الاسم وانتشار الصيت وطيب المعاش وراحة من المتاعب البدنيّة وتعظيم الخلق لهم؛ لما ظنّوه من أنّ أمورهم تأول بسبب اتّباعه إلى هذه الأحوال، فاتّبعوه لرجاء هذه الآمال. وهذه كانت صفات جماعة وصلوا بقصدهم إلى ما قصدوه، فكان جهادهم ودفاعهم وقيامهم بالأوامر والنواهي /١٨٦ أ/ لذلك الغرض

---

١. مر، حج: فريقان.

لالخالص الاعتقاد ورجاء الوعد وخوف الوعيد الذي جاء به نبيّهم؛ لأنّهم غير مصدّقين به.

وفرقة تبعوه خوفاً من القتل وسبي الذراريّ ونهب الأموال؛ لما رأوه من ظهور دينه واستيلاء جنوده وعلوّ كلمته وانتشار أمره وغلبة عساكره وظفره على أعدائه في أكثر غزواته، فانقادوا خوفاً من السيف واتّقاء من القتل. وقد ذكر اللّه الطائفتين في كتابه العزيز وسمّاهم بالمنافقين في عدّة مواطن بنصوص[١] لاتحتمل التأويل.

وطائفة أتباعاً رعاعاً وهم أهل التقليد للرؤساء الذين يغضبون لغضب الرئيس ويرضون برضاه وينقادون بانقياده ويأبون بإبائه، وليس لهم دين ثابت ولادليل قاطع ولافكرة في عواقب الأمور وكانوا يومئذ قسمين: قسم هم أتباع القسم الأوّل وهم مقلّدو أهل الحقّ، وقسم هم أتباع القسم الثاني وهم مقلّدو أهل النفاق. ونطق القرآن بهذه الطائفة وذكرهم في مواضع كثيرة.

[معرفة النبيّ وقوع هذه الأقسام في أتباعه]

وكان النبيّ صلى الله عليه وآله يعرف وقوع هذه الأقسام في أتباعه، إلّا أنّه صلى الله عليه وآله كان مأموراً بترك البحث عن أحوالهم وإظهارها باعتبار الأشخاص وتعيينهم وإن كان قد أخبر عنهم على سبيل الإجمال وبيّن كلّاً منهم بحاله التي هو عليها وعرّف الكلّ ووصف كلّ طائفة بصفاتها؛ لئلّا يكون للناس على اللّه حجّة بعد الرسل[٢].

---

١. مر، حج: عدّة مواضع.
٢. مقتبس من: النساء/١٦٥

[وقوع التشاجر بين الأصحاب بعد النبيّ ﷺ]

فلمّا اختار اللّه له النقل إلى دار القرار ومحلّ الأبرار بعد إتمام دينه وكمال إنعامه وقع التشاجر والخلاف بين أتباعه وكانوا هؤلاء الأتباع يسمّون بالأصحاب تعظيماً لحاله[1]. فاختلفوا بعد موته، بل قبل دفنه، بل حال احتضاره في القيام مقامه وتولية الأمر بعده وقامت أهل الاعتراض لانتهاز الفرص في تحصيل أغراضها، وكانت العوام والأتباع من أهل التقليد لايفرّقون بين الطائفتين المتّبعة على الحقيقة والتي قصدها الأمور الدنيويّة ونيل الأغراض والمطالب المقصودة من ذلك الاتّباع؛ لأنّ الكلّ يظهر الطلب لما كان ذلك النبيّ الكريم يحثّهم عليه ويعرفهم أنّه سبيل اللّه الذي جاء به من عنده. وكانوا يأخذون ذلك عنه ظاهراً؛ لالتزامهم بطريقته وشريعته في الظاهر ويوحون إلى بعض أتباعهم عكس ذلك، وبعضهم على اعتقادهم فيهم لايشعرون بدخيلة أمرهم، فهم على اعتقادهم فيهم أنّهم محقّون لايفرّقون بين أحد منهم.

فلمّا تشاجروا ووقع بينهم هذا الاختلاف وقعت المخاصمات، فقال الأنصار: نحن أهل الولاية وأصحاب المنصب؛ لأنّا الممهّدون وأهل الأساس، وقال المهاجرون: /١٨٦ ب/ نحن أهل الفضل والسابقة والشجرة، والولاية فينا. ووقع الاحتجاج، فانتمت القبائل من الأتباع إلى رؤسائها وتحاسدوا على تحصيلها وطمع فيها كلّ طامع ممّن لم يكن قبل ذلك طامعاً. فغلب جماعة المهاجرين بالحجّة بعد أشياء عدّة ذكرت في كتب السير لانطوّل بإيرادها، فسارعوا إلى البيعة والصفق بالأيدي على جاري عادات العرب في سنّتهم التي كانوا يلزمون

---

١. حج (خ ل): لجلاله.

بعضهم بعضاً بها، فجروا إلى تلك العوائد وبايعوا بالشيخ المعظّم عندهم؛ اعتقاداً فيه صلاحيّة لذلك. أمّا طائفة منهم فلِغرض لهم فيه وطائفة أخرى حسداً لغيره وآخرون اتّباعاً وتقليداً وجعلوا ذلك سبيلاً إلى الولاية والقيام مقام النبوّة.

[إنكار النصّ من أجل الاستبداد بالقدرة]

فلمّا تمّ أمرهم واستحكم نصروه وأيّدوه بإنكار النصّ منهعليه السلام واليقين له وقالوا: إنّهصلى الله عليه وآله مات وترك الأمّة على اختيارهم هملاً، لم يختر لهم أحداً ولم ينصّ على شخص معيّن ولا على بطن معيّن من بطون قريش. نعم! زعموا أنّه جعلها في قريش بخبر رووه يوم السقيفة[١] خصموا به الأنصار وأنّهصلى الله عليه وآله مات وترك الناس سُدى بغير راعٍ يرعاهم ولاوالٍ يقوم عليهم ويحفظ به أمور أخراهم

١. وهو ما روي عن النبيّصلى الله عليه وآله أنّه قال: «الأئمّة من قريش» (الكافي: ٣٤٣/٨؛ بحار الأنوار: ١٣٣/١٨، ١٠٤/٢٥، ١٧٠/٢٨، ٢٦١، ٣٧٨/٢٩، ١٠/٣٠، ٢٩١، ٧٦/٣١، ٨٠، ٨١، ٤٠٧، ٥٤٤، ١٤٦/٤٠؛ الاحتجاج: ١٤٥/١؛ إعلام الورى: ٢٨٨؛ بصائر الدرجات: ٣٣؛ بناء المقالة: ٣٦٥، ٣٨٥،٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٨؛ التحصين لابن الطاووس: ٦٣٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٤/٦،٢٩، ٣٠، ٣٧، ٦٣/٧، ٨٤/٩، ٨٥، ٨٧، ٨٦/١٢، ٢٣٤/١٥، ٢٦٥/١٦، ١٦٦/١٧، ٢٦/٢٠؛ الصراط المستقيم: ٨٢/١، ١٠٦/٢، ٢٦٨، ٢٨٦، ٣٠١، ١٠٠/٣، ١٠٩، ١٣١، ١٤٤؛ الصوارم المهرقة: ٥٩، ٦٩، ٧٣، ١٦٨، ١٦٩، ١٩٠، ٢١٢، الطرائف: ٤٠٠/٢، ٤٨٢؛ العدد القويّة: ٧٩؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ٦٣/٢؛ الفصول المختارة: ٢٩٩؛ كتاب سليم بن قيس: ٥٧٧، ٦٣٦؛ كشف الغمّة: ٣٩/١، ٥٥؛ كمال الدين: ٣٢/١، ٢٧٤؛ متشابه القرآن: ٣٣/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١١٠/١، ٣٠٢، ٣٠/٢؛ نهج البلاغة: ٢٠١).

وفسّره أمير المؤمنين عليّعليه السلام في قوله: «الأئمّة من قريش، أبرارها أئمّة أبرارها وفجّارها أئمّة فجّارها»، ثمّ تلا هذه الآية: ﴿**وَجَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النّارِ وَيَوْمَ الْقِيامَةِ لايُنْصَرُونَ**﴾ [القصص/٤١]، (بحار الأنوار: ١٥٧/٢٤؛ بصائر الدرجات: ٣٣).

وأولاهم، وأظهروا أنّه جعل الاختيار إليهم، فيختاروا لأنفسهم من يريدون، فيجعلونه والياً عليهم. وأذاعوا هذه الدعاوي ونشروها بين أتباعهم، علماً منهم أنّه لايتمّ لهم ما تسابقوا إليهم من أمر البيعة التي جعلوها وسيلة إلى حصول مقصدهم إلّا بذلك؛ فإنّه متى ثبت النصّ لشخص مسمّى باسمه ونسبه وأنّ رسول اللّهﷺ جعلها في قبيلة معيّنة هم أهل بيته وذرّيّته وقرابته فات[1] من أمرهم كلّ ما يريدون؛ لأنّه حينئذٍ يتحقّق عند الكلّ أنّه لايصحّ أن ينالها إلّا من عينه، فلايستقيم لهم أمر الاتّباع. فلمّا أظهروا هذه الدعوى وأشاعوا إنكار النصّ تحكّمت الشبهة في قلوب الأتباع وتلقّوا ذلك منهم بالقبول وشاع بين الصدر الأوّل وصار مذهباً يعتمد عليه وأصلاً يستند إليه.

[سبب الخلاف في الاتّباع للصدر الأوّل]

وأمّا سبب الخلاف في الاتّباع للصدر الأوّل من التابعين وتابعي التابعين إلى وقتنا هذا فالتقليد وحسن الظن بالصدر الأوّل واتّباعاً للواقع منهم كيف كان؛ لما اعتقدوه فيهم من محض العدالة وأنّ أفعالهم لاتقع إلّا على وجه السداد والصحّة، حيث اعتقدوا فيهم أنّهم أهل الإسلام الصحيح والدين القويم وأنّ الآيات التي فيها مدح الصحابة والثناء عليهم شاملة لهم. فقالوا بكلّ ما قالوه واعتقدوا لجميع ما اعتقدوه وصحّحوا كلّ ما صحّحوه /١٨٧ أ/ ولم يعترضوا على شيء من أفعالهم، حتّى أنّهم لو وقع منهم ما يعترفون بمخالفته للشريعة حاولوا وجوه التأويل وتصحيح ما وقع منهم، والتزموا بهذا الطريق وتعلّقوا به

---

١. حج: فان.

ولم يلتفتوا إلى غيره. فأنكروا النصّ والعصمة؛ لإنكار الصدر الأوّل لهما ولم يشترطوا الأفضليّة ولافوّضوا أمر الولاية إلى اللّه ولم يجعلوها كحال النبوّة، بل تسامحوا فيها وأهملوها غاية الإهمال كما أهملها الصدر الأوّل حتّى نالها الأراذل والأتباع وإخوان النفاق على ما لايخفى لمن تتبّع السير والوقائع. وبنوها على الاختيار والبيعة؛ بناءً على أنّ الأوّل منهم إنّما نالها بهما، مع أنّه في الحقيقة لم يكن ثَمّ اختيار ولابيعة، بل الواقعة إنّما كان مجرّد الغلبة بسبب الميول والقصود والأغراض، وبقوا على هذا الطريق لايلوون على شيء غيره ولايرون سواه وأغفلوا الأصلين السالفين[1].

وأغفلوا أنّ الولاية فرع النبوّة وتابعة لها ومستفادة منها استفادة الضوء من الشمس، إلّا الطائفة الأولى الذين كانوا أتباعاً له على اعتقاد صحيح ونيّة صادقة؛ فإنّهم عرفوا أنّ النبيّ الكامل والوليّ الفاضل الذي كانت نبوّته وولايته خاتمة النبوّات ومكمّلة لجميع الولايات لايصحّ في حكمته ولا في شريعته، بل ولا في الأحكام العقليّة والقضايا الضروريّة ولا في تدبير الممالك والسياسات المدنيّة أن ينتقل هذا الرئيس المؤسّس لهذا البناء العظيم ويترك رعيّته هملاً وأمّته سدىً من غير تعيين شخص بعينه يختاره لهم ولاأحد يقيمه مقامه وينصّ عليه. وعلموا أنّ ذلك لايوافق فعل الحكيم المشفق[2] ولاالوليّ المحقّق ولاالرئيس المدبّر، مع كونه موصوفاً بالكمال الأعلى والتدبير الأتمّ والرأفة العظيمة والرحمة البالغة. وكيف؟ وهو عليه السلام إنّما نقله اللّه تعالى إليه بعد تمام الدين وكمال النعمة كما هو منصوص

---

١. حج (خ ل): السابقين.
٢. حج: المدقّق.

الكتاب الحكيم[١].

ولو قلنا: إنّ الإمامة من فروع الإسلام لا من أصوله، فليست بالضرورة من فروع الفروع، بل لاأقلّ من أن تكون من أصول الفروع كالصلاة والصيام والحجّ والزكاة والجهاد. واللّه ورسوله قد بيّنا أحوالها ونصّا على حقائقها واطّلعا الخلق على شرائطها وكيفيّاتها على الاستقصاء بحيث لم يهملا منها، إلّا ما خفي على غير أهل النظر من كيفيّة استخراج الفروع المتجدّدة من ذلك البيان، حتّى أنّه عليه السلام علّمهم كيفيّة الاستنجاء ومواقع الجنابة وعلامات المنيّ وغير ذلك ممّا لانسبة له إلى بعض مصالح الولاية، فكيف بأصلها؟ فبعيد عند ذوي العقول السليمة من آفة التقليد أن يترك مَن هذه صفاته[٢] وسيرته أمرَ الولاية العامّة /١٨٧ ب/ التي هي أخت النبوّة والسلطنة الكلّيّة التي عليها جميع مدار مصالح الخلق وباختلالها يختلّ جميع أصول الشريعة وفروعها، فلم يتكلّم فيها بشيء ولم يبيّن أمرها ولاأشار إلى شيء من أحوالها في شيء من أصول الشريعة وفروعها ولا في بعض أقواله ولا في حال من أحواله.

[نفي القول بأنّ النبيّ جعل الناس مختاراً في الإمامة]

فإن قالوا: إنّه بيّن أنّكم اختاروا لأنفسكم من تريدون؛ **قلنا**: فذلك حينئذٍ رجوع إلى نصّه[٣] وأنتم لاتدّعونه، مع أنّه لو كان الأمر كذلك فالمأمور بالاختيار

---

١. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي وَرَضيتُ لَكُمُ الإسْلامَ ديناً**﴾ (المائدة/٣).

٢. حج: صفته.

٣. حج (خ ل): نصبه.

بعض الأمّة أو كلّها؟

فإن كان الثاني لم يصحّ الاختيار بدون الاجتماع من الكلّ، ومن المعلوم بالضرورة أنّه لم يحضر يوم السقيفة الكلّ، وكيف صحّ التوثّب والاستعجال بإيقاع عقد البيعة؟ وأكثر المسلمين خصوصاً بني هاشم وأتباعهم مشتغلين بمصيبة النبيّ صلى الله عليه وآله تحصيلاً للفرصة وخوفاً من حضور جماعة لو حضروا يوم السقيفة ما استقام أمر جماعتهم وإجماعهم. كما قاله الأنصاريّ ـ لمّا سمع عليّاً عليه السلام يذكر سوابقه وما قاله النبيّ صلى الله عليه وآله في حقّه وحقّ أهل بيته ـ: ولو سمعت الأنصار ذلك منك يوم السقيفة لما عدلت عنك. فأجابه عليه السلام بأنّي ما كنت لأخلّي رسول اللّه صلى الله عليه وآله مسجّىً بثوبه وأخرج أنازع في سلطانه قبل جهازه، وقد أمرني أن لاأفارقه حتّى أواريه[1]. وفي حديث آخر: ما كنت أظنّ أحداً ينازعني في هذا الأمر، فما ترك يوم الغدير لأحد حجّة[2]. ولكن كانت أموراً من عجائب الأمور وأعظم الوقائع لمن تدبّر وأنصف وترك التقليد للصدر الأوّل؛ فإنّه الداء العياء.

وإن كان المأمور بالاختيار هو البعض فذلك البعض إن كان غير معيّن لم يصحّ توجّه الأمر إليه كما هو مقرّر في الأصول. وإن كان معيّناً وجب بيانه؛ لأنّه المفيد لذلك الاختيار. فلايكون ذلك اختياراً في الحقيقة، بل نصّاً؛ فإنّه في الحقيقة يكون أمراً بأنّ المرجع في بيان الولاية إلى ذلك المعيّن، فلايكون ذلك اختياراً بل نصّاً؛ لأنّه[3] لابدّ أن يختار من يختاره اللّه. إلّا أن يقال: إنّه يجوز أن يقع اختياره

---

١. الاحتجاج: ٧٤/١

٢. بحار الأنوار: ١٥٨/٢٨؛ الاحتجاج: ٧٤/١

٣. حج: فإنّه.

على من لايختاره اللّه، فيكون إدخالاً في الـدين بغيـر رضـاه وذلـك غيـر جـائز إجماعاً، مع أنّ أحداً لم يدّع أنّ الاختيار مرجعـه إلـى بعـض الأمّـة دون بعـض ولاأنّه منحصر في معيّن. فبقي أن يكون المأمور بالاختيار هو كلّ الأمّـة وحينئـذٍ يكون من اختير مأموراً بالاختيار لغيره، فلايصحّ أن يختار نفسه؛ لأنّه مأمور بغيـر اختيار نفسه؛ لأنّ الأمر بالشيء نهي أو يستلزم النهي عن ضدّه، هذا خلف. إلّا أن يقال: إنّ الكلّ مأمور بالاختيار إلّا واحداً معيّناً، وذلك خـلاف الإجمـاع. وحينئـذٍ يرجع القول بالاختيار بالإبطال على نفسه؛ فإنّ كلّ واحد من الأمّة جاز أن يكون /١٨٨ أ/ هو المختار لها مع كونه مأموراً باختيار غيره، فيكون المـأمور بالاختيـار والمختار قد اتّحدا في كلّ شخص، فيكون كلّ شخص إمّا مأموراً باختيـار غيـره فلايصحّ أن يختار نفسه، أو غير مأمور باختيار فإمّا أن لايكون مـأموراً بالاختيـار مطلقاً أو مأموراً باختيار نفسه، لكن الثاني باطل قطعاً، ويلزم من الأوّل أن لايكون المأمور بالاختيار كلّ الأمّة بل بعضاً، وهو خلاف الفرض.

وأيضاً إذا كانوا مأمورين بالاختيـار فلايتعلّـق الأمـر باختيـار مفسـد للرعيّـة بالضرورة؛ لأنّ الغرض من الولاية إصلاح الرعيّة، والمفسد لايكون مصـلحاً وإلّا لم يكن مفسداً، هذا خلف. فينبغي أن يتعلّق باختيار مصلح. والعلم بكونه مصلحاً إمّا أن يكون حاصلاً بالقطع والضرورة أو بالاجتهاد والظنّ. والأوّل محـال بـدون الاطّلاع عليه ممّن يعلم البواطن وعواقب الأمور قبل وقوعها، وذلـك محـال مـن الخلق بدون الاطّلاع عليه بالنصّ من عالم الغيـب وهـم لايشـترطونه، فبقـي أن يكون العلم به بالاجتهاد المُثمِر للظنّ والظنّ لايغني من الحقّ شـيئاً[١]، فلايتحقّـق

---

١. مقتبس من: يونس عليه السلام/٣٦؛ النجم/٢٨

الجزم بصلاحه، فكانوا حينئذٍ مأمورين باختيار من يجوّزون عدم صلاحه، فلاتكون الولاية حينئذٍ موصلة إلى الصلاح ولامستلزمة لتكميل الخلق قطعاً، بل جاز أن تكون لأضداد ذلك، وذلك مستلزم لنفي حقيقة الولاية ومفهومها، فوجب أن لايكون الاختيار سبيلاً إلى إثباتها؛ لعدم تحقّق معناها به.

[حجّة القائلين بأنّ الولاية لايصحّ تفويضها إلى الخلق]

أمّا الفرقة الأولى فقالوا بمقتضى البراهين العقليّة والدلائل القطعيّة واعترفوا بالأصلين وقالوا: إنّ الولاية لايصحّ تفويضها إلى الخلق.

أمّا أوّلاً: فلعدم الدليل على ذلك عقلاً ونقلاً.

وأمّا ثانياً: فلما يلزم منه من المفاسد الموجبة لنفي الولاية وعدم ظهور فائدتها.

وأمّا ثالثاً: فلما تقدّم من بيان وجوبها عقلاً على اللّه تعالى، بناءً على قواعد العدليّة السالفة.

وأمّا رابعاً: فلوقوع النصّ على العصمة واتّصاف أشخاص بها من القرآن والسنّة:

[وقوع النصّ على عصمة عليّ عليه السلام من القرآن]

أمّا من القرآن: فآية التطهير[1] الدالّة دلالة ظاهرة بل قاطعة على أنّه تعالى وصف نفسه بإرادة تطهير أهل البيت، فيجب وقوع ذلك المراد؛ لعدم جواز

---

١. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**إنَّما يُريدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهيراً**﴾ [الأحزاب/٣٣].

تخلّف المعلول عن العلّة التامّة. ومن طهّره اللّه تعالى فهو لاشكّ طاهر. وليست الطهارة هنا من شيء دون شيء؛ لعدم التخصيص، فهي طهارة كاملة تامّة من جميع أدناس الطبيعة وأرجاس الهيولى الموجبتين للانحراف عن الاعتدال. فوجب أن يكونوا موصوفين بالاعتدال الاستقاميّ الذي هو العدالة المطلقة وهو معنى العصمة /١٨٨ ب/ المعتبرة المستلزمة للكمال الأعلى والمقام الأسنى. وقد نبّه عليه السلام على المراد من أهل البيت وبيّن الإجمال الحاصل فيهم بسبب الاحتمالات اللغويّة وأخبر أنّ المراد منهم عليّ وفاطمة وابناهما كما ورد في النقل الصحيح بطريق الشيعة والسنّة[١]، فثبتت لهم العصمة بشهادة القرآن.

---

١. **من طريق الشيعة**: الكافي: ٢٨٦/١؛ مستدرك الوسائل: ٤٦٠/١؛ بحار الأنوار: ١٤١/١٠، ٤٢٤، ٣٥٩/١٧، ٣٣٩/٢١، ١٠٩/٢٣، ١٥٧، ٢٣٩/٢٥، ١٠٩/٢٩، ٣٢٦/٣١، ٤١٣، ٢٠٦/٣٥، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٦١، ٣٠٨/٣٦، ٨٤/٣٧، ١٠٠، ٢٤٦، ٢٧٠، ٩٥/٣٨، ٣٠٣، ٢٤/٤٣، ٧٣، ٦٢/٤٤، ١٩٨/٤٥، ١٥٣/٦٩؛ إعلام الورى: ١٤٩؛ الأمالي للطوسيّ: ٣٦٣، ٣٦٨؛ تفسير فرات: ٣٣١، ٣٣٧؛ الصراط المستقيم: ١٨٥/١، ١٨٦؛ الصوارم المهرقة: ١٤٥، الطرائف: ١١٣/١، ١٢٥؛ العمدة: ٢٣، ٣٢، ٣٩، ٤٤، ٥١، ٧٠؛ كتاب سليم بن قيس: ٧٦٠؛ كشف الغمّة: ٤٥/١، ٤٧؛ تأويل الآيات: ٤٤٩، ٤٥٠؛ تفسير العيّاشيّ: ٢٤٩/١؛ تفسير القمّيّ: ١٩٣/٢؛ دلائل الإمامة: ١٦٣؛ سعد السعود: ١٠٦؛ الفصول المختارة: ٥٣؛ كفاية الأثر: ٦٥؛ متشابه القرآن: ٦٣؛ نهج الحقّ: ٢٢٨

ومن طريق أهل السنّة: الأمالي لابن بشران: ٢٨٥/١؛ الآحاد والمثاني: ١٣١/٥؛ الجمع بين الصحيحين: ١٧٠/٤؛ السنن الكبرى للبيهقيّ: ١٤٩/٢، ١٥٢؛ السنن الكبرى للنسائيّ: ٤١٠/٧؛ الشريعة: ٢٠٢١/٤، ٢٢٠٠/٥، ٢٢٠٥ وما بعد؛ شواهد التنزيل: ٦١/٢ وما بعد؛ المستدرك على الصحيحين: ٤٥١/٢، ١٤٣/٣، ١٥٨، ١٥٩، ١٧٢؛ المعجم الأوسط: ١٦٦/٣، ١٣٤، ١١١/٨؛ المعجم الكبير: ٥٣/٣، ٥٦، ٩٣، ٢٥/٩، ٩٧/١٢، ٢٠٠/٢٢، ٤٠٢، ٣٣٣/٢٣، ٣٣٧؛ ←

[وقوع النصّ على عصمة عليّ عليه السلام من السنّة]

وأمّا من السنّة: فكثير نقل من أهل النقل من أقواله عليه السلام ما يدلّ دلالة ظاهرة بل قاطعة على ثبوت العصمة لبعض أهل بيته وأقربائه. من ذلك قوله عليه السلام لعليّ عليه السلام: «إنّه منّي وأنا منه»[1] في مواطن كثيرة وهو عليه السلام معصوم قطعاً، فيجب أن

المنتخب من مسند عبد بن حميد: ٢٤٥/٢؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٩٥/١، ١٩٨؛ جامع الأصول: ١٥٥/٩، ١٥٦؛ سنن البيهقيّ: ٦٣/٢؛ سنن الترمذيّ: ٣٥١/٥، ٣٥٢، ٦٦٣؛ شرح السنّة: ١١٦/١٤؛ شرح مشكل الآثار: ٢٣٨/٢؛ ٢٤١ وما بعد؛ صحيح ابن حبّان: ٤٣٣/١٥؛ صحيح مسلم: ١٨٨٣/٤؛ فضائل الصحابة: ٥٥٧/٢، ٥٨٧، ٦٧٢، ٦٨٢، ٧٦١، ٧٨٦؛ كنز العمّال: ٦٠٣/١٣؛ الأحاديث المختارة: ٢٧/١٣، ٢٨؛ مسند أبي داوود الطيالسيّ: ٥٣٩/٣؛ مسند أبي يعلى الموصليّ: ٥٩/٧؛ مسند أحمد: ١٧٩/٥، ٢٧٣/٢١، ٤٣٤، ١٩٥/٢٨، ١١٨/٤٤؛ مسند ابن أبي شيبة: ٣٧٠/٦، ٣٨٨؛ معجم ابن الأعرابيّ: ٧٤٢/٢، ٩٦٤/٣؛ معجم ابن عساكر: ٧٣٨/٢؛ موارد الظمآن: ٥٥٥/١

١. **من طريق الشيعة**: الكافي: ١١٠/٨؛ بحار الأنوار: ٦٩/٢٠، ٧٠، ٩٥، ١٠٧، ١٤٤، ٤٢٦/٣٠، ٣١٨/٣١، ٣٧٢، ٣٢٥/٣٨، ٨٧/٤٠، ٨٣/٤١، ٦٥/٤٢؛ الاحتجاج: ٦٥/١؛ إرشاد القلوب: ٢٦٠/٢؛ إعلام الورى: ٨١؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٤٧؛ بشارة المصطفى: ١٨٦؛ الخصال: ٥٥٦/٢؛ دعائم الإسلام: ٣٧٤/١؛ الصراط المستقيم: ٢٥٣/١، ٨/٢، ٥٨؛ الطرائف: ٦٥/١؛ علل الشرائع: ٧/١؛ العمدة: ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٠؛ عوالي اللآلي: ٨٨/٤، ١٢٤؛ القصص للراونديّ: ٣٤١؛ كشف اليقين: ٤٢١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٢٤/٣؛ نهج الحقّ: ٣٩١؛ اليقين: ٣٥٧

ومن طريق أهل السنّة: إطراف المسند المعتلي: ٢٢٨/٢؛ الآحاد والمثاني: ٣٦/٣، ١٤١/٤؛ السنّة لابن أبي عاصم: ٥٦٤/٢، ٥٩٨؛ السنن الكبرى للنسائيّ: : ٣١٠/٧، ٤٣٢ وما بعد؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٩/٧، ٢٦١/١٣؛ الطيوريّات: ٧١٥/٢؛ المعجم الكبير: ١٦/٤؛ تثبيت الإمامة: ٢٢٣/١؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٧٦/١، ١٨٢؛ جامع الأصول: ٦٥٢/٨؛ حلية الأولياء: ٢٨٤/١٣؛ سنن ابن ماجة: ٤٤/١؛ سنن الترمذيّ: ٦٣٦/٥؛ شرح مذاهب أهل السنّة: ٨٩/١؛ فضائل الصحابة: ٥٩٤/٢، ٥٩٩، ٦٢٠، ٦٤٩؛ كنز العمّال: ٦٠٣/١١، ٦٠٨، ←

يكون عليّ عليه السلام كذلك وإلّا لم يتحقّق البعضيّة؛ فإنّ المماثلة تقتضي المشاركة في الحقيقة أو في الصفات الشاملة أو فيهما معاً، فكيف بالبعضيّة المستلزمة للجزئيّة؟

وكذلك قوله عليه السلام: «يا عليّ! خلقتُ أنا وأنت من نور واحد»[1] وفي حديث آخر: «من شيء واحد» وفي آخر «من طينة واحدة»[2]. وإذا ثبت أنّهما شيء واحد وجب اشتراكهما في الصفات، بل في الحقيقة، وإلّا لما تحقّقت الوحدة.

ومثله قوله عليه السلام: «مثل أهل بيتي مثل[3] سفينة نوح، من ركبها[4] نجى ومن تخلّف عنها هوى[5]»[6]. وإذا كانت النجاة إنّما تتحقّق بالاتّباع لهم وجبت العصمة لهم وإلّا

١٤٢/١٣؛ مسند أبي يعلى الموصليّ: ٢٩٣/١؛ مسند أحمد: ٤٩/٢٩، ٥٣؛ مسند ابن أبي شيبة: ٣٤٢/٢، ٣٦٦/٦، ٣٧٢

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣/٢٥؛ تأويل الآيات: ٧٤٩. وروي أيضاً عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «أنا وعليّ من نور واحد» (بحار الأنوار: ٤٨٠/٣٣، ٣٤/٣٥، ١٥٠/٣٨، ٨٥/٣٩؛ الأمالي للصدوق: ٢٣٦؛ بشارة المصطفى: ١٩٠، ٢٣٥؛ الخصال: ٣١/١؛ روضة الواعظين: ١٢٩/١؛ العمدة: ٩١؛ عوالي اللآلي: ١٢٤/٤؛ الفضائل: ٩٦؛ معاني الأخبار: ٥٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٧/١، ٢٦٩/٣).

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٣٨/٧، ١٥٠/٢٧، ١٥٥، ٢٥/٣٥، ١٨٨/٣٨، ١٢٦/٦٤؛ الإرشاد: ٤٣/١؛ إعلام الورى: ١٦٠؛ الأمالي للطوسيّ: ٧٩، ٤٥٦؛ الأمالي للمفيد: ٣١١؛ بشارة المصطفى: ١٤، ٩٥؛ تأويل الآيات: ٤٣٥؛ كشف الغمّة: ١٤٢/١

ومن طريق أهل السنّة: شرح مذاهب أهل السنّة: ١٣٧/١؛ فضائل الخلفاء الراشدين: ٥٣/١

٣. حج: كمثل.

٤. مر: ركب فيها.

٥. حج: غرق.

٦. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٤٨/٢٢، ١٠٥/٢٣، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٥٥، ١١٢/٢٧، ٣٤١/٢٩، ٢٧٧/٣١، ٣٩٨/٤٧، ٢٠/٨٧، ١٩٠/١٠٤، ٤٧/١٠٥، ١٠٩/١٠٦، ١٦٨؛ الاحتجاج: ١٥٥/١، ٢٧٣، ٣٨٠/٢؛ إرشاد القلوب: ٢٣٢/٢؛ الأمالي للطوسيّ: ٦٠، ٣٤٩، ←

لم تتحقّق بهم النجاة؛ فإنّ من خرج عن دائرة الاعتدال إلى جانبَي الإفراط والتفريط لايكون صراطاً مستقيماً، بل يكون إمّا ضالّاً أو مغضوباً عليه، فكيف تتحقّق النجاة به؟ وهو غير ناجٍ بنفسه؛ فإنّ من ليس بناجٍ بالضرورة لايكون منجياً، وذلك بيّن لايخفى إلّا على ذوي الغباوة من أهل التقليد أو مكابر جعل إنكار المعقولات دأبه، فيدخل بذلك في قسم السوفسطائيّة[1].

[النصوص النبويّة على ولاية عليّ عليه السلام]

وإذا ثبت بطريق العقل والبرهان القطعيّ وجوب كون الوليّ موصوفاً بالعصمة وثبت أنّ اللّه تعالى ورسوله بيّنا المتّصف بها من بين الخلق كان ذلك نصّاً ظاهراً بل قاطعاً على وجوب الولاية له وهو بيّن. هذا مع أنّهم نقلوا النصّ الصريح من النبيّ صلى الله عليه وآله على عليّ عليه السلام بأنّ الولاية له وأنّه الوصيّ والخليفة القائم بالأمر بعده نقلاً

٤٥٩، ٤٨٢، ٥١٣؛ بشارة المصطفى: ٨٨؛ بصائر الدرجات: ٢٩٧؛ تقريب المعارف: ١٢٥؛ جامع الأخبار: ١٨٢؛ رجال الكشّيّ: ٢٦؛ صحيفة الرضا عليه السلام: ٥٧؛ الطرائف: ١٣٢/١؛ العمدة: ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠؛ عوالي اللآلي: ٨٥/٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٧/٢؛ كتاب سليم بن قيس: ٥٥٩، ٩٣٧؛ كشف الغمّة: ٥١/١، ٤٠٨؛ كشف اليقين: ٣٢٢؛ متشابه القرآن: ٥٧/٢

ومن طريق أهل السنّة: أخبار مكّة: ١١٢/٣؛ الأمالي لابن بشران: ٢٩٨/١؛ أمثال الحديث: ٣٨٤/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٨/١؛ الشريعة: ٢٢١٤/٥، ٢٢١٥، ٢٢٢١؛ الكنى والأسماء: ٢٣٢/١؛ المستدرك على الصحيحين: ٣٧٣/٢، ١٦٣/٣؛ المعجم الأوسط: ٩/٤، ٣٥٤/٥، ٨٥/٦؛ المعجم الكبير: ٤٥/٣، ٤٦، ٣٤/١٢؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٩٩/١، ٢٠٢، ٢٠٥؛ حلية الأولياء: ٣٠٦/٤؛ فضائل الصحابة: ٧٨٥/٢؛ كنز العمّال: ٩٤/١٢، ٩٥، ٩٨؛ مسند البزّار: ٣٤٣/٩، ٣٢٩/١١؛ مسند الشهاب القضاعيّ: ٢٧٣/٢، ٢٧٤؛ مشيخة قاضي المارستان: ٣٩٣/٢

١. تش، حج: السوفسطانيّة.

متواتراً من أهل الحديث بحضرة جمّ غفير من الصحابة في مواقف عدّة، عدّ المصنّف في الأصل منها بعضاً من كثير وقطرةً من بحر غزير.

[يوم الدار]

فيوم الدار: كان في أوّل الأمر وبدء الدعوة وأوّل الإسلام، خصّه رسول اللّه صلى الله عليه وآله فيه بالخلافة والولاية والقيام مقامه بعده بمشهد جماعة من بني هاشم، والقصّة مشهورة في كتب السير والتواريخ. بعد أن عرض الإسلام والموازرة والنصرة على جميعهم بشرط ولاية العهد والخلافة فلم يقبله أحد منهم وقبِله عليّ عليه السلام من بينهم، فأعطاه النبيّ صلى الله عليه وآله ما شرطه وقبِل منه من أجابه إليه.[١]

[يوم الغدير]

ويوم الغدير: /١٨٩ أ/ هو اليوم المشهور كان بمحضر الحشد[٢] العظيم وجماعة أهل الإسلام الذين كانوا في حجّة الوداع والقصّة متواترة. فإنّه عليه السلام أشار

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٦٣/١٨، ١٩١، ٢١٥، ٦٧/٢٩، ١٠٩/٣٦، ٣/٣٨، ١٤٤، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٥١؛ الاحتجاج: ٨٨/١؛ الإرشاد: ٧/١، ٤٩؛ إعلام الورى: ١٦٢؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٨١؛ بناء المقالة: ١٢٨؛ تأويل الآيات: ٣٩٠؛ تفسير فرات: ٣٠١؛ تقريب المعارف: ١٣٥؛ سعد السعود: ١٠٥؛ الصراط المستقيم: ٣٢٥/١، ٣٢٨؛ الطرائف: ٢٠/١، ٣٢؛ العمدة: ٧٦، ٨٨؛ كشف الغمّة: ٦٢/١؛ كشف اليقين: ٤٠، ٢٥٨؛ متشابه القرآن: ٣٠/٢، ٤٠؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٤/٢، ٤٩/٣، ٢١٤

ومن طريق أهل السنّة: تاريخ دمشق: ٤٦/٤٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٠/١٣؛ شواهد التنزيل: ٤٨٥/١، ٥٢٤؛ الطبقات الكبرى: ١٨٧/١؛ كنز العمّال: ١٣٢، ١٤٩؛ مختصر تاريخ دمشق: ٢٣٧٣/١، ٢٣٧٤، ٣٧٣/٥، ٣٧٤

٢. هامش حج: حشد من الناس أي جماعة (صحاح).

في ذلك اليوم إلى جماعتهم مخاطباً بقوله: ألست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى يا رسول اللّه! فقال: من كنت مولاه فعليّ مولاه. اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحقّ معه كيف ما دار[١]. رواه عامّة

---

١. **من طريق الشيعة**: الكافي: ٢٩٣/١، ٢٩٥، ٢٧/٨؛ من لايحضره الفقيه: ٢٢٩/١؛ التهذيب: ١١٩/٣، ١٢٠، ٢٦٣؛ وسائل الشيعة: ٢٨٦/٥، ٤٧٩/٩؛ بحار الأنوار: ٢٠/٥، ٢٣٧/٢١، ٣٨٧، ١٤١/٢٣، ١٤٥، ٣٢٢/٢٤، ٩٨/٢٨، ١٨٥، ٦٤٥/٢٩، ٣٣٠/٣١، ٣٥٠، ٣٦٠، ٣٦٦، ٣٧٢، ٤١٠، ٤٤٦، ٣٢١/٣٢، ٣٣١، ١٤٧/٣٣، ٢٦٥، ٣٢٦/٣٤، ٣٤٠، ١٨٤/٣٥، ١٨٥، ١٨٧، ٢٨١، ٣٦٩، ١١٦/٣٦، ٣٩٦، ١١٢/٣٧ وما بعد، ١٤٢/٣٨، ٣٣٩، ٣٥٤، ١٦٩/٣٩، ٣٠٤، ٣٩/٤٠، ٥١، ٩٣، ٢٠٥/٤١، ١٤٨/٤٢، ١٥٥، ٧٤/٤٤، ٢٣٧/٦٠، ١٤٥/٦٩، ٧٤/٩١، ٣٣٢/٩٢، ١٠٨/٩٥، ١١٠، ٢٢٥/٩٧، ٢٨٧، ٣٦٣، ١٠٦/٩٩، ١١٢، ١١٧/١٠٤؛ الاحتجاج: ٦١/١، ٧٤، ١٣٤، ١٤٧، ٢٧٣، ٣٣٠/٢، ٤٥٠؛ الاختصاص: ٧٩؛ الإرشاد: ١٧٦/١، ٣٥٢؛ إرشاد القلوب: ٢٥٩/٢، ٣٣٠؛ إعلام الورى: ١٣٢، ١٦٥؛ الإفصاح: ١٢٩؛ الإقبال: ٩٦، ٩٨، ١٤٦، ٢٩٦، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧؛ أقسام المولى: ٣١؛ الأمالي للصدوق: ١٢٢، ٣٤٧، ٣٥٤، ٥٧٤؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٧٢، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٤٣، ٥٤٥، ٥٥٤؛ الأمالي للمفيد: ٥٥؛ بشارة المصطفى: ٥١، ٤٣، ١٠٣، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٦، ١٦٥، ١٨٤، ١٩٠، ١٩٦، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٦٤، ٢٦٩؛ بصائر الدرجات: ٧٧؛ البلد الأمين: ٢١، ٨٨، ٢٣٠، ٣٠٣؛ بناء المقالة: ٧٢، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٢؛ تأويل الآيات: ٣٧، ١٥١، ١٦٢، ٦٠٣، ٦٩٧؛ التحصين لابن الطاووس: ٥٨٦، ٦٣٢؛ تفسير الإمام العسكريّ: ١١١، ٥٦٠؛ تفسير العيّاشيّ: ٤/١، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٣٢، ٩٧/٢، ٣١٩؛ تفسير فرات: ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ٣٤٠، ٤٢٠، ٤٥٠، ٤٩٠، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥١٥، ٥١٦، ٥٧٤؛ تفسير القمّيّ: ١٧٣/١؛ جامع الأخبار: ١٠؛ جمال الأسبوع: ٤٨٥، ٥٠٦، ٥١٢؛ الجمل: ٨١؛ الخرائج: ٢٠٨/١؛ الخصال: ٦٥/١، ٢١٩، ٤٧٨/٢؛ دعائم الإسلام: ١٦/١، ١٩؛ رجال الكشّيّ: ٦٦؛ روضة الواعظين: ٩٤/١، ١٠٣، ٣٢٤/٢؛ سعد السعود: ٧٠، ٧١؛ صحيفة الرضا عليه السلام: ٦٤؛ الصراط المستقيم: ٢٩٨/١، ٧٤/٣، ٢٥٦؛ الصوارم المهرقة: ٨٩، ١٤٨، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٠، ٢٠١؛ الطرائف: ١٢١/١، ١٤٣ وما بعد؛ العدد القويّة: ١٧٥، ١٨٣، ٢٤٧؛ علل الشرائع: ١٤٣/١؛ العمدة: ٩٢ وما بعد؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٥٤/١، ٤٧/٢، ٤٩؛ الغارات: ٤٥٢/٢؛ ←

غيبة النعمانيّ: ٦٨؛ الفصول المختارة: ٢٤٥؛ الفضائل: ٥، ١٦٩؛ قرب الإسناد: ٢٧؛ القصص للراونديّ: ٣٥٥؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٤٣، ٧٥٧، ٨٢٨، ٨٣٤، ٨٨٧؛ كشف الغمّة: ٤٨/١، ٤٩، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٥٥، ٢٨٣، ٢٩٢، ٣١٢، ٣١٧، ٣١٨، ٣٨٠؛ كشف اليقين: ٢٥٢، ٤٢١، ٤٦٢؛ كمال الدين: ٢٣٤/١، ٢٧٥، ٣٣٦/٢؛ كنز الفوائد: ٨٤/٢، ٨٧، ٩٧؛ متشابه القرآن: ٣٠/٢، ٤٢؛ المسائل العكبريّة: ٥٦؛ مسار الشيعة: ٣٩؛ المصباح للكفعميّ: ٣٧، ٥٤٨، ٦٢٨؛ مصباح المتهجّد: ٣٩٩، ٤٠٩، ٦٢٠، ٦٢٢؛ معاني الأخبار: ٦٧؛ المقنعة: ٢٠٣، ٣٢٩؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٨٧/٢، ٢٢٦، ٢١/٣، ٢٧، ٣٥، ٢١٧؛ نهج الحقّ: ١٩٢، ١٧٣، ٣٩١؛ وقعة صفّين: ٣٣٨؛ اليقين: ٣٥١

ومن طريق أهل السنّة: أحاديث إسماعيل بن جعفر: ٥٢٤/١، ٥٢٦؛ إطراف المسند المعتلي: ٣٧٥/٢، ٥٠٥/٤، ٢٧٢/٨؛ الاعتقاد: ٣٥٤/١، ٣٧١؛ السنن الكبرى: ٣١٠/٧، ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٢ وما بعد، ٤٦٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٨٨/٢، ٢٠٨/٣، ١٧/٨، ٢١، ١٩٣/١٣، ٢٣/١٨، ٧٢، ٢١٧/١٩، ٢٢١/٢٠؛ الشريعة: ٢٠٤٩/٤ وما بعد، ٢٠٦٣، ٢٢٢١/٥؛ شواهد التنزيل: ٢٠١/١، ٢٢٣، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٦، ٣٩٠/٢، ٣٩١؛ الطيوريّات: ٤٩٠/٢؛ الفوائد: ١٦٨/١؛ المخلصيّات: ٣١٣/١؛ المستدرك على الصحيحين: ١١٨/٣، ١٢٦؛ المعجم الأوسط: ٢٤/٢، ٢٧٥، ٣٦٨، ٢١٨/٦؛ المعجم الكبير: ٣٥٧/٢، ١٨٠/٣، ١٦/٤، ١٧٣، ١٦٦/٥، ١٧٠، ١٧١، ١٧٥، ١٩٢ وما بعد، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢١٢، ١٢٢/١٢؛ المقصد العليّ: ١٨٢/٣، ١٨٣؛ بحر الفوائد: ٣٠٥/١؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٩١/١، ١٩٢؛ سنن ابن ماجة: ٤٣/١؛ شرح مذاهب أهل السنّة: ١٠٣/١؛ شرح مشكل الآثار: ١٤/٥، ١٥، ١٨، ٢٠، ٤٥/١١، ٥١٤/١٢؛ صحيح ابن حبّان: ٣٧٦/١٥؛ فضائل الخلفاء الراشدين: ٤٣/١؛ فضائل الصحابة: ٥٨٥/٢، ٥٨٦، ٥٩٦، ٥٩٩، ٦١٠، ٦٨٢، ٧٠٥؛ كنز العمّال: ٨٧/١ وما بعد، ٢٩٠/٥، ٦٠٩/١١، ٦١٠، ١٠٣/١٣، ١٠٥، ١٣١، ١٣٤، ١٣٩، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٩، ١٧١؛ الأحاديث المختارة: ١٠٥/٢، ١٠٦، ١٧٤، ٢٧٤، ٢١٣/٣؛ مسند أبي يعلى الموصليّ: ٤٢٨/١، ٣٠٧/١١؛ مسند أحمد: ٢٦٢/٢، ٢٦٩، ٢٧١، ٤٣٤، ٤٣٠/٣٠، ٢٩/٣٢، ٥٦، ٧٦، ٢١٩/٣٨؛ مسند البزّار: ١٣٣/٢، ٢٣٥، ٣٤/٣، ١٧١، ٢١١/١٠، ٢١٢، ٢٣٣، ٢٨٦/١٢، ١٠٢/١٧؛ مسند الشاميّين: ٢٢٢/٣؛ مصنّف ابن أبي شيبة: ٣٦٨/٦، ٣٦٩، ٣٧٢؛ معجم ابن المقرئ: ٣٥/١، ٣٦؛ موارد الظمآن: ٥٤٤/١

أهل العلم[١] بطرق متعدّدة لاينكره إلّا من ينكر حجّة الوداع، حتّى أنّ أهل الخلاف حملوه على التأويل البعيد اعترافاً بصحّته[٢]، بناءً على وجوب حسن الظنّ بأفعال السلف وتصحيح الواقع منهم كيف ما كان وقوعها.

[يوم المؤاخاة]

ويوم المؤاخاة: يوم مشهور وموقف معلوم مبناه على تميّز الأشباه والنظائر والاطّلاع على الخصائص والضمائر. ولم تكن المؤاخاة يومئذٍ عن الهوى، بل إنّما هو وحي يوحى[٣]. فآخى بين أصحابه، فقرن كلّ شبه إلى شبهه وجعل كلّ نظير مع نظيره ولم يقرن بين عليّ عليه السلام وبين أحد من الصحابة، بل عدل به عن جميعهم، ثمّ اختاره لنفسه وقرن بينه وبينه وميّزه من بينهم بأخوّته وشرفه عليهم بقربه؛ إظهاراً لشأنه واحتجاجاً عليهم ببيان حاله[٤]. وكان ذلك بوحي من اللّه ونصّه، فكان ذلك موجباً له استحقاق الولاية والقيام فيهم مقامه؛ إذ كلّ أخ قائم

---

١. تش (خ ل): النقل.

٢. راجع: الأربعين في أصول الدين: ٤٦٣

٣. مقتبس من: النجم/٤

٤. **من طريق الشيعة**: روي أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله آخى بين أصحابه، فجاء عليّ تدمع عيناه، فقال: يا رسول اللّه! آخيت بين أصحابك ولم تواخ بيني وبين أحد. فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: أنت أخي في الدنيا والآخرة (بحار الأنوار: ٣٣٣/٣٨، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٥؛ الأمالي للصدوق: ٣٤٩؛ بناء المقاله: ٣١١؛ الطرائف: ٦٤/١؛ العمدة: ١٧٢؛ كشف الغمّة: ٣٢٩/١، ٥٥٢، ٥٨١؛ كنز الفوائد: ١٧٩/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٨٥/٢؛ نهج الحقّ: ٢١٧).

ومن طريق أهل السنّة: المستدرك على الصحيحين: ١٥/٣، ١٦؛ تثبيت الإمامة: ٢٤٠/١؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٨٥/١؛ جامع الأصول: ٦٤٩/٨؛ سنن الترمذيّ: ٦٣٦/٥؛ كنز العمّال: ٥٩٨/١١؛ معجم ابن الأعرابيّ: ٦٨١/٢

مقام أخيه في ما له من المزايا؛ فإنّ الأخوّة مشاكلة ومشابهة في الصفات. فيقال للشيء أخو الشيء إذا كان بينه وبينه مشابهة كلّيّة في جميع صفاته، ولمّا كانت الولاية من أجلّ الصفات التي كانﷺ متّصفاً بها وجب أن يكون أخوه ومماثله ومشاكله موصوفاً بها، وإلّا لما تحقّقت الأخوّة ولاثبت معناها ولم يكن للمماثلة والمشاكلة حينئذٍ معنىً، فتضيّع الفائدة من ذلك الفعل الصادر عن الحكيم بنصّ أحكم الحاكمين.

[النبوّة معلومة الاستثناء في المماثلة]

فإن قلت: يلزم على ما قرّرتموه إدخال النبوّة؛ لأنّها من جملة الصفات وهو خلاف الإجماع؛ **قلت**: النبوّة معلومة الاستثناء بالأصل؛ لما ثبت عند الكلّ من عدم جواز المشاركة فيها؛ لتحقّق معنى الختم به، فانحجب ما سواه عن بلوغ مرتبتها، فلاتصحّ المشاركة والمماثلة فيها ويبقى ما عداها داخلاً في عموم الأخوّة. هذا مع أنّ الولاية المطلقة الثابتة لهﷺ ـ كما عرفت ـ أعلى وأجلّ وأعظم من مرتبة النبوّة؛ لما عرفت أنّ مقام الأولى مقام الوحدة وأنّ مقام الثانية[١] مقام الكثرة، والوحدة أجلّ وأعلى من الكثرة. فإذا ثبت أنّ الولاية له فقد ثبت له مقام الوحدة الذي هو مبدأ الكثرة.

ثمّ إنّ الولاية التي هي مقام الوحدة الثابت له باعتبار الأخوّة يستلزم ثبوت مقام الكثرة بواسطة الردّ إلى الخلق بعد /١٨٩ ب/ المرور على مقام الوحدة الثابت له بقولهعليه‌السلام لعليّعليه‌السلام: «يا عليّ! إنّك تسمع ما أسمع وترى ما أرى، إلّا أنّك

---

١. حج (خ ل): مقام الوليّ مقام الوحدة وأنّ مقام النبوّة.

لست بنبيّ»[1]. فمقام النبوّة الخاصّ بعد الولاية المطلقة استثني ولم يستثن مقتضاه، أعني الردّ إلى الخلق؛ لأنّه إذا كان له مقام الولاية الخاصّة كانت السياسة بيده وهي مقتضى الكثرة بواسطة إهداء الخلق والقيام عليهم بما يكمّلهم ويصلح معاشهم ومعادهم، فلايكون مقتضى مقام الكثرة مسلوباً عنه، وذلك هو مقتضى مقام النبوّة ولازمه لا هو، فالواجب للوليّ هو مقتضى مقام النبوّة ولازمه لا هو. فما فاته عليه السلام شيء من معاني الأخوّة ولاخصائص كمال الأخ سوى الاسم المحجوب عنه وعن كلّ ما سواه؛ للمصلحة المقتضية لسلبه، فتدبّره تجده تحقيقاً لم تمسّه أذهان أسلافنا[2].

[يوم حديث المنزلة]

ويوم حديث المنزلة: من المقامات المعلومة في سيَر المحدّثين وعند سائر الرواة أجمعين وهو يوم غزوة تبوك وقد أرجف المنافقون به لمّا استخلفه على المدينة وفاتهم ما دبّروه بجلوسه فيها، فقال عليه السلام: خلّفتني على النساء والصبيان. فقال النبيّ صلى الله عليه وآله له: ألاترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لانبيّ بعدي؟[3] أثبت له عليه السلام جميع المنازل التي كانت لهارون من موسى واستثنى منها

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٤٧٥/١٤، ٢٢٣/١٨، ٢٧٠/٣٧، ٣٢٠/٣٨، ٢٦٤/٦٠؛ الصراط المستقيم: ٦٥/٢؛ الطرائف: ٤١٣/٢؛ عوالي اللآلي: ١٢٢/٤؛ نهج البلاغة: ٣٠٠
ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٧/١٣

٢. حج: أسلفنا.

٣. **من طريق الشيعة**: الكافي: ١٠٦/٨؛ مستدرك الوسائل: ٣٦٦/١٨؛ بحار الأنوار: ٢٢٥/٢، ٢٠/٥، ٦٩، ١٤٣/١٠، ٢٩٢، ١٦٣/١٨، ١٠/٢١، ١٤٢، ٢٠٨، ٢٢٣، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٥٩، ٣/٢٦، ٣١٥/٣١، ٣٣٠، ٣٦٠، ٤١٣، ٤٣٢، ٣١٠/٣٢، ٣٤٧، ٤٨٥، ٥١/٣٣، ١٧٦، ٢١٧، ١٨٤/٣٥، ←

٢٩٩، ٣٣١/٣٦، ٤١٧، ٢٥٥/٣٧ وما بعد، ١٣٠/٣٨ وما بعـد، ٣٠/٣٩، ١/٤٠، ٩، ٣٩، ٤٣، ٧٦، ٧٨، ٨٨، ١١٨/٤٤، ٢٠٨/٤٩، ١٤٧/٦٤، ١٣٧/٦٥، ١٥٥/٦٩، ٤٤٤/٧٢، ١٢٣/٩٠، ٣٦١/٩٧، ١٠٦/٩٩، ٤٢٣/١٠١؛ الاحتجـاج: ٥٠/١، ١٣٤، ١٤٩، ١٦٨، ٢٥٤، ٣٣٠/٢، ٤٥١؛ الإرشـاد: ٨/١، ١٥٦؛ إرشاد القلوب: ٢١٤/٢، ٢٣١؛ إعلام الورى: ١٦٧، ١٨٦؛ الإفصـاح: ٣٣؛ الإقبـال: ٢٩٦، الأمالي للصـدوق: ٩٦، ١٧٣؛ الأمـالي للطوسـيّ: ١٧٠، ٢٥٣، ٣٠٦، ٣٤٢، ٥٦٦، ٥٩٨؛ بشارة المصطفى: ١٥٥، ١٦٨، ٢٠٣، ٢٠٤؛ بنـاء المقالـة: ١٣٠، ٢٩٢، ٣٠٣، ٣٢٤؛ التحصـين لابن فهد: ٦٣٥؛ تحف العقـول: ٤٥٨؛ تفسـير الإمـام العسـكريّ: ٣٣٠، ٤٨٥، ٥٦٠؛ تفسـير العيّاشيّ: ٣٣٢/١؛ تفسير فرات: ١٥٨؛ تفسير القمّيّ: ١٠٩/٢؛ تقريب المعارف: ١٤٤؛ الجمل: ٧٦؛ الخصال: ٣١١/١، ٥٥٣/٢، ٥٧٢؛ دعائم الإسلام: ١٦/١؛ روضـة الـواعظين: ٨٩/١، ١١٢؛ الصراط المستقيم: ٦١/١، ٢٣١، ٣١٦، ٤٧/٢؛ الصوارم المهرقة: ٢٠٤؛ الطرائـف: ٥٢/١، ٥٣، ٦٣، ٢٧٥، ٤١٣/٢؛ العدد القويّة: ٢٤٧؛ علل الشرائع: ٦٤/١، ٤٧٣/٢؛ العمدة: ١٢٦ وما بعـد؛ عيون أخبـار الرضـا عليه السلام: ٩/٢، ١٩٤؛ الفصـول المختـارة: ٢٨، ٢٥٢؛ الفضـائل: ١٣٤، ١٥٢؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٤٦، ٧٨٠؛ كشف الغمّة: ٨٠/١، ١٠٩، ٢٢٨، ٢٥٥، ٢٨٧، ٢٩٨، ٣٢٦، ٣٤٦؛ كشـف اليقـين: ١٠٧، ١٤٥، ٢٠٠، ٢٨١، ٤٢٥، ٤٥٨، ٤٦٦؛ كفايـة الأثـر: ١٣٤؛ كمـال الدين: ٢٧٧/١؛ كنز الفوائد: ١٦٨/٢ وما بعد؛ مئة منقبة: ٩١؛ متشابه القرآن: ٣١/٢؛ المحاسن: ١٥٩/١؛ معاني الأخبار: ٧٤، ٧٦، ٧٩؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣/١، ١٨٦/٢، ١٩٤، ١٦/٣؛ منتخب الأثر: ٧٢؛ النكت الاعتقاديّة: ٣٨، ٤٢؛ النكت في مقدّمات الأصول: ٤٧؛ نهج الحقّ: ٢١٧، ٣٨٨، ٣٩١؛ اليقين: ١٣٨، ١٧٣

ومن طريق أهل السنّة: الأمالي لابن بشـران: ٢٨٦/١؛ الأمـالي لابـن سـمعون: ١٢٣/١، ١٣٢؛ إطـراف المسـند المعتلـي: ٤٣٥/٢، ٢٩٠/٦، ٣٨٦/٨؛ الآحـاد والمثـاني: ٥٤١/٤، ٥٤٧؛ الاعتقاد: ٣٥٥/١؛ الجمع بين الصحيحين: ١٠٠/١؛ السنّة لأبي بكـر بـن الخـلال: ٣٤٧/٢، ٤٠٧؛ السنّة لابن أبي عاصم: ٥٦٥/٢، ٦٠٠ وما بعد، ٦٢٤؛ السنن الكبرى للبيهقيّ: ٤٠/٩؛ السـنن الكبـرى للنسـائيّ: ٣٠٧/٧، ٣٠٨، ٤١٠، ٤١١، ٤١٧، ٤٢٥ ومـا بعـد، ٤٥٤، ٩٥/٨؛ شـرح نهـج البلاغـة لابـن أبـي الحديـد: ٢٦٤/٢، ٢٤٧/٥، ١٦٧/٦، ٢٢٢/١٠، ٢١١/١٣؛ الشريعة: ١٧٥٨/٤، ١٧٥٩، ٢٠١٩، ٢٠٢١، ٢٠٣٦ وما بعد؛ شواهد التنزيل: ١٩٢/١، ٣٥/٢؛ الفوائد: ٩٧/١، ١٧٠؛ الكنى والأسماء: ٥٩٤/٢؛ اللؤلـؤ والمرجـان: ٧٥٦/١؛ المخلصـيّات: ←

شركته في النبوّة؛ لأجل أنّ هارون كان شريكاً لأخيه فيها، وأخوّة النسب لم

٣٠١/١، ٣٣٤، ١٤٨/٤، ٢١٢، ٢٢٩؛ المستدرك على الصحيحين: ٣٦٧/٢، ١١٧/٣، ١٤٣؛ المسند للشاشيّ: ١٢٦/١، ١٦١، ١٦٥، ١٨٦، ١٨٨، ١٩٥؛ المعجم الأوسط: ١٢٦/٢، ١٣٩/٣، ٢٩٦/٤، ٢٨٧/٥، ٣٦٥، ٧٧/٦، ٨٣، ٣١١/٧، ٤٠/٨؛ المعجم الكبير: ١٤٦/١، ١٤٨، ٢٤٧/٢، ١٧/٤، ١٨٤، ٢٠٣/٥، ٢٢٠، ٧٤/١١، ٧٥، ١٨/١٢، ٩٧، ٢٩١/١٩، ٣٧٧/٢٣، ١٤٦/٢٤؛ المقصد العليّ: ١٨١/٣؛ بحر الفوائد: ٣١٢/١؛ تثبيت الإمامة: ٢٢٠/١ وما بعد؛ تخريج الأحاديث: ٣٩٦/١؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٧٧/١؛ جامع الأصول: ٦٤٩/٨؛ جامع بيان العلم وفضله: ٤٥٧/١؛ جامع معمّر بن راشد: ٢٢٦/١١؛ جزء الألف دينار: ١٨٨/١، ٢٠٤؛ حديث أبي الفضل الزهريّ: ٤٢٤، ٤٩٣، ٦٥٠؛ حديث السراج: ٢٥١/٢؛ حلية الأولياء: ٣٤٥/٤، ١٩٤/٧ وما بعد، ٣٠٧/٨؛ سنن ابن ماجة: ٤٢/١، ٤٥؛ سنن البيهقيّ: ٤٧٦/٢؛ سنن الترمذيّ: ٦٣٨/٥، ٦٤٠، ٦٤١؛ شرح أصول اعتقاد أهل السنّة: ١٤٥٥/٨، ١٤٥٦؛ شرح السنّة للبغويّ: ١١٣/١٤؛ شرح مذاهب أهل السنّة: ٧٤/١؛ شرح مشكل الآثار: ٢٣/٥، ٢٤، ٥١٤/١٢؛ صحيح ابن حبّان: ١٦/١٥، ٣٦٩، ٣٧١؛ صحيح البخاريّ: ١٩/٥، ٣/٦؛ صحيح مسلم: ١٨٧٠/٤، ١٨٧١؛ فضائل الخلفاء الراشدين: ٣٨/١؛ فضائل الصحابة: ٥٦٦/٢ وما بعد؛ ٥٩٢/٢، ٥٩٨، ٦١٠، ٦٣٣، ٦٣٨، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٦٣، ٦٦٦، ٦٧٠، ٦٧٥، ٦٨٢؛ الفوائد: ٦٣٥/١؛ كنز العمّال: ٦٣٥/١، ١٦٧/٩، ١٧٠، ٥٦٧/١١، ٥٩٩، ٦٠٣، ٦٠٦، ٦٠٧، ١٠٦/١٣، ١٢٣، ١٢٤، ١٥١، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٣، ١٧٢، ١٩٢، ١٨٦/١٦؛ الأحاديث المختارة: ١٥١/٣، ٢٠٧، ٢٧/١٣، ٢٩؛ مسند أبي داوود الطيالسيّ: ١٦٧/١، ١٧٠، ١٧٣؛ مسند أبي يعلى الموصليّ: ٢٨٥/١، ٥٧/٢، ٦٦، ٧٣، ٨٦، ٩٩، ١٣٢، ٣١٠/١٢؛ مسند أحمد: ٦٧/٣، ٨٤، ٩٥، ١١٤، ١٢٤، ١٤٦، ١٥٥، ١٦٠، ١٧٩/٥، ٣٧٣/١٧، ٩/٢٣، ١٤/٤٥، ٤٥٩؛ مسند إسحاق بن راهويه: ٣٦/٥؛ مسند ابن الجعد: ٣٠١/١؛ مسند البزّار: ٥٩/٣، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٨٤، ٣٢٤، ٣٦٨، ٣٢/٤، ٣٨؛ مسند الحميديّ: ١٨٩/١؛ مشيخة قاضي المارستان: ١٠٩٩/٣؛ مصنّف ابن أبي شيبة: ٣٦٦/٦، ٤٢٤/٧؛ مصنّف عبد الرزّاق الصنعانيّ: ٤٠٥/٥؛ معجم أبي يعلى الموصليّ: ٧٠/١، ١٦٧، ٢١٤؛ معجم ابن الأعرابيّ: ٢٦٤/١، ٥١٩/٢؛ من حديث خيثمة بن سليمان: ١٩٩/١؛ موارد الظمآن: ٥٤٣/١

يحتج إلى استثنائها لفظاً؛ لاستثنائها عقلاً، ولاريب في ثبوت الولاية لهارون كما هي لموسى، فتكون ثابتة لعليّ عليه السلام كما هي ثابتة للرسول وذلك قطعيّ.

[ولاية عليّ عليه السلام للأمّة في حياة الرسول صلى الله عليه وآله]

فإن قيل: إنّ الولاية الثابتة لعليّ عليه السلام إن كانت هي التي كانت لهارون في حياة أخيه فمعلوم أنّها ليست لعليّ عليه السلام؛ لأنّه لاولاية له في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله، وإن كانت هي التي له بعد موته فذلك لامعنى له؛ لأنّ هارون مات قبل أخيه، فلاولاية له بعد موت أخيه ضرورة؛ **قلنا**: إنّ الولاية الثابتة له عليه السلام هي الولاية الثابتة لهارون في حياته ويكون عليّ عليه السلام وليّاً للأمّة في حياة الرسول كما كان هارون كذلك من غير فرق؛ فإنّ مقام الولاية الخاصّة غير مقام النبوّة. وإذا صحّ اجتماع مقام النبوّة مع مثلها فلأن يصحّ اجتماع مقام الولاية معها أولى، ولمّا مات هارون انتفت ولايته لابالعزل عنها من اللّه؛ لأنّ من ولّاه اللّه لايصحّ أن يعزله؛ لعدم جواز البداء عليه؛ فإنّه لايولّي[1] إلّا من علم استحقاقه لها باشتماله على الاعتدال الحقيقيّ الموجب للعصمة وجميع الأوصاف الكماليّة وثبوته على الصراط المستقيم، فلايصحّ أن يتغيّر عن هذه الصفات؛ لاستحالة تغيّر علمه تعالى. وإنّما انتفت ولاية هارون بالموت والانتقال /١٩٠ أ/ عن دار التكليف، وعليّ عليه السلام عاش بعد رسول اللّه صلى الله عليه وآله قطعاً، فلاموجب[2] لزوال ولايته ولامقتضي لانتفائها ولاموجب لعزله عنها.

---

١. حج: + الأمر.
٢. حج: + له.

[يوم سدّ الأبواب]

ويوم سدّ الأبواب: التي كانت شارعة في بيوت بعض الصحابة إلى المسجد وأمر رسول اللّهﷺ بسدّها بوحي اللّه تعالى لمّا علم أنّ جماعة يدخلون المسجد بالجنابة، فأراد اللّه تكرمة نبيّه[1]ﷺ بتطهير مسجده، فأمره بسدّ الأبواب وإخراج الكلّ من المسجد ما خلا عليّاًعليه السلام؛ فإنّه لم يسدّ بابه كما سدّ أبوابهم، بل شابه بينه وبين نفسه في إطلاق الباب وبقائه على حاله، وقال: إنّه لايحلّ لأحد أن يدخل المسجد جنباً غيري وغير عليّ. فلم ينسخ ذلك الحكم بالنسبة إلى نفسه وإلى عليّعليه السلام ونسخه بالنسبة إلى الكلّ، فلمّا عوتب على ذلك أجاب بأنّي ما سددتُ أبوابكم وفتحتُ بابه، بل اللّه سدّ أبوابكم وفتح بابه أن يحلّ له في مسجدي ما يحلّ لي.[2]

فاختصّ عليّعليه السلام بمماثلتهعليه السلام في جميع أحواله، فلم يثبت لرسول اللّهﷺ

---

١. حج: بنبيّه.

٢. **من طريق الشيعة**: وسائل الشيعة: ٢١٠/٢؛ بحار الأنوار: ٢١٧/٣٣، ١٣٠/٣٨، ١٩٠، ٢٧/٣٩، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٨٥/٤٠، ٦٢/٧٨، ٢٦١/٨٣، ٣٨٣/٩٧، ١٠٦/٩٩؛ إعلام الورى: ١٦٠؛ الإقبال: ٢٩٦؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٩٨؛ تفسير الإمام العسكريّ: ١٧؛ دعائم الإسلام: ١٦/١؛ الصراط المستقيم: ١٢/١، ٢٣١، ٢٢٧/٣؛ العمدة: ١٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩؛ عوالي اللآلي: ٨٩/٤؛ فقه القرآن: ٧٤/١؛ كشف الغمّة: ٣٣٠/١، ٣٣١، ٣٣٢؛ كشف اليقين: ٢٠٩؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣/١، ١٨٩/٢، ١٩١

ومن طريق أهل السنّة: السنن الكبرى للنسائيّ: ٤٢٣/٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٣/٩، ٤٨/١١؛ المستدرك على الصحيحين: ١٣٥/٣؛ شرح مشكل الآثار: ١٨٩/٩؛ فضائل الصحابة: ٥٨١/٢؛ كنز العمّال: ٧٢٦/٥، ٥٩٨/١١، ٦١٨؛ مسند أحمد: ٤١/٣٢؛ مسند الرويانيّ: ٢٧٧/١

فضيلة إلّا وأثبت لعليّعليه السلام مثلها تنبيهاً لذوي البصائر على ترجيحه عليهم واختصاصه دونهم باجتماع خصائص الكمال واشتماله على نهاية الاعتدال. فيجب له التعظيم والإجلال المستلزم لوجوب الطاعة والمودّة وولاية المقام وجميع المزايا التي كانت لنبيّهصلى الله عليه وآله؛ فإنّ جميع الحالات التي كان عليها الكامل بعد اللّه كان عليّعليه السلام موصوفاً بها على أتمّ الأحوال؛ لعلّة المماثلة والمشاكلة والبعضيّة بل النفسيّة، فيستحقّ ولايته والقيام مقامه؛ لاجتماع سائر المقامات فيه واحتوائه لجميع مراتب الولاية واشتماله على سائر الكمالات النبويّة الأحمديّة التي لايمكن الاستقصاء عليها في هذا المختصر. نعم! ذكرها متكلّمو أصحابنا في مصنّفاتهم المطوّلة.

ومن مشاهير مزاياه وخصائصه يوم الأحزاب ويوم بعث خيبر ويوم غَزاة[1] السلسلة ويوم خصف النعل وحديث المقاتلة على التأويل كالتنزيل وحديث أخذ براءة وحديث الطائر والقرابة والمناجاة وإيجاب المودّة والتطهير والمباهلة والتزويج والولادة ومواقف غيرها كثيرة تملأ الطرس[2] ويعجز عن حصرها الجنّ والإنس.

[يوم الأحزاب]

أقول: أمّا يوم الأحزاب: فهو اليوم المشهور المذكور في الذكر الحكيم في قوله تعالى: ﴿**إِذْ جاؤُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زاغَتِ الأَبْصارُ**

---

١. حج: غزوة.

٢. هامش حج: أي الصحيفة.

وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللّهِ الظُّنُونَا﴾[١]؛ فإنّه كان يوماً شديداً؛ لاجتماع أحزاب المشركين وقصدهم النبيّ صلى الله عليه وآله إلى دار الهجرة لاستيصاله، فضاق بالمسلمين الأمر والتجؤوا إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، فعمل الخندق على المدينة واشتدّ الحصار وأقاموا على الحصار بضعة عشر[٢] يوماً. ثمّ إنّ عمرو بن عبد وُدّ العامريّ عبر الخندق على المسلمين غير محتفل بجمعهم ثقةً منه بنفسه /١٩٠ ب/ وجرأةً منه على النزال وأنّه في زعمه ليس له فيهم منازل وكان من شجعان العرب المشهورة. فأمر النبيّ صلى الله عليه وآله عليّاً بمبارزته بعد أن عرض ذلك على سائر الصحابة، فلم يجب أحد منهم إلى مبارزته وأجحموا[٣] كلّهم خوفاً من بأسه وسطوته وشدّة مراسه اعترافاً منهم بشجاعته التي لايقاومها أحد منهم. فبرز إليه عليّ عليه السلام راجلاً، ولمّا برز عليّ عليه السلام اشتغل النبيّ صلى الله عليه وآله بالدعاء له بالنصر والمعونة فقال: «اللّهمّ إنّك أخذت منّي عبيدة يوم بدر وحمزة يوم أحد ولم يبق لي غيره، اللّهمّ فأيّده»[٤]. وقال عند بروزه إليه قولاً دالّاً على النصر عليه وإظهار ولايته وأنّه قام مقامه؛ ليعرف الكلّ له ذلك المقام وهو قوله في ذلك اليوم: «برز الإيمان كلّه إلى الكفر كلّه»[٥]، فعلم أنّ الإيمان كلّه كان هو عليه السلام رأسه وأساسه كما أنّ عمرواً كان رأس

---

١. الأحزاب/١٠

٢. هامش تش: أي سبعة عشر.

٣. هامش حج: أي وقفوا.

٤. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣/٣٩

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٨٣/١٣، ٦١/١٩

٥. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢١٥/٢٠، ٢٧٣، ١/٣٩، ٣؛ إرشاد القلوب: ٢٤٣/٢؛ تأويل الآيات: ٤٤٤؛ الطرائف: ٣٥/١، ٦٠؛ عوالي اللآلي: ٨٨/٤؛ كنز الفوائد: ٢٩٧/١؛ نهج الحقّ: ٢١٧ ←

أهل الشرك ورئيسهم. ولهذا إنّه لمّا قتل تفرّق أهل الشرك فرقاً وانشعبوا شعباً وولّوا الدبر منهزمين في أقبح صورة، وظفر أهل الإسلام واستقام أمرهم وعلت كلمتهم وتمّ أمرهم، ونصر اللّه نبيّه بعليّ عليه السلام واستكمل دينه وانتشرت دعوته وظهرت حجّته، وكان ذلك كلّه برئيس الإيمان وأميره لمّا قتل رئيس الشرك وأميره بنصّ الرسول صلى الله عليه وآله. ولهذا قال صلى الله عليه وآله في ذلك اليوم بعد قتل عليّ عليه السلام العمرو: «لضربة عليّ لعمرو[1] يوم الخندق تعدل عبادة الثقلين[2]»[3]، وذلك دليل على عظم موقعها في الإسلام وشدّة تأثيرها في الدين؛ فإنّ استقامته وثباته إنّما كان بها.

[دلالة هذه الواقعة على ولاية عليّ عليه السلام]

وهذه الواقعة مع ما اشتملت عليه من الأقوال والأفعال الصادرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله دليل قاطع على ثبوت رياسته وولايته على أهل الإسلام؛ فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله في ذلك اليوم فعل مع عليّ عليه السلام عند بروزه أفعالاً دالةً على رياسته ووزارته عنه على ما وردت به الأخبار الصحيحة المرويّة من الفريقين، وهي أنّه عليه السلام قام إليه وعمّمه

ومن طريق أهل السنّة: حياة الحيوان الكبرى: ٢٧٤/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٦١/١٣، ٢٨٥، ٦١/١٩؛ ينابيع المودّة: ٢٨١/١، ٢٨٤

١. مر: ـ لعمرو.

٢. هامش حج: أي الجنّ والإنس.

٣. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١/٣٩، ٢؛ الإقبال: ٤٦٧؛ بناء المقالة: ١٥٢؛ سعد السعود: ١٣٩؛ الطرائف: ٥١٩/٢؛ عوالي اللآلي: ٨٦/٤

ومن طريق أهل السنّة: تاريخ بغداد: ١٩/١٣؛ تاريخ دمشق: ٣٣٣/٥٠؛ شرح المقاصد: ٢٩٨/٥؛ شرح المواقف: ٣٧١/٨؛ كنز العمّال: ٦٢٣/١١؛ المستدرك على الصحيحين: ٣٤/٣؛ المناقب للخوارزميّ: ١٠٧؛ المواقف: ٤١٢؛ ينابيع المودّة: ٢٤٩/١، ٣٥١

بعمامته وأعطاه سيفه وشدّ له وسطه بمنطقته[1]، وهذه الأفعال وأمثالها إنّما تفعلها الرؤساء لوزرائهم ومن لهم القيام مقامهم كما هو عادات الرؤساء وأهل السلطنة مع وزرائها إظهاراً لحالهم للرعايا وتميّزاً لهم عن سائر المقرّبين؛ لتبيّن للكلّ مرتبتهم وعظم شأنهم وغاية قربهم واستحقاقهم للإمارة والوزارة. ففعله عليه السلام ذلك مع الأقوال الصادرة منه أدلّة ظاهرة على وجوب هذه المرتبة لعليّ عليه السلام، وظاهر لذوي العقول ذلك إذا خلوا من شبهة التقليد.

[يوم بعث خيبر]

وأمّا يوم بعث خيبر: فهو أيضاً من الوقائع المشهورة والأخبار المتواترة وذلك أنّه صلى الله عليه وآله حاصر خيبراً مدّة وكانت حصناً منيعاً. فبعث الراية يوماً مع أبي بكر فسار والمسلمون بين يديه، فما لبث أن رجع منهزماً يحطّ الراية وقد قتل من أصحابه جماعة. فأعطاها في اليوم الثاني عمراً، فرجع كصاحبه وهو يجبن أصحابه وأصحابه يجبنونه. فاغتمّ النبيّ صلى الله عليه وآله لذلك، ثمّ إنّه عليه السلام قال ـ وقد اجتمع أصحابه إليه ليلاً ـ: لأعطينّ الراية غداً رجلاً يحبّ اللّه ورسوله ويحبّه اللّه ورسوله[2]،

---

١. **من طريق الشيعة:** بحار الأنوار: ٥/٣٩، ٨٩/٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٥٣/٣
ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٨٤/١٣؛ شواهد التنزيل: ١٠/٢

٢. **من طريق أهل السنّة:** الأسماء والصفات: ٤٥٩/٢؛ الإيمان لابن منده: ٢٦٢/١؛ الجمع بين الصحيحين: ١٠٤/١، ٣٤٥، ٣٦٤، ٣٧٤؛ السنّة لابن أبي عاصم: ٦٠٨/٢، ٦١٠؛ السنن الكبرى للبيهقيّ: ٣٦٢/٦، ١٠٧/٩، ١٣١؛ السنن الكبرى للنسائيّ: ٣١١/٧، ٤١٠، ٤١١، ٤١٤، ٤٥٤؛ الشريعة: ١٧٥٧/٤، ٢٠٢٦، ٢٠٢٧؛ الطيوريّات: ٤٨٣/٢؛ القضاء والقدر: ١٧٤/١؛ اللؤلؤ والمرجان: ٧٥٧/١؛ المسند للشاشيّ: ١٢٦/١، ١٤٥؛ المعجم الأوسط: ٥٩/٦؛ المعجم الكبير: ١٥٢/٦، ١٦٧، ١٨٧، ١٩٨، ١٣/٧، ١٧، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٧٧، ←

كرّاراً /١٩١ أ/ غير فرّار، لايرجع حتّى يفتح اللّه على يديه. فباتوا على فرش الهناء، كلّ يقول أنا، وكان عليّ عليه السلام يومئذ أرمد العينين. فلمّا أصبح واجتمع الناس إليه قال صلى الله عليه وآله: أين عليّ؟ فقيل: يا رسول اللّه! إنّه أرمد العينين لايبصر من شدّة الرمد. فقال صلى الله عليه وآله: ادعوه لي. فجاءه عليه السلام وهو يتهادى بين اثنين من شدّة الوجع. فقال: ادنُ منّي يا عليّ. فدنا منه، فتفل في عينه ودعا له، فبرأ لوقته وساعته، ثمّ أعطاه الراية وقال: امض بها، فأنت أولى بها. فمضى عليّ عليه السلام بالراية عجلاً والمسلمون حوله، فقال عليه السلام: ارسلته كرّاراً غير فرّار.[1]

٢٣٧/١٨، ٢٣٨؛ تخريج الأحاديث: ٨٢٥/١؛ جامع الأصول: ٣١٠/٨، ٦٥٠، ٦٥٣، ٦٥٤؛ حديث السراج: ٣٠٦/٢؛ حلية الأولياء: ٦٢/١، ٣٥٦/٤؛ سنن ابن ماجة: ٤٥/١؛ سنن البيهقيّ: ١٨٠/٢، ٣٧٥؛ سنن الترمذيّ: ٦٣٨/٥؛ سنن سعيد بن منصور: ٢١٤/٢، ٢١٥؛ شرح أصول اعتقاد أهل السنّة: ١٤٥٦/٨، ١٤٥٧؛ شعب الإيمان: ١٧١/١؛ صحيح ابن حبّان: ٣٧٧/١٥، ٣٨٢؛ صحيح البخاريّ: ٤٧/٤، ٥٤، ٦٠، ١٨/٥، ١٣٤؛ صحيح مسلم: ١٤٣٣/٣، ١٨٧١/٤، ١٨٧٢؛ فضائل الصحابة: ٦٠٤/٢، ٦٠٥، ٦٠٧، ٦٣٧، ٦٤٣، ٦٥٩؛ كنز العمّال: ٤٦٧/١٠، ٤٦٨، ١٢١/١٣، ١٢٣، ١٦٣؛ الأحاديث المختارة: ١٥١/٣؛ مستخرج أبي عوانة: ٣٠١/٤، ٣٠٧، ٣١١، ٣٥٤؛ مسند أبي يعلى الموصليّ: ٢٩١/١، ٥٢٢/١٣، ٥٣١؛ مسند أحمد: ١٦٨/٢، ١٦٠/٣، ٦٨/٢٧؛ مسند البزّار: ١٣٥/٢، ٢٨١/٣، ٣٢٤، ٣١٨/١٠، ٣٢٧/١١، ٣٨٧/١٤، ٢٣/١٦؛ مسند الحارث: ٧٠٨/٢؛ مسند الرويانيّ: ٢٥٢/٢، ٢٦١؛ مسند الشاميّين: ٣٤٧/٣؛ مشيخة قاضي المارستان: ١٠٩٩/٣؛ مصنّف ابن أبي شيبة: ٣٦٦/٦، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٩٢/٧، ٣٩٤؛ معجم ابن الأعرابيّ: ٢٧١/١

١. **من طريق الشيعة:** الكافي: ٣٤٩/٨؛ بحار الأنوار: ٦٩/٥، ٢/٢١، ٤، ٢١، ٢٨، ٧٧، ٨٣، ٣٧٢/٣١، ٣٢/٣٦، ٩/٣٩، ١٥، ٣٩/٤٠، ٦٨/٤١، ٨٤، ٩٢، ٣٤٧/٤٦؛ الإرشاد: ٦٤/١، ١٦٣؛ إرشاد القلوب: ٢٤٥/٢، ٢٥٩؛ إعلام الورى: ٩٨؛ الإفصاح: ٣٤، ٦٨، ٨٦، ١٣٢، ١٥٧، ١٩٧؛ الإقبال: ٥٢٥؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٤٥؛ الأمالي للمفيد: ٥٥؛ تأويل الآيات: ١٥٥، ٨١١؛ تحف العقول: ٤٥٨، ٤٦٠؛ تفسير فرات: ٥٩٢؛ الجمل: ٤٠٩؛ الصراط المستقيم: ٢٢٧/٣؛ الصوارم ←

ولمّا انتهى عليّ عليه السلام إلى القوم خرج إليه مَرحَب وكان رئيس خيبر وشجاعها، فلم يمهله عليه السلام أن ضربه ضربة شطره وجواده بهما نصفين، فانهزم عسكره بقتله وانكمشوا داخل الحصن وأغلقوا عليهم الباب، وكان حصناً منيعاً وباباً محكماً عظيماً يقوتون[1] به كلّ من طلبهم. فجاء عليه السلام وجمع أذياله وقعر الخندق حتّى وصل إلى الباب وقبض على حلقة الباب فاقتلعه من موضعه، وكان باباً عظيماً من الصخر وكان من ثقله لايغلقه إلّا عشرون ولايفتحه إلّا عشرون من أقوياء الناس. فدحا به عليه السلام وجعله جسراً على الخندق وعبر عليه الجيش بعد أن شدّه بيده الشريفة وعبر الجيش كلّه وهو يمسكه بيده، ففتح الحصن وأخذ الغنائم وجاء بالأسارى إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، وفيهم صفيّة بنت حُيَيّ بن أخطب رئيس اليهود، فاصطفاها النبيّ صلى الله عليه وآله من الغنيمة وجعلها من جملة نسائه.[2]

المهرقة: ٨٤؛ العمدة: ١٥٣؛ الفضائل: ١٥٢؛ كشف الغمّة: ٢٣١/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٢٧/٣، ١٤٠؛ النكت الاعتقاديّة: ٤٢

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٦/١٣

١. حج: يفرّقون.

٢. هامش حج: ولنعم ما قال ابن أبي الحديد في قصيدته الخيبريّة [الروضة المختارة (شرح القصائد العلويّات السبع): ٨٤]:

وما أنس لاأنس اللذين تقدّما ... وفرّهما والفر قد علماً حوب

وللراية العظمى وقد ذهبا به ... ملابس ذلّ فوقها وجلابيب

عليّ أمير المؤمنين زعيمه ... وقائده نسر المفازة والذئب

جواد على ظهر الجواد وأخشب ... تزلزل منه في النزال الأخاشيب

تجلّى لك الجبّار فى ملكوته ... وللتحف تصعيد إليك وتصويب

[سبب إعطاء النبيّ صلى الله عليه وآله الراية في اليومين الأوّلين لأبي بكر وعمر]

وفي هذه الواقعة عدّة من الدلائل وجملة من الفضائل لولا خوف الإطالة لأشرنا إلى تفصيلها، وقد ذكرناها على سبيل الإجمال وتركنا التفصيل إحالة على ذوي العقول الباهرة والفطنة الظاهرة. قال بعض أهل الفحص في إعطاء النبيّ صلى الله عليه وآله الراية في اليومين الأوّلين للرجلين المذكورين ووقوع ما وقع منهما من الانهزام والخذلان: إنّما كان لإظهار شأنهما وبيان حالهما؛ ليعلم الكلّ بالعلم الضروريّ نقصهما وأنّهما لايصلحان للمراتب العالية ولاأنّهما من أهل الكمالات النفسانيّة ولاالبدنيّة التي يستحقّان بها أقلّ المراتب، فكيف بالمناصب الجليلة التي هي الخلافة النبويّة والولاية الإلهيّة؟ وذلك ظاهر بيّن عند ذوي العقول وأهل الإنصاف إذا خلوا عن شبهة التقليد وتركوا التعصّب؛ لأنّ ذلك منه عليه السلام ما كان عن اجتهاد أو ظنّ، بل عن علم ومعرفة ووحي من اللّه تعالى؛ لتكون الحجّة على الخلق قائمة والدلالة على المستحقّ لتلك المناصب دلالة ظاهرة رفعاً لأوهام جماعة من الضعفاء وأهل التقليد والاتّباع الذين كانوا يظنّون ويتوهّمون في الرجلين شيئاً من تلك الخصائص؛ لما رأوه لهما من القرب الظاهر. فأظهر اللّه تعالى ورسوله لهم ما ترفع به تلك الأوهام وتزيل به الشكوك وتقوم به على الكلّ حجّة وذلك ظاهر واضح.

[يوم غزاة السلسلة]

وأمّا يوم غزاة[1] السلسلة: /١٩١ ب/ فهو أيضاً من المقامات المعلومة

---

١. حج: غزوة.

والروايات المتواترة أنّ قوماً من الأعراب مـن بنـي سـليم كـانوا بـوادي القـرى يريدون تبييت[١] النبيّ صلى الله عليه وآله بالمدينة، فجاء الـوحي إليـه وأعلمـه بـذلك. فـانتهض جماعة من أهل الصفّة وغيرهم وأمر عليهم أبا بكر وأمره بقتالهم، فلمّا التقوا بهم خرج إليهم بنو سليم من جنبات الوادي، فهزموهم وقتل من المسـلمين جماعـة ورجعوا إلى المدينة. فأمر عليهم عمراً وخرج إليهم، فأصابه من القوم ما أصـاب صاحبه ورجع منهزماً بعد أن قتل من أصحابه جماعة. فاغتمّ النبيّ صلى الله عليه وآله لذلك غمّـاً شديداً. فقال عمرو العاص: ابعِثني إليهم لعلّي أخدعهم، فبعـث بـه مـع العسـكر فرجع كالأوّلين.

فزاد غمّ النبيّ صلى الله عليه وآله لذلك وبقي أيّاماً يدعوا عليهم، وكان عليّ عليهم غائبـاً فـي بعض حوائج النبيّ صلى الله عليه وآله. فلمّا قدم قال له: يا عليّ! اخرج إلى بنـي سـليم فـاكفني أمرهم، فليس للقوم غيرك. فخرج عليه السلام والمسلمون معه وأبو بكـر وعمـر وعمـرو العاص، فسلك بهم طريقاً خفيّاً وجاء الوادي من أعلاه. فعلم عمـرو العـاص أنّـه يفتح، فأراد الإفساد عليه، فقال لأبي بكر: كلّم عليّاً وأعلِمه أنّ هـذه أرض ضـباع وسباع وهي أشدّ علينا من بني سليم، فليسلك بنا الطريق. فكلّموه في ذلـك فلـم يردّ عليهم جواباً ومضى على حاله وكبس[٢] القوم من أعلى الـوادي وقـت صـلاة الفجر، فظفر بهم وقتل مقاتليهم وسبى[٣] وغنم أموالهم.

---

١. حج (خ ل): سبي؛ هامش مر: تبييت العدوّ أن يقصد في الليل من غير أن يعلم، فيؤخذ بغتة. (مجمع البحرين).

٢. هامش مر: في الدعاء: «يا من كبس الأرض على الماء» أي أدخلها فيـه. مـن قـولهم: كـبس رأسه على الماء، أي أخفاه وأدخله فيه.

٣. مر: ـ وسبى.

واستبطأه النبيّ صلى الله عليه وآله، فتوجّل من إبطائه واشتغل بالدعاء له. فنزل جبرئيل عليه السلام ببشارة الفتح بسورة العاديات، فأقسم تعالى بتلك الخيل العادية إلى حرب أهل الكفر والمسرعة في عدوّها حتّى توري النار[1] من تحت حوافرها المغيرة وقت صلاة الصبح، فعلم النبيّ صلى الله عليه وآله بظفر عليّ عليه السلام على أعدائه وأعلمه جبرئيل بقدومه، فخرج النبيّ صلى الله عليه وآله متلقّياً له فرحاً بقدومه. فلمّا رآه عليّ ترجّل له عن فرسه، فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله: اركب يا عليّ! فإنّ اللّه ورسوله عنك راضيان، واللّه لولا أن تقول فيك طوائف من أمّتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالاً لاتمرّ بملأ[2] منهم إلّا أخذوا التراب من تحت قدمَيك وأخذوا فضل وضوءك يتبرّكون به.[3]

وفي هذه القصّة دلالة ظاهرة وحجّة بيّنة على ثبوت الولاية والخلافة له وبيان عظم حاله وعلوّ مرتبته عند اللّه وعند رسوله وأنّ الإسلام إنّما تمهّدت قواعده وثبتت أركانه بسيفه وجهاده دون من عداه ممّن تقدّمه وغيرهم من الأصحاب. ويكون بعث رسول اللّه صلى الله عليه وآله لأولئك الجماعة قبله لإظهار نقصهم وتعريف العوام وأهل الأوهام فيهم أنّهم لايغنون عن الإسلام شيئاً ولايصلحون لشيء من

---

١. هامش مر: قوله: ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ النارَ الَّتي تُورُونَ**﴾ [الواقعة/٧١] أي تستخرجون بقدحكم.
٢. هامش مر: قيل: الملأ جماعة من الناس يملؤون العين. وقيل: هم أشرف الناس ورؤساؤهم الذين يرجع إلى قولهم. (مجمع البحرين).
٣. **من طريق الشيعة**: الكافي: ٥٧/٨؛ بحار الأنوار: ٢١٦/١٠، ٣٢٩/٣١، ٣٢٢/٣٥، ٢٧٢/٣٧، ٢٤٧/٣٨، ١٨/٣٩، ١٠٤/٤٠، ١٦٧/٤٧؛ إعلام الورى: ١٨٦؛ الأمالي للصدوق: ٩٦؛ تأويل الآيات: ٦٣١؛ روضة الواعظين: ١١٢/١؛ الصراط المستقيم: ١٢/١، ٢٠٠؛ عوالي اللآلي: ٨٦/٤؛ كشف الغمّة: ٢٨٧/١، ٢٩٨؛ كشف اليقين: ١٠٧، ٢٨١؛ كنز الفوائد: ١٨٧/٢
ومن طريق أهل السنّة: ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٧٥/١

المراتب البتّة وذلك ظاهر بيّن.

[يوم خصف النعل]

وأمّا يوم خصف النعل: فحديثه من المتّفق على نقله وروايته بين أهل الحديث وذلك أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا أراد /١٩٢ أ/ الحجّ وورد إلى الحديبيّة مُحرماً علم مشركو مكّة بقدومه، فخرجوا لقتاله وصدِّه عن دخول مكّة وعن إتمام حجّه، وكان يومئذ أميرهم سهيل بن عمرو، فلم يقاتلهم النبيّ صلى الله عليه وآله لأجل تلبّسه بالإحرام وقال لهم: إنّي متقلّد للمحارم وسائق للهَدي وإنّما جئت حاجّاً. فقالوا: لاندعك تدخل إلى مكّة. وكثر بينهم الكلام وأمره اللّه[1] بالصلح والنزول على حكمهم؛ لمصلحة اقتضاها الوقت، فصالحهم النبيّ صلى الله عليه وآله على ترك الحرب وهادنهم مدّة ورجع عن دخول مكّة وذبح هديه في مكانه ذلك وحلق وأحلّ من إحرامه. وكانوا في أثناء الصلح يشترطون عليه شرائط كثيرة حتّى غضب عليه السلام من كثرتها فقال: لتنتهنّ يا معشر قريش أو ليبعثنّ اللّه إليكم رجلاً منّي كنفسي يقتل مقاتليكم ويسبي ذراريّكم. فقيل له: ومن هو يا رسول اللّه؟ فقال: هو خاصف النعل في الحجرة. فنظروا فإذا هو عليّ عليه السلام يخصف نعل رسول اللّه صلى الله عليه وآله في حجرة النبيّ صلى الله عليه وآله.[2]

---

١. حج: أمر اللّه نبيّه.

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣٦٠/٢٠، ٣٦٤، ٣٠٠/٣٢، ٣٠١، ٣٣/٣٦، ٢٤٧/٣٨، ٢٥٠، ٦٨/٤١؛ الإرشاد: ١١٩/١؛ الإفصاح: ١٣٥؛ الصراط المستقيم: ٦٢/٢؛ العمدة: ٢٢٤، ٢٢٦؛ عوالي اللآلي: ٨٨/٤؛ كشف الغمّة: ٢١١/١، ٢٨٦، ٣٣٥؛ كشف اليقين: ١٠٦، ١٣٤؛ نهج الحقّ: ٢٢٠

↵

و هذه القصّة كان لعليّ عليه السلام فيها فضائل كثيرة؛ فإنّ الرواة ذكروا أنّ تدبيرها كان بعليّ عليه السلام وأنّه الذي دبّر أمر الصلح وكتب الكتاب بين القوم وبين رسول اللّه صلى الله عليه وآله. وقول رسول اللّه صلى الله عليه وآله ما قاله دليل على عظم حاله عند اللّه وعند رسوله وأنّ مهمّات الدين وأمور الإسلام كلّها منوطة به وأنّ نصرة النبيّ صلى الله عليه وآله من اللّه تعالى إنّما هي على يديه وبه، فوجب أن يكون هو صاحب الأمر بعده. يعرف ذلك لمن تدبّر هذه الأقوال والأحوال الجارية له وعلى يديه وترك التقليد والعناد.

[حديث المقاتلة على التأويل كالتنزيل]

وأمّا حديث المقاتلة على التأويل كالتنزيل: فهو ممّا رواه المخالف والمؤالف حتّى صار من الأحاديث المشهورة والأخبار المتواترة وهو قوله صلى الله عليه وآله يوماً بحضرة جمّ غفير من الصحابة مشيراً إلى جملتهم: إنّ فيكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله. فقال أبو بكر: أنا هو يا رسول اللّه؟ فقال عليه السلام لا. فقال عمر: أنا هو[1]؟ فقال عليه السلام: لا، ولكنّه خاصف النعل في الحجرة، وكان عليّاً عليه السلام.[2]

ومن طريق أهل السنّة: السنن الكبرى للنسائيّ: ٤٣٤/٧؛ المستدرك على الصحيحين: ١٤٩/٢؛ المعجم الأوسط: ١٥٨/٤؛ جامع الأصول: ٣٠٩/٨؛ سنن الترمذيّ: ٦٣٤/٥؛ شرح مشكل الآثار: ٢٣١/١٠؛ شرح معاني الآثار: ٣٥٩/٤؛ طرق حديث من كذب عليّ: ٤١/١؛ فضائل الصحابة: ٥٧١/٢، ٦٤٩؛ كنز العمّال: ٣٢٦/٧، ١١٥/١٣، ١٧٣، ١٧٤؛ مسند البزّار: ١١٨/٣

١. حج: + يا رسول اللّه.

٢. **من طريق الشيعة**: الكافي: ١٠/٥؛ التهذيب: ١١٤/٤، ١٣٦/٦؛ وسائل الشيعة: ٢٥/١٥؛ بحار الأنوار: ٢٩٢/٣٢، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٧، ٣٥٢/٣٣، ٣١٥/٣٦، ١٦٦/٧٥، ١٦/٩٧؛ الإرشاد: ١٢٣/١؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٥٤؛ تأويل الآيات: ٥٨٦؛ تحف العقول: ٢٨٨؛ الخصال: ←

و الاستدلال عليه كالحديث المتقدّم، وفي قول أبي بكر وعمر وسؤالهما «أنا هو؟» دليل على أنّهما فهما من ذلك وجميع من حضر أنّ الموصوف بهذه الصفة يكون هو المستحقّ للخلافة والوزارة بعده والقائم بأمر الدين، ولهذا تطاولا إلى ذلك واستفهما عنه طلباً لتلك المرتبة وتحصيلاً للنصّ عليها من النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لعلمهم أنّ من نصّ عليه النبيّ لايختلف في ولايته ولايشكّ في خلافته ووزارته، فنفى صلى الله عليه وآله ذلك /١٩٢ ب/ عنهما وأثبته لعليّ عليه السلام، فيكون هو صاحب هذه المرتبة دون جميعهم.

[حديث أخذ براءة]

وأمّا حديث أخذ براءة: فذلك ممّا رواه الكلّ وتحدّث به عامّة أهل العلم أنّه لمّا نزلت براءة بنبذ العهد إلى أهل مكّة أرسل النبيّ صلى الله عليه وآله أبا بكر بالآيات إلى أهل مكّة وأمره أن يقرأها عليهم وقت الموسم ويُعلمهم بنقض العهد وأنّه عازم على قتالهم. فخرج أبو بكر بالآيات متوجّهاً إلى مكّة، فلمّا سار بها حتّى بلغ بعض

٢٧٤/١؛ الصراط المستقيم: ٣١٨/١، ٦٢/٢، ٦٣؛ الطرائف: ٧٠/١؛ كشف الغمّة: ١٢٣/١، ٢١١، ٣٣٦؛ كشف اليقين: ١٣٧؛ كفاية الأثر: ٨٧؛ متشابه القرآن: ٤١/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤٤/٣، ٤٥؛ نهج الحقّ: ٢٢٠

ومن طريق أهل السنّة: السنن الكبرى للنسائيّ: ٤٦٦/٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٧٧/٢، ٢٠٦/٣؛ الشريعة: ٢٠٩٧/٤؛ الفوائد المعلّلة: ٣/١؛ المستدرك على الصحيحين: ١٣٢/٣؛ المقصد العليّ: ٣٨٠/٢؛ حلية الأولياء: ٦٧/١؛ شرح السنّة: ٢٣٣/١٠؛ شرح مشكل الآثار: ٢٣٧/١٠، ٢٣٨؛ صحيح ابن حبّان: ٣٨٥/١٥؛ فضائل الصحابة: ٦٢٧/٢، ٦٣٧؛ كنز العمّال: ٦١٣/١١؛ مسند أبي يعلى الموصليّ: ٣٤١/٢؛ مسند أحمد: ٣٩١/١٧، ٢٩٦/١٨؛ موارد الظمآن: ٥٤٤/١

الطريق نزل جبرئيل عليه[1] وقال له: إنّ اللّه تعالى يقول: لايبلّغ عنك إلّا أنت أو رجل منك. فبعث النبيّ صلى الله عليه وآله عليّاً في أثر أبي بكر وقال: ادركه قبل وصول مكّة وخذ الآيات منه واقرأها أنت على أهل مكّة وتولّ نبذ عهدهم، إنّ اللّه تعالى أوحى إليَّ أن لايؤدّي عنّي إلّا أنا أو رجل منّي، وأنت يا عليّ منّي وأنا منك. فركب عليّ عليه السلام ناقة رسول اللّه صلى الله عليه وآله العضباء وأدرك أبا بكر بكُراع الغَميم، فسمع أبو بكر رغا ناقة رسول اللّه صلى الله عليه وآله فعرفها، فالتفت إلى ورائه، فرأى عليّاً عليه السلام وقد أدركه، فعلم أنّه لأمر حدث. فقال: ماذا جئت فيه يا عليّ؟ لتكون رفيقاً لي؟ فقال عليه السلام: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله أمرني بأخذ الآيات منك وأكون أنا الذي أقرؤها على أهل مكّة، وإنّه خيّرك بين أن تكون معي أو ترجع إليه. فقال أبو بكر: بل أرجع إليه. فأخذ عليّ عليه السلام السورة منه ورجع هو إلى رسول اللّه صلى الله عليه وآله، فلمّا حضر بين يديه قال: يا رسول اللّه! إنّك أهّلتني لأمر طالت الأعناق فيه إليّ، فلمّا مضيت فيه رددتني وبعثت به غيري؟ فقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: إنّ اللّه أوحى إليّ أن لايبلّغ عنّي إلّا أنا أو رجل منّي، وعليّ منّي وأنا منه، فبعثت عليّاً. فسكت أبو بكر ولم يردّ جواباً.[2]

[دلالة هذه الواقعة على نفي استحقاق أبي بكر للولاية]

وفي هذه الواقعة دلالة واضحة وآية بيّنة على أنّ المردود غير مستحقّ للقيام

---

١. حج: عليه السلام.

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٩٢/٣٥؛ تأويل الآيات: ٢٠٣؛ معاني الأخبار: ٢٩٨
ومن طريق أهل السنّة: السنن الكبرى للنسائيّ: ٤٣٤/٧، ٤٣٥؛ الطيوريّات: ٧٠٨/٢، ٩٣٨/٣؛ فضائل الصحابة: ٥٩٩/٢؛ الأحاديث المختارة: ١٧٢/٦

مقام رسول اللّه ولايصلح لأن يكون نائباً عنه في شيء من الأمور البتّة؛ فإنّ من لم يستصلحه اللّه لتبليغ عشر آيات من القرآن فهو أولى بأن لايكون صالحاً للولاية الكلّيّة والقيام بجميع مصالح الأمّة وأنّ المبعوث بها النائب في تبليغها الذي هو من النبيّ والنبيّ منه بأمر اللّه وأمر رسول اللّه هو المستحقّ لذلك والمستصلح له بأمر اللّه.

قال بعض المحقّقين: إنّ بعث أبي بكر كان بأمر اللّه تعالى ووحيه لاباجتهاد من النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لأنّه صلى الله عليه وآله كان غير متديّن بالاجتهاد، وكذلك ردّه وأخذ السورة منه. ولايلزم من هذا النسخ عبث /١٩٣أ/ ولابداء ولاتناقض، بل الغرض منه والحكمة فيه الدلالة الظاهرة لجميع الخلق وقيام الحجّة عليهم في بيان نقص المعزول وكماليّة المبعوث وإيقاظ لذوي الغفلة أنّه غير صالح لتبليغ الأحكام وتولية الأمور الشرعيّة ولاتدبير الممالك ولاسياسة الخلق؛ لما علم اللّه من حاله وأنّه غير مستجمع للشرائط المفتقر إليها في هذه المهمّات ولامستعدّاً لقبول هذا الكرامات ولايصحّ أن يتولّى هذه المقامات، وأنّ المستحقّ لها والمستجمع لشرائطها والمستعدّ لقبولها هو المبعوث الذي هو بعض من الرسول وجزء منه القائم مقامه في كلّ أموره وذلك ظاهر.

[حديث الطائر]

وأمّا حديث الطائر: فهو من الأحاديث المتواترة التي لاينكرها أحد، أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أهدي إليه طائر مشويّ فقال صلى الله عليه وآله: اللّهمّ ائتني بأحبّ خلقك إليك وإليّ يأكل معي من هذا الطائر. فجاء عليّ عليه السلام، فقال له أنس: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله على حاجة، فرجع عليّ عليه السلام. فدعاه النبيّ صلى الله عليه وآله ثانية، فجاء عليّ عليه السلام، فقال له أنس كما

قال أوّلاً، فرجع. فدعا النبيّ صلى الله عليه وآله ثالثة، فجاء عليّ عليه السلام وطرق الباب، فسمع النبيّ الصوت فقال: من بالباب يا أنس؟ فقال: عليّ. فقال صلى الله عليه وآله: ادخل يا أبا الحسن، ما أبطأك عنّي؟ لقد دعوت اللّه ثلاثاً، واللّه لقد هممت في الرابعة أن آمر الأرض أن يلتقي طرفاها حتّى يجمع اللّه بيني وبينك، اجلس يا عليّ وكُل معي من هذا الطائر. فقال عليّ عليه السلام: لقد جئت يا رسول اللّه قبل هذه مرّتين في كلتاهما يردّني أنس. فقال رسول اللّه: ما حملك يا أنس على ذلك؟ فقال أنس: سمعت الدعوة، فأحببت أن يكون لها رجل من قومي. فتبسّم النبيّ صلى الله عليه وآله وقال: إنّ الرجل ليحبّ قومه.[١]

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٤٣١/١٠، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٥، ٣٣٨/٢٢، ١١/٢٩، ٥٢١/٣٠، ٣١٥/٣١، ٣٥٠، ٣٦٠، ٥١/٣٣، ١٨٨/٣٨ وما بعد، ١٩٤/٣٩، ٦٩/٤٠، ٩٣، ١٩٢/٤٩، ٣٠٠/٥٧؛ الاحتجاج: ١٢١/١؛ الإرشاد: ٣٨/١؛ إعلام الورى: ١٥٩؛ الإفصاح: ٣٣؛ الإقبال: ٥٢٦؛ الأمالي للصدوق: ٦٥٥؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٥٣، ٣٣٢، ٥٥٨؛ بشارة المصطفى: ١٦٥، ٢٤٣؛ بناء المقالة: ٤٠٩؛ تأويل الآيات: ٧٦٤؛ تفسير الإمام العسكريّ: ٦٢١؛ تفضيل أمير المؤمنين: ٢٧؛ الخصال: ٥٥٠/٢، ٥٥٣؛ روضة الواعظين: ١٣٠/١؛ الصراط المستقيم: ١٩٣/١، ٢١٠؛ الطرائف: ٧١/١، ٧٢، ٤١١؛ علل الشرائع: ١٦١/١؛ العمدة: ٢٤٢ وما بعد؛ عوالي اللآلي: ٨٨/٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٨٧/٢؛ الفصول المختارة: ٩٦، ٩٧، ١٠٠؛ كشف الغمّة: ١٥٠/١، ١٥٦، ٢٥٦؛ كشف اليقين: ٢٨٨؛ متشابه القرآن: ٤٣/٢؛ مجموعة ورّام: ٢٦٨/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٨٢/٢؛ النكت الاعتقاديّة: ٤٢

ومن طريق أهل السنّة: السنن الكبرى للنسائيّ: ٤١٠/٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣/١٨؛ المخلصيّات: ٤٤١/٣، ٢٠٩/٤؛ المستدرك على الصحيحين: ١٤٢/٣؛ المعجم الأوسط: ٢٠٦/٢، ٩٠/٦، ٢٦٧/٧، ١٤٦/٩؛ المعجم الكبير: ٢٥٣/١، ٨٢/٧، ٢٨٢/١٠؛ المقصد العليّ: ١٨٣/٣؛ كنز العمّال: ١٦٦/١٣؛ تخريج الأحاديث: ٧٢٤/١؛ جامع الأصول: ٦٥٣/٨؛ سنن الترمذيّ: ٦٣٦/٥؛ شرح مذاهب أهل السنّة: ١٦٠/١؛ فضائل الخلفاء الراشدين: ٦٥/١؛ ←

وفي هذا الحديث دلالة بيّنة وحجّة واضحة على شدّة اعتناء النبيّ صلى الله عليه وآله بعليّ عليه السلام وأنّ اللّه تعالى ورسوله لم يكن أحد من الخلق أحبّ من عليّ عندهما، وتلك المحبّة لاتكون واقعة إلّا على سبيل الصحّة والسداد والاستحقاق بالضرورة. فعلمنا أنّ عليّاً كان أعظم الخلق عندهما وأقربهم لديهما، فاستحقّ الخلافة عنهما والولاية لهما على جميع ما لهما الولاية عليه، وهو بيّن لمن اتّبع هداه وترك هواه.

[القرابة]

وأمّا القرابة: فأمرها ظاهر من جهة النسب المعلوم بالضرورة أنّه لم يكن أحد أقرب إلى رسول اللّه صلى الله عليه وآله نسباً من عليّ عليه السلام؛ فإنّه ابن عمّه لِحاً[1].

[عليّ عليه السلام أقرب إلى النبيّ صلى الله عليه وآله من العبّاس]

فإن قلت: إنّ العبّاس عمّه، فهو أقرب منه بدرجة؛ لأنّ العمّ أقرب من ابن عمّ؛ **قلت**: إنّ عليّاً عليه السلام أقرب من العبّاس؛ لأنّه ابن عمّ النبيّ لأبيه وأمّه؛ لأنّ أبا طالب /١٩٣ ب/ وعبد اللّه أخوان للأب والأمّ، وأمّا العبّاس فلم يكن أخاً لهما إلّا من الأب خاصّة وأمّه غير أمّهما، فعليّ عليه السلام متقرّب إلى النبيّ صلى الله عليه وآله بدرجتَي الأبوّة والأمومة، والعبّاس إنّما هو متقرّب بدرجة الأبوّة، وصاحب الدرجتين أقرب بالضرورة من ذي الدرجة الواحدة.

وأيضاً فأقوال النبيّ صلى الله عليه وآله وأحواله مع عليّ عليه السلام دون العبّاس وغيره من ذوي

فضائل الصحابة: ٥٦٠/٢؛ مسند أبي يعلى الموصليّ: ١٠٥/٧؛ مسند البزّار: ٨٠/١٤

١. هامش حج: «لحاً» مأخوذ من لح الشجرة، وهو القشر الذي تحت القشر الأعلى. «منه قدس سره».

قرابته دالّة على حصول القرب له باعتبار الصورة والمعنى، ولهذا قال لهعليه السلام في مواضع كثيرة: «إنّه منّي وأنا منه»[١]، وقال: «خلِقتُ أنا وعليّ من نور واحد ومن شيء واحد»[٢]، وقال: «لم أزل أنا وعليّ شيئاً واحداً ينقلنا في الأصلاب الطاهرة والأرحام الزكيّة حتّى افترقنا من صلب عبد المطّلب شطرين، في ظهرَي عبد اللّه وأبي طالب، ففيّ النبوّة وفي عليّ الخلافة»[٣]، إلى غير ذلك من أقواله وتقريبه إيّاه

---

١. **من طريق الشيعة**: الكافي: ١١٠/٨؛ بحار الأنوار: ٦٩/٢٠، ٧٠، ٩٥، ١٠٧، ١٤٤، ٤٢٦/٣٠، ٣١٨/٣١، ٣٧٢، ٣٢٥/٣٨، ٨٧/٤٠، ٨٣/٤١، ٦٥/٤٢؛ الاحتجاج: ٦٥/١؛ إرشاد القلوب: ٢٦٠/٢؛ إعلام الورى: ٨١؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٤٧؛ بشارة المصطفى: ١٨٦؛ الخصال: ٥٥٦/٢؛ دعائم الإسلام: ٣٧٤/١؛ الصراط المستقيم: ٢٥٣/١، ٨/٢، ٥٨؛ الطرائف: ٦٥/١؛ علل الشرائع: ٧/١؛ العمدة: ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٠؛ عوالي اللآلي: ٨٨/٤، ١٢٤؛ القصص للراونديّ: ٣٤١؛ كشف اليقين: ٤٢١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٢٤/٣؛ نهج الحقّ: ٣٩١؛ اليقين: ٣٥٧
ومن طريق أهل السنّة: إطراف المسند المعتلي: ٢٢٨/٢؛ الآحاد والمثاني: ٣٦/٣، ١٤١/٤؛ السنّة لابن أبي عاصم: ٥٦٤/٢، ٥٩٨؛ السنن الكبرى للنسائيّ: : ٣١٠/٧، ٤٣٢ وما بعد؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٩/٧، ٢٦١/١٣؛ الطيوريّات: ٧١٥/٢؛ المعجم الكبير: ١٦/٤؛ تثبيت الإمامة: ٢٢٣/١؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٧٦/١، ١٨٢؛ جامع الأصول: ٦٥٢/٨؛ حلية الأولياء: ٢٨٤/١٣؛ سنن ابن ماجة: ٤٤/١؛ سنن الترمذيّ: ٦٣٦/٥؛ شرح مذاهب أهل السنّة: ٨٩/١؛ فضائل الصحابة: ٥٩٤/٢، ٥٩٩، ٦٢٠، ٦٤٩؛ كنز العمّال: ٦٠٣/١١، ٦٠٨، ١٤٢/١٣؛ مسند أبي يعلى الموصليّ: ٢٩٣/١؛ مسند أحمد: ٤٩/٢٩، ٥٣؛ مسند ابن أبي شيبة: ٣٤٢/٢، ٣٦٦/٦، ٣٧٢

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٤٨٠/٣٣، ٣٤/٣٥، ١٥٠/٣٨، ٨٥/٣٩؛ الأمالي للصدوق: ٢٣٦؛ بشارة المصطفى: ١٩٠، ٢٣٥؛ الخصال: ٣١/١؛ روضة الواعظين: ١٢٩/١؛ العمدة: ٩١؛ عوالي اللآلي: ١٢٤/٤؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ٥٨/٢؛ الفضائل: ٩٦، ١٢٦؛ معاني الأخبار: ٥٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٧/١، ٢٩٦/٣

٣. **من طريق الشيعة**: الكافي: ٤٤١/١؛ بحار الأنوار: ٢٤/١٥، ٣٤٠/٢٤، ٩٩/٣٥، ١٥٦، ١٩٦/٥٤، ←

وإدنائه له وترجيحه على الكلّ وتربيته له وكونه في كفالته منذ أيّام صغره إلى موته دليل على ذلك القرب الذي لم يحصل لأحد سواه.

[اعتراف أبي بكر بأنّ علياًعليه السلام أقرب إلى النبيّصلى الله عليه وآله]

ومحاكمة عليّ والعبّاس في ميراث النبيّصلى الله عليه وآله على يد أبي بكر وحكم أبي بكر لعليّعليه السلام على العبّاس باستحقاق الإرث دونه دليل على اعترافه له بأنّه أقرب من العبّاس إلى النبيّصلى الله عليه وآله. وكانت تلك المحاكمة تهجيناً له وتقريعاً وإظهاراً لظلمه وتبيّناً لجهله وتوبيخاً له على فعله، من حيث اعترافه بالقرابة الخصيصة التي يستحقّ بها أن يكون وارثاً للنبيّصلى الله عليه وآله دون عمّه مع قيامه مقام صاحب الوراثة وأخذه الحقّ منه، مع أنّه إنّما أخذ المنصب بحجّة القرابة لما تداعى هو والأنصار فيه وزعم الأنصار أنّهم أهل الاستحقاق له، فقال لهم: نحن الشجرة وأنتم الجيران، فغلبهم وأخذ المنصب بحجّة القرابة مع اعترافه أنّ القرابة الحقيقيّة لغيره.

وحينئذٍ نقول: إذا ثبت أنّ علياًعليه السلام أقرب الخلق إلى رسول اللّهصلى الله عليه وآله وجب أن تكون الولاية والخلافة له دون من سواه؛ لعموم قوله تعالى: ﴿**وَأُولُوا الأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ في كِتابِ اللّهِ مِنَ الْمُؤْمِنينَ وَالْمُهاجِرينَ**﴾[1]؛ فإنّه تعالى

٣٠٠/٧٤؛ إيمان أبي طالب للفخّار: ٥٦؛ جامع الأخبار: ١٥؛ الصراط المستقيم: ٣٤١/١؛ الفضائل: ٥٤؛ كنز الفوائد: ١٦٤/١

ومن طريق أهل السنّة: الرياض النضرة: ٥١/١؛ سمط النجوم العوالي: ٤٥٣/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٦٣/٧، ٦٧/١٤

١. الأحزاب/٦

حكم أنّ الأمَسّ رحِماً أولى برحمه وأحقّ بميراثه من الأبعد، وقد ثبت أنّ عليّاً أمسّ رحماً بالنبيّ صلى الله عليه وآله وأقرب قرابة من الكلّ، فيكون أولى وأحقّ بميراثه من الكلّ، وأعظم ميراثه مقامه وخلافته ومنصبه الذي جعله اللّه تعالى له، فيجب أن يكون ذلك ثابتاً لعليّ عليه السلام وهو ظاهر.

[المناجاة]

وأمّا المناجاة: فحديثها من المشاهير وهو أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله يوم الطائف خلا بعليّ عليه السلام يومه أجمع، لم يكن معهما في ذلك اليوم أحد غيرهما، وكان كلّما جاء أحد من الأصحاب أو الأنساب يريد الدخول على النبيّ صلى الله عليه وآله لم يؤذن له وكان بينهما ذلك اليوم مناجاة طويلة. فشقّ ذلك على جماعة كثيرة من الصحابة وأظهروا الحسد لعليّ عليه السلام على ذلك. فلمّا خرج النبيّ صلى الله عليه وآله إليهم قالوا: يا رسول اللّه! أتناجيه دوننا وتخلو به دوننا؟ فأجابهم بقوله عليه السلام: «واللّه ما أنا انتجيته ولكن اللّه انتجاه».[١] فأسند عليه السلام تلك المناجاة إلى اللّه إعلاماً لهم وتنبيهاً على /١٩٤ أ/ أنّ الذي وقع منه إنّما كان لمن هو مستحقّه وأهله وأنّه متميّز دونهم بخصائص

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٠٠/٣٨، ١٥١/٣٩، ١٥٦، ١٥٧، ٣٤/٤٠، ٨٥؛ الاختصاص: ١٩٩؛ الأمالي للطوسيّ: ٣٣١؛ بشارة المصطفى: ٢٣٦؛ الصراط المستقيم: ٢٤٥/١؛ العمدة: ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣؛ عوالي اللآلي: ٨٩/٤؛ كشف الغمّة: ٢٢٧/١، ٢٩٢؛ متشابه القرآن: ٣٨/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٢٢/٢

ومن طريق أهل السنّة: أخبار مكّة للفاكهيّ: ١٦٢/٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٤/٧، ١٧٣/٩؛ المخلصيّات: ٢٠/٤، ٢٩١؛ المعجم الكبير: ١٨٦/٢؛ كنز العمّال: ٥٩٩/١١، ١٣٩/١٣؛ السنّة لابن أبي عاصم: ٥٩٨/٢؛ جامع الأصول: ٦٥٨/٨؛ سنن الترمذيّ: ٦٣٩/٥؛ كنز العمّال: ٦٢٥/١١

اختصّه بها، يجب له بها التعظيم منهم والاعتراف له بالكماليّة الموجبة له من اللّه التقديم على جملتهم، وأنّه لايصحّ أن يحسدونه على تقريبه له واختصاصه إيّاه بالمزايا والكرامات من حيث إنّ ذلك جميعه واجب له من اللّه تعالى؛ لما له عنده من المقام الموجب له التقديم والأفضليّة على جميعهم، فيكون واجب المودّة منهم والطاعة من سائرهم وذلك هو معنى الإمرة عليهم وهو من الدلائل الواضحة والعلامات البيّنة والنصوص الدالّة على خلافته.

[إيجاب المودّة]

وأمّا إيجاب المودّة: فثابت له على جملة الخلق بآية الشورى وهي قوله تعالى: ﴿**قُلْ لاأسْألُكُمْ عَلَيْهِ أجْراً إلّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى**﴾[1]. وسبب النزول أنّه عليه السلام لمّا غنم غنائم حُنَين قسمها كلّها في المهاجرين وجماعة من المؤلّفة ولم يصل إلى الأنصار منها إلّا القليل. فتكلّم جماعة الأنصار في ذلك وقالوا: إذا كانت الحرب دعانا وإذا كانت الغنيمة قسِّمت في غيرنا. وبلغ النبيّ صلى الله عليه وآله مقالتهم، فجمعهم في المسجد وقام فيهم خطيباً وقال: ما شكاية بلغتني عن جماعتكم؟ ألم تكونوا أذلّاء فأعزّكم اللّه بي؟ فقالوا: بلى يا رسول اللّه! ألم تكونوا متفرّقين فجمعكم اللّه بي؟ قالوا: بلى يا رسول اللّه! ألم تكونوا فقراء فأغناكم اللّه بي؟ فقالوا: بلى يا رسول اللّه! ألم تكونوا خائفين فأمنكم اللّه بي؟ قالوا: بلى يا رسول اللّه! ثمّ قال: ألاتجيبوني؟ فقالوا: بماذا نجيبك يا رسول اللّه؟ فقال: ألاتقولون كنت طريداً فآويناك، وكنت خائفاً فآمنّاك، وكنت ذليلاً فأعززناك، وكنت وحيداً

---

١. الشورى/٢٣

فكثرّناك؟ فانتحبوا بالبكاء وقالوا: يا رسول اللّه! بل الفضل والمنّة لك علينا وعلى جميع الخلق وإنّما قال من قال منّا لجهله.

وقام إليه سعد بن معاذ سيّد الأوس وقال: يا رسول اللّه! أعذرنا وإن شئت فهذه أموالنا بين يديك، فاقسمها بين قومك. فأنزل اللّه تعالى عليه هذه الآية: قل يا محمّد! لاأسئلكم عليه أجراً، أي لاأطلب منكم على ما أنعم اللّه عليكم بسببي أجرة ولاعوضاً إلّا المودّة في أهلي وقرابتي. فقالوا: يا رسول اللّه! ومن قرابتك الذين جعل اللّه مودّتهم ومحبّتهم أجراً لرسالتك؟ فقال عليه السلام: هم عليّ وفاطمة وابناهما[1]. فأوجب اللّه تعالى بنصّ الكتاب على جملة الخلق مودّة أهل بيته ومحبّتهم وجعلها أجراً لرسالته، وذلك دليل على عظم شأنها وعلوّ مرتبتها وأنّ الخلق كلّهم مربوبون بها متعبّدون بتحصيلها وأنّهم لايبلغون في حقّها ما يجب عليهم؛ لأنّ مرتبة رسالته عليه السلام مرتبة لاأعظم ولاأكمل منها وجميع الخلق لايقدرون اكتناهها ولاأن يوفونها ما يجب لها من التعظيم؛ لعدم معرفتهم بحقيقتها حقّ المعرفة، فيجب أن يكون ما هو أجرها وعوضها كذلك؛ لوجوب مساواة العوض للمعوَّض. /١٩٤ ب/ وإذا كان الأمر كذلك وجب أن تكون المرتبة النبويّة

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٣/٢٣٢، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٥١، ٢٩/٣٤١، ٣٧/٦٥؛ بناء المقالة: ٣٨٩؛ تفسير فرات: ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠؛ سعد السعود: ١٤٠؛ الصراط المستقيم: ١/١٨٩، ٢٧٧؛ الطرائف: ١/١١٢؛ العمدة: ٤٧، ٥٠؛ كشف الغمّة: ١/١٠٦؛ نهج الحقّ: ١٧٥

ومن طريق أهل السنّة: ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١/١٨٩، ١٩٤؛ جامع البيان: ٢٥/١٧؛ حلية الأولياء: ٣/٢٠١، ٥/٣٧؛ الدرّ المنثور: ٦/٦؛ شواهد التنزيل: ٢/١٩٠، ١٩٢؛ المستدرك على الصحيحين: ٣/١٨٨؛ أسد الغابة: ٦/٤٠٢؛ ذخائر العقبى: ١/٢٦؛ الصواعق المحرقة: ٢/٤٨٧، ٦٥١

والإمارة الأحمديّة والخلافة المحمّديّة لهم؛ ليوفوا بذلك بعض ما وجب لهم من المودّة والمحبّة الموجبة لهم غاية التعظيم والإجلال ونهاية التكريم والتبجيل والكمال.

[التطهير]

وأمّا التطهير: فهو ثابت بنصّ القرآن الحكيم والذكر المبين الوارد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّما يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[١]؛ فإنّ المفسّرين اتّفقوا بأجمعهم[٢] أنّ هذه نزلت في عليّ عليه السلام وفاطمة والحسن والحسين لمّا ألحقهم النبيّ صلى الله عليه وآله بكسائه وقال: اللّهمّ هؤلاء أهل بيتي، فأذهِب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً. فنزلت الآية الكريمة إجابةً لدعائه وجواباً لسؤاله، وبيّن أنّ اللّه أراد طهارتهم وإذهاب جميع الأرجاس عنهم وأكّد ذلك في الآية بعده من التواكيد يعرفها كلّ من يعرف البلاغة. واتّفق الرواة على نقل هذه الرواية بطريق أمّ سلمة زوجة النبيّ صلى الله عليه وآله وغيرها وأنّها نزلت في بيتها وكان رسول اللّه يومئذٍ فيه ومعه عليّ وفاطمة وابناهما، حتّى قالت أمّ سلمة: يا رسول اللّه! وأنا معهم؟ فقال لها رسول اللّه صلى الله عليه وآله: تنحَّي وإنّك لعلى[٣] خير.[٤]

---

١. الأحزاب/٣٣

٢. هامش حج: ما خلا شرذمة ممّن لهم طريق إلى النصب.

٣. حج: على.

٤. **من طريق الشيعة**: الكافي: ٢٨٦/١؛ بحار الأنوار: ٤٢٤/١٠، ٢١٤/٢٥، ٢٣٩، ١٤٩/٣٣، ٢٠٨/٣٥، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٢، ١٤٩/٣٣؛ إعلام الورى: ١٤٩؛ الأمالي للطوسيّ: ٣٦٣، ٣٦٨؛ تفسير فرات: ٣٣١، ٣٣٧؛ الصراط المستقيم: ١٨٥/١، ١٨٦؛ الصوارم المهرقة: ١٤٥، الطرائف: ١١٣/١، ١٢٥؛ العمدة: ٢٣، ٣٢، ٣٩، ٤٤، ٥١، ٧٠؛ كتاب سليم بن

وقد أشرنا في ما سلف أنّ هذه الآية الكريمة دالّة على عصمة عليّ عليه السلام وعصمة زوجته وولدَيه؛ لأنّ الطهارة الثابتة بعد نفي الرجس وإذهابه دليل على عدم الخطأ منهم قطعاً وإلّا لانتفت الطهارة وثبت الرجس وهو خلاف مدلول الآية وخلاف مراد اللّه تعالى وذلك غير جائز قطعاً. وإذا أثبت له العصمة بنصّ القرآن وجب أن تكون الولاية والخلافة له؛ لما عرفت من أنّها مشروطة بالعصمة، فلاينالها من ليس بمعصوم، وغير عليّ ليس بمعصوم بالاتّفاق، فلايصحّ لغيره أن ينالها، فتكون ثابتة له؛ لعدم القائل بالفرق، وكذلك لولدَيه بعده؛ للدلالة المذكورة وهو بيّن واضح.

[المباهلة]

وأمّا المباهلة: فهي واقعة معلومة بالتواتر وهي من القواعد المؤسّسة للإسلام والمثبتة للنبوّة. والقصّة أنّ وفد نصارى نَجران بعد فتح مكّة قدموا إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وفيهم من علمائهم العاقب وعبد المسيح والأسقف، فسألوه عن دينه وعن نبوّته وعن عيسى وجادلوه، فدعاهم بعد كثرة المجادلة إلى المباهلة، وهي مفاعلة من

قيس: ٧٦٠؛ كشف الغمّة: ٤٥/١، ٤٧؛ تأويل الآيات: ٤٤٩، ٤٥٠؛ تفسير العيّاشيّ: ٢٤٩/١؛ تفسير القمّيّ: ١٩٣/٢؛ دلائل الإمامة: ١٦٣؛ سعد السعود: ١٠٦؛ الفصول المختارة: ٥٣؛ كفاية الأثر: ٦٥؛ متشابه القرآن: ٦٣؛ نهج الحقّ: ٢٢٨

ومن طريق أهل السنّة: الأمالي لابن سمعون: ١٦٧/١؛ الشريعة: ٢٢٠٩/٥؛ الفوائد: ٢٦٤/١؛ المستدرك على الصحيحين: ٤٥١/٢؛ المعجم الكبير: ٥٢/٣، ٥٣، ٢٥/٩، ٢٤٩/٢٣، ٣٣٣؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٩٨/١؛ جامع الأصول: ١٥٥/٩، ١٥٦؛ سنن الترمذيّ: ٣٥١/٥، ٦٦٣؛ شرح مشكل الآثار: ٢٤١/٢، ٢٤٣؛ شواهد التنزيل: ٦١/٢ وما بعد؛ فضائل الصحابة: ٥٨٧/٢؛ مسند أحمد: ١١٨/٤٤؛ معجم ابن الأعرابيّ: ٩٦٤/٣

المداعاة، بمعنى أنّهم يدعون ويبتهلون إلى اللّه تعالى أن يهلك المبطل، وأنزل اللّه على نبيّه في ذلك قوله تعالى: ﴿**فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَأَبْناءَكُمْ وَنِساءَنا وَنِساءَكُمْ وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللّهِ عَلَى الْكاذِبِين**﴾[١]. فدعاهم النبيّ صلى الله عليه وآله إلى ذلك، فاستمهلوه للمشاورة والفكرة، فلمّا خلوا بأنفسهم قالوا لعالمهم: ماذا عندك في ما دعانا إليه محمّد؟ فقال العاقب ـ وكان أعلمهم ـ: الرأي عندي أن تدعوه وتنظروا بمن يخرج للمباهلة، فإن خرج إليكم بقومه وعشيرته فباهلوه؛ فإنّه ليس بصاحبكم، وإن خرج بأهله وخاصّة أهل بيته فلاتباهلوه فتهلكوا ولايبقى على وجه الأرض نصرانيّ.

ثمّ أرسلوا إليه عليه السلام بالدعاء /١٩٥ أ/ إلى المباهلة وتواعدوا لها وعيّنوا يوماً لإيقاعها. فخرج النبيّ صلى الله عليه وآله إليهم بعليّ وفاطمة والحسن والحسين ولم يخرج بأحد غيرهم من الأنساب والأصحاب. فسألوا: مَن أولئك الذين خرج بهم؟ فقيل لهم: هم خاصّة أهل بيته، هذا عليّ ابن عمّه وزوج ابنته وهذه ابنته وهذين ولداه من ابنته أبوهما ابن عمّه. فقال العاقب لأصحابه: لاتباهلوه فتهلكوا؛ فإنّه ما خرج بنفسه وخاصّة أهل بيته إلّا وهو واثق بنجح مطلوبه واستجابة دعائه، وإنّي لأرى وجوهاً لو سألوا اللّه تعالى أن يزيل جبلاً عن مكانه لأزاله. فتركوا المباهلة، فدعاهم إلى المقاتلة، فقالوا: وما لنا بحرب العرب طاقة. وبذلوا الجزية والدخول في الطاعة، فقبل منهم الجزية وأقرّهم على دينهم.[٢]

---

١. آل عمران/٦١

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٧٦/٢١، ٢٨٠، ٢٥٨/٣٥؛ الإقبال: ٥١٣؛ تأويل الآيات: ١١٦؛ الطرائف: ٤٢/١، ٤٥؛ العمدة: ١٨٩؛ كشف الغمّة: ٢٣٤/١، ٣٠٩؛ كشف اليقين: ٢١٤

←

وهذه الواقعة من الوقائع العظيمة التي هي من قواعد النبوّة وأساس الدين لم يحتج فيها النبيّ‌ﷺ إلى أحد من الصحابة والقرابة غير عليّ‌عليه السلام، فيكون دليلاً على عظم مرتبته عند اللّه وشدّة قربه الدالّ على استجابة دعائه. فلو كان هناك من هو أقرب منه إلى اللّه لوجب على النبيّ‌ﷺ الخروج به، فلمّا لم يخرج إلّا به تحقّق عند ذوي العقول أنّه لم يكن فيهم من يصلح لتمهيد قواعد الدين وإثبات أصول الإسلام غيره، فيكون هو صاحب الولاية بعده بغير مانع.

وأيضاً فإنّ الآية الكريمة مصرّحة بالمماثلة الحقيقيّة بينه وبين النبيّ‌ﷺ؛ لأنّه عبّر عنه بنفسه في قوله: ﴿**وَأَنْفُسَنا**﴾ ومعناه وندع أنفسنا، وليس المراد أنّه يدعوا نفسه التي هي ذاته الشريفة؛ لأنّ الداعي غير المدعوّ بالضرورة، لكن لمّا كان في غاية القرب من الداعي والمماثلة الحقيقيّة والصفاتيّة والمناسبة في جميع الأحوال جاز أن يعبّر عنه بنفسه؛ فإنّهم إذا أرادوا التشبيه قالوا: زيد كالأسد، وإذا أرادوا المبالغة فيه قالوا: زيد الأسد، فيجعلون هو هو بعينه مبالغةً في المماثلة والمناسبة. فعليّ‌عليه السلام هو المماثل للنبيّ‌ﷺ والمناسب له من جميع جهاته وجميع أحواله بالمماثلة والمناسبة الحقيقيّة التي لاوراءها، فيوجب له جميع صفاته التي كانﷺ متّصفاً بها، ومن جملتها الخلافة عن اللّه في تدبير خلقه، فيكون عليّ‌عليه السلام كذلك وهو المطلوب.

ومن طريق أهل السنّة: الشريعة: ١٧٥٦/٤، ٢٢٠٠/٥ وما بعد؛ تاريخ المدينة: ٥٨٠/٢؛ جامع الأصول: ٦٥٠/٨، ١٥٤/٩؛ سنن الترمذيّ: ١٠٢/٢، ٢٢٥/٥، ٦٣٨؛ صحيح مسلم: ١٨٧١/٤؛ الجمع بين الصحيحين: ١٠٤/١؛ السنن الكبرى: ٦٣/٧؛ المستدرك على الصحيحين: ١٦٣/٣؛ مسند أحمد: ١٦٠/٣

[التزويج]

وأمّا التزويج: فهو من الأمور المعلومة بالضرورة؛ فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله زوّجه ابنته فاطمة وحباه بها بعد أن ردّ عنها كلّ من خطبها من الصحابة؛ فإنّهم تنافسوا في خطبتها ورام كلّ واحد منهم حصول الشرف بمصاهرة الرسول صلى الله عليه وآله والقرب منه والاختلاط بنسبه بأن يكون ابنته المفضّلة عنده المحبوبة لديه التي هي بضعة منه ولحمه ودمه، فتسارعوا في اقتناء هذه الفضيلة وتسابقوا إلى تحصيل هذه المنقبة، فخابت آمالهم وردّت مطالبهم ولم ينجح سؤالاتهم ولم يجب صلى الله عليه وآله أحداً منهم وقال: إنّ أمر فاطمة إلى الجليل تعالى، يزوّجها بمن أراد من عباده. فجاء الوحي من الربّ الجليل /١٩٥ ب/ على يد جبرئيل بأنّك زوِّج عليّاً من فاطمة؛ فإنّ اللّه تعالى قد زوّجها به في السماوات وكان العاقد جبرئيل والخاطب ميكائيل[١] والوليّ هو الربّ الجليل، وحضرت لذلك العقد ملائكة السماوات وملائكة العرش والكرسيّ في عدد لايحصيهم إلّا اللّه تعالى، وجعل مهرها خمس الأرض[٢]. فلمّا جاء الوحي إليه بذلك دعا عليّاً عليه السلام، فزوّجه بها في الأرض كما زوّجه اللّه بها في السماء وقال عليه السلام: لو لم يخلق اللّه تعالى عليّاً لم يكن لابنتي فاطمة كفو من أهل الأرض.[٣]

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٤٢/٤٣؛ إرشاد القلوب: ٢٣٢/٢؛ كشف الغمّة: ٤٧٢/١
ومن طريق أهل السنّة: ذخائر العقبى: ٣٢/١؛ المعجم الكبير: ١٥٦/١٠، ٤٠٧/٢٢؛ كنز العمّال: ٦٠٦/١١، ٦٣٨/١٣

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣٦١/٣٦، ١١٣/٤٣؛ تأويل الآيات: ٢٤٠؛ روضة الواعظين: ١٤٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٥١/٣، ٣٥٢

٣. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٧٧/٤٠، ٥٨/٤٣، ٩٩، ١٠٧، ١٤١، ١٤٥؛ بشارة المصطفى: ←

وهذا عند ذوي البصائر هو الشرف الذي لانهاية له ولاتقدر العقول على الإحاطة بكنهه، فيكون علياًعليه السلام هو صاحب القرب الحقيقيّ والشرف الكلّيّ عند اللّه وعند رسوله، فيجب أن يكون المقام له بعد الرسول من اللّه ومن الرسول وإلّا لخلا هذا التقريب والشرف عن الغرض المقصود منه وهو غير جائز في الحكمة.

[الولادة]

وأمّا الولادة: فأمرها ظاهر وحالها بيّن؛ فإنّ أمّه فاطمة بنت أسدD أخبرت عن نفسها كما رواه الثقات عنها أنّها لمّا ضربها الطلق التجأت إلى البيت الحرام والتصقت بجداره تسليماً لأمرها إلى اللّه والتجاءً إلى بيته الذي جعله آمنا لكلّ خائف. قالت: فانشقّ لي جدار البيت بإذن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ ودخلت داخل البيت والتصق الجدار كما كان، فولدتُ المولود الذي كان في بطني بإذن اللّه داخل البيت على الرخامة الحمراء، وكان تولّتني فيه حور الجنان وتأتيني الفواكه الطيّبة في غير وقتها، فسمّيته حيدرة باسم أبي، فناداني منادٍ من داخل البيت: لم أر شخصه أن سمّاه عليّاً، فإنّ اسمه عند اللّه عليّ. وفتح باب الكعبة، فخرجت والمولود على يديّ، فجئت به إلى منزل أبي طالب.[1]

١٣٩؛ روضة الواعظين: ١٤٦/١؛ الصراط المستقيم: ١٧٢/١؛ كشف الغمّة: ٤٧٢/١؛ متشابه القرآن: ٣٨/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٨١/٢

ومن طريق أهل السنّة: ينابيع المودّة: ٦٤/٢؛ سمط النجوم العوالي: ٦٧/٢

١. **من طريق الشيعة**: الكافي: ٣٤٧/٢؛ بحار الأنوار: ٢٣/٣٥؛ الإرشاد: ٥/١؛ إثبات الوصيّة: ١١٩؛ ينابيع المودّة: ٢٠٩؛ روضة الواعظين: ٨١/١؛ نهج الحقّ: ٢٥٣؛ نور الأبصار: ١٥٦

←

فجاء رسول اللّهﷺ فقال: يا فاطمة! أين المولود الـذي أذن ربّ العـالمين أن تلد به في بيته الحرام؟ فقالت: ها هو يا رسول اللّه[١]. فقال: ناولنيه. قالت: فناولتـه إيّاه، فقبّله واستنطقه، فنطق بإذن اللّه بالشهادة للّه بالوحدانيّة وله بالرسـالة. فقـال رسول اللّهﷺ: هذا أخي ووزيري وخليفتي وصـفيّي وناصـري والقـائم بـأمري وخير من أخلّفه بعدي. وتـولّىﷺ تربيتـه بنفسـه، فكـان يحملـه علـى صـدره ويغسله ويحرّك مهده بيده ويناغيه[٢] ويداعيه وهو دائماً يقول: هذا كهفي وناصري وحرزي ومعيني في جميع أموري.[٣]

وهذه الكرامات الباهرة والآيات البيّنة الظاهرة إذا تـدبّر معانيهـا الـذكيّ حـقّ التدبّر عرف منها حقّ المعرفة أنّ صاحبها له الولاية الكبرى والخلافة العظمى عن اللّه وعن رسوله بغير شكّ ولاارتياب. وما ذكرناه فـي هـذه المواقـف المشـهورة بعض يسير من بحر غزير وبالقليل يستدلّ على الكثير، وفي ما أشرنا إليه كفايـة لطالب الهداية.

[ولاية عليّ؈ مع نبوّة محمّدﷺ وبعده بالنصّ الإلهيّ]

قال: وهذه المواقف في حقّه وإن كان متغايرة الألفاظ فالمعنى الذي تضـمّنته

ومن طريق أهل السنّة: المستدرك على الصحيحين: ٥٥٠/٣

١. هامش حج: والصواب أنّه لايكون لفظ «يا رسول اللّه» من عبارة الخبر، كما لايخفى.

٢. هامش حج: المرأة تناغي الصبيّ أي تكلّمه بما يُعجبه ويسرّه. (صحاح).

٣. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٠/٣٥؛ إثبات الوصيّة: ١٤٤؛ إحقاق الحقّ: ٥٧/٥؛ خصائص الوحي المبين: ٢٥؛ دلائل الصدق: ٣٠٠/٦؛ كشف الغمّة: ٦٠/١؛ كشف اليقـين: ٢٠/١؛ نهـج الحقّ: ٢٣٣؛ أبهى المراد: ٣٤٢/٢

واحد، وكلّ واحد منها وإن لم ينقل تواتراً بحسب لفظه لكن المعنى المقصود منها بلغ حدّ التواتر وأفاد العلم يقيناً وهو أنّ المراد منها /١٩٦أ/ البيان والإيضاح عن إثبات الولاية لعليّ عليه السلام من اللّه تعالى كما هي ثابتة للنبيّ صلى الله عليه وآله منه تعالى من غير فرق ولاإثبات واسطة، بل الذي تضمّنت هذه المواقف وعضده الدليل العقليّ وجوب الولاية له في حياته صلى الله عليه وآله كما وجب ثبوتها له بعد وفاته. فعليّ وليّ النبيّ حيّاً وميّتاً، بل قد قال بعض أهل الفحص: إنّ ولاية عليّ عليه السلام هي المبدأ لظهور نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وعلامة ظهوره. وقد تقرّر في الكتب السالفة أنّها من جملة علامات نبوّته وأمارات صحّة شريعته، فكانت ولاية عليّ عليه السلام بعده ومعه بالنصّ الإلهيّ والخطاب التكليفيّ والدليل القطعيّ، وإن اعترى الريب فيه جماعة تاهوا[١] في ميدان الضلالة.

[ما يدلّ على ذلك من القرآن والحديث]

أقول: الذي يدلّ على ذلك القرآن والحديث:[٢]

أمّا القرآن: فآيات كثيرة فيها إشارات لائحة لمن عرف معنى الإشارات ولم يتقيّد بالعبارات وفيها دلالة ظاهرة على ذلك.

منها: قوله تعالى: ﴿**وَيَتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ**﴾[٣]؛ فإنّ عليّاً عليه السلام هو التالي له والشاهد منه.[٤]

---

١. تاه، يتوه ويتيه، توهاً: أي هلك (لسان العرب).

٢. راجع: نهج الحقّ: ١٧٢

٣. هود عليه السلام/١٧

٤. **من طريق الشيعة**: كتاب سليم بن قيس: ٩٠٣/٢؛ تفسير فرات: ١٨٨، ١٩٠، ٦٤٣؛ تفسير ←

ومنها: قوله: ﴿**وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذي أُنْزِلَ مَعَهُ**﴾[١] وذلك هو عليّ عليه السلام.[٢]

ومنها: قوله: ﴿**إنَّما أنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ**﴾[٣]. قال عليه السلام: «أنا المنذر وعليّ الهادي»[٤].

العيّاشيّ: ١٤٣/٢؛ فضائل أمير المؤمنين: ١٩٣؛ الأمالي للمفيد: ١٤٥؛ الأمالي للطوسيّ: ٣٧٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٨٥/٣؛ الاحتجاج: ١٥٩/١؛ كشف الغمّة: ٣١٥/١؛ كشف اليقين: ٣٦٠؛ شرح أصول الكافي لصدر المتألّهين: ٥٩٦/٢؛ تفسير الصافي: ٤٣٧/٢؛ البرهان في تفسير القرآن: ٩١/٣ وما بعد؛ بحار الأنوار: ٣٨٦/٣٥ وما بعد، ٤٠/١؛ تفسير نور الثقلين: ٣٤٥/٢؛ تفسير كنز الدقائق: ١٤٠/٦، ١٤٢؛ الميزان: ١٩٥/١٠

ومن طريق أهل السنّة: جامع البيان: ٢٧٢/١٥؛ التفسير الكبير: ٣٣٠/١٧؛ الدرّ المنثور: ٣٢٤/٣؛ شواهد التنزيل: ٣٥٩/١ وما بعد.

١. الأعراف/١٥٧

٢. **من طريق الشيعة:** تفسير القمّيّ: ٢٧٩/٢؛ تفسير العيّاشيّ: ٣١/٢؛ الكافي: ١٩٤/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٨١/٣، ٢٤٠، ٤٨/٤، ٢٨٤؛ الاحتجاج: ٦١/١؛ الفضائل: ١٣١؛ اليقين: ٣٥٤؛ العدد القويّة: ١٧٦؛ مشارق أنوار اليقين: ٢٠؛ الصراط المستقيم: ٣٠٣/١؛ تأويل الآيات: ١٨٥؛ الذريعة إلى حافظ الشريعة: ٥٨/٢؛ شرح أصول الكافي للمازندرانيّ: ٢١١/٥، ٩٩/٧؛ الوافي: ٥١٠/٣، ٩١١؛ تفسير الصافي: ٢٤٣/٢؛ إثبات الهداة: ٥/٢، ١٥٠، ١٤٣/٣؛ البرهان في تفسير القرآن: ٥٩٣/٢، ٥٩٤؛ مدينة المعاجز: ٥٢١/١؛ مرآة العقول: ٥٣٦/٢؛ بحار الأنوار: ١٧٨/١٥، ٣٠٩/٢٣، ٣١٠، ٥١/٢٤، ٣٤٠، ٤٨/٢٥، ٤٠٤/٣٥، ٤٥/٣٩، ٢٧٠/٤١، ٢١/٩٠؛ تفسير نور الثقلين: ٨٣/٢، ٨٥، ٥٩٠/٤؛ تفسير كنز الدقائق: ٢٠٧/٥، ٥٤٤/١١؛ عوالم العلوم: ١٨٦

٣. الرعد/٧

٤. **من طريق الشيعة:** بحار الأنوار: ١٠٧/٩، ٢/٢٣، ٣٩٨/٣٥ وما بعد؛ بشارة المصطفى: ٢٤٦؛ تأويل الآيات: ٢٣٦؛ تفسير العيّاشيّ: ٢٠٣/٢، ٢٠٤؛ تفسير فرات: ٢٠٥، ٢٠٦؛ الصراط المستقيم: ٢٧٢/١، ١٠/٢؛ الطرائف: ٧٩/١؛ كشف الغمّة: ٣١٢/١؛ متشابه القرآن: ٤٠/٢؛ مجمع البيان: ٤٢٧/٦؛ مجموعة ورّام: ٣٦٩/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٨٣/٣، ٨٤

←

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَتَعِيَهَا أُذُنٌ واعِيةٌ**﴾[١] والأذن الواعية هو عليّ عليه السلام.[٢]

ومنها: قوله: ﴿**وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُونَ**﴾[٣] أي عن ولاية عليّ بن أبي طالب عليه السلام.[٤]

ومنها: قوله: ﴿**عَمَّ يَتَساءَلُونَ * عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ * الَّذي هُمْ فيهِ مُخْتَلِفُونَ**﴾[٥] وذلك هو عليّ عليه السلام.[٦]

ومن طريق أهل السنّة: الدرّ المنثور: ٤٥/٤؛ روح المعاني: ١٠٣/٧؛ شواهد التنزيل: ٣٨١/١، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٨؛ كنز العمّال: ٦٢٠/١١؛ معجم ابن الأعرابيّ: ١٠٧٩/٣؛ التفسير الحديث: ٣٤٣٥/١؛ تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٣٧٢/٤؛ التفسير الكبير: ١٤/١٩

١. الحاقّة/١٢

٢. **من طريق الشيعة:** روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال لعليّ عليه السلام: «أنت الأذن الواعية» (بحار الأنوار: ٣٣٠/٣٥). وأخبر نفسه عنه في قوله: «أنا الأذن الواعية» (بشارة المصطفى: ١٣/٢؛ الدرّ النظيم: ٢٤٠؛ البرهان في تفسير القرآن: ٣٣٠/٤، ٤٧١/٥؛ بحار الأنوار: ٢٨٤/٣٣، ٤٦/٣٥؛ تفسير نور الثقلين: ٤٠٢/٥، ٦٠٠؛ تفسير كنز الدقائق: ٣٢٦/١٤). وروي عن الباقر عليه السلام أنّه قال: «الأذن الواعية أذن عليّ عليه السلام» (تفسير فرات: ٤٩٩؛ طرف من الأنباء والمناقب: ٤٦٤؛ تأويل الآيات: ٦٩٠؛ بحار الأنوار: ٤٧١/٥، ٣٢٩/٣٥، ١٨٩/٤٠؛ تفسير كنز الدقائق: ٤٠٨/١٣).

ومن طريق أهل السنّة: شواهد التنزيل: ٣٦١/٢ وما بعد؛ كنز العمّال: ١٧٧/١٣؛ البحر المحيط: ٢٥٧/١٠؛ روح المعاني: ٤٩/١٥؛ الكشّاف: ٦٠٠/٤؛ التفسير الكبير: ٦٢٤/٣٠؛ الكشف والبيان: ٢٨/١٠؛ الجامع لأحكام القرآن: ٢٦٤/١٨؛ المناقب لابن المغازليّ: ٣٨٤/١

٣. الصافّات/٢٤

٤. **من طريق الشيعة:** بناء المقالة: ٤٧٢؛ كشف الغمّة: ٣١٥/١؛ كشف اليقين: ٣٦١؛ البرهان في تفسير القرآن: ٢٧٩/١؛ مجمع البيان: ٦٨٨/٨؛ منهاج البراعة: ١٦/٦

ومن طريق أهل السنّة: شواهد التنزيل: ٤٢٣/١، ١٦٠/٢ وما بعد؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٨٩/١

٥. النبأ/٣ـ١

٦. **من طريق الشيعة:** تفسير فرات: ٥٣٣، ٦٤٨؛ الكافي: ٣٠/٨؛ عيون المعجزات: ٣٣؛ المناقب ←

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الدالّة بالإشارات اللطيفة على هذا المعنى.

وأمّا الحديث: فقوله صلى الله عليه وآله: «ما من نبيّ إلّا وبعث معه عليّ باطناً وبعث معي ظاهراً».[1]

إلى غير ذلك من الأحاديث الدالّة على هذا المعنى.

* * *

للعلويّ: ٧٢، ١٤٤؛ نوادر المعجزات: ١١٢، ١٢٩؛ مصباح المتهجّد: ٧٤٢/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١١٨/٢، ٧٩/٣، ٨٠، ٣١٧؛ الفضائل: ٣، ٨٠، ٨٤، ١٦٠؛ الصراط المستقيم: ٢٧٩/١؛ تأويل الآيات: ٧٣٥؛ روضة المتّقين: ١٨٠/١٣؛ البرهان في تفسير القرآن: ٥٦٦/٥؛ حلية الأبرار: ١٢٤/٢؛ مدينة المعاجز: ٢٤٨/١، ٥٨/٢؛ مرآة العقول: ٤١٦/٢؛ بحار الأنوار: ٥/٢٦، ٣/٣٦؛ تفسير كنز الدقائق: ٩٧/١٤؛ عوالم العلوم: ٢٦٣/١١؛ إلزام الناصب: ٣٨/١، ١٧٩/٢، ١٩٥

ومن طريق أهل السنّة: شواهد التنزيل: ٤١٧/٢

١. قال جبرئيل عليه السلام للنبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ اللّه بعث عليّاً مع الأنبياء باطناً وبعثه معك ظاهراً» (القصص للجزائريّ: ٩١).

[أفضليّة عليّ عليه السلام على باقي الأصحاب]

قوله: وأفضليّته على باقي الأصحاب ثابتة بكثرة الجهاد في جميع الغزوات وفي إظهار كلمة الحقّ مع أهل الخلاف بالدلائل والبراهين وعلمه المشهور في جميع الفنون؛ لقوّة حدسه وشدّة ذكائه وملازمته للرسول وحرصه على تعليمه، وقضاياه العجيبة ـ كالقيد والأرغفة والمرأتان المتداعيتان للولد والحمار والبقرة وقصّة حكم داوود والخنثى وغيرها[1] ـ

---

١. نسي المصنّف الإتيان بشرح هذه القضايا العجيبة، فنذكرها نقلاً عن بعض آخر من كتبه (كشف البراهين: ٣٩٠):

من قضاياه العجيبة قصّة صاحب الأرغفة: وذلك أنّ رجلين اصطحبا للأكل، وكان مع أحدهما خمسة أرغفة ومع الآخر ثلاثة، فمرّ بهما ثالث، فاستدعياه للأكل، فأكلوا جميعاً. فلمّا فرغوا رمى لهما ثمانية دراهم، فقال صاحب الخمسة: لي خمسة بعدد أرغفتي ولك ثلاثة بعدد أرغفتك. فقال صاحب الثلاثة: لاأريد إلّا النصف. فاحتكما إلى عليّ عليه السلام، فقال لصاحب الثلاثة: إنّ هذا ممّا لاتحتكم عليه الناس، وإنّ صاحبك قد أنصفك. فقال: ما أريد إلّا مُرّ الحقّ. فقال عليه السلام: لك درهم واحد ولصاحبك سبعة. فقال: ولم؟ فقال عليه السلام: لأنّ الأرغفة انقسمت أربعة وعشرين جزءً، لك منها تسعة، أكلت منها ثمانية وبقي لك جزء أكله الضيف، فلك درهم، ولصاحبك خمسة عشر جزءً أكل منها ثمانية [و] بقي له سبعة أكلها الضيف، فله سبعة دراهم (مستدرك الوسائل: ٣٩٦/١٧؛ الإرشاد: ٢١٨/١؛ إرشاد القلوب: ١١٠/١؛ كنز الفوائد: ٦٩/٢).

ومنها قصّة العبد: وهي أنّ رجلاً قيّد عبده وحلف أن لايحلّه منه حتّى يتصدّق بوزن قيده. فاستفتى عليّاً عليه السلام، فقال: ضع رجله بالقيد في قصعة فيها ماء، فإذا انتهى صعود الماء فارفع القيد، ثمّ ضع بعده برادة الحديد، حتّى ينتهي صعود الماء كما كان أوّلاً، وتصدّق بوزن ←

البرادة؛ فإنّها وزن القيد. ففعل ذلك، ووزنت البرادة مع القيد، فكانا سواء.

ومنها قصّة المرأتين المدّعيتين للولد: وذلك أنّه حضرت عنده عليه السلام امرأتان بينهما ولد صغير، كلّ واحدة منهما تدّعي أنّه ولدها، فوعظهما فلم ترجعا، فقال عليه السلام: ائتوني بمنشار. فقالوا: لأيّ شيء يا أمير المؤمنين؟ قال: أقدّه نصفين، أعطي كلّ واحدة نصفاً، فبكت إحداهما وقالت: اللّه اللّه يا أمير المؤمنين! إن كان ولابدّ فقد وهبته لها. وسكتت الأخرى، فحكم به للباكية، واعترفت الأخرى بعد ذلك بالكذب (وسائل الشيعة: ٢٨٨/٢٧؛ بحار الأنوار: ٢٥٢/٤٠؛ الإرشاد: ٢٠٥/١؛ المناقب: ٣٦٧/٢).

ومنها قصّة حكم داوود: وهو أنّ شخصاً حضر عند شريح القاضي وادّعى على أربعة أنّهم قتلوا أباه. فقال: أقِم البيّنة وإلّا فاستحلفهم. فخرج وهو يتظلّم من حكومته، فأحضر عند عليّ عليه السلام. فجاء حتّى دخل المسجد واجتمع الناس إليه، وقال: لأحكمنّ اليوم حكماً كحكم داوود عليه السلام. وأحضر الأربعة وأحضر المدّعي، فقال عليه السلام: ما تقول؟ قال: إنّ أبي خرج مع هؤلاء النفر في سفر، فقدموا ولم يقدم معهم، فقلت لهم: أين أبي؟ فقالوا: لانعلم حاله، فقلت: أين ماله؟ قالوا: لانعلم له مالاً، وأسألك الحكم في ذلك يا أمير المؤمنين.

فقال لهم: ما تقولون؟ فاتّفقوا على الإنكار، وقالوا: إنّه مات حتف أنفه، فأمر بهم ففرِّقوا، وجعل كلّ واحد إلى سارية من سواري المسجد، ثمّ استدعى واحداً منهم فقال: ما تقول في أب هذا الفتى؟ قال: مات حتف أنفه، فقال لكاتبه: اكتب. فقال: في أيّ يوم مات؟ قال: يوم كذا، فقال: اكتب. ثمّ قال: من غسّله؟ فقال: فلان، فقال: اكتب. ثمّ قال: فيم كفنتموه؟ فقال: في كذا، فقال اكتب. ثمّ قال: ارجعوا به إلى مكانه. ثمّ استدعى الثاني، فسأله عن ذلك كلّه، فخالف قوله قول الأول، فكبّر أمير المؤمنين تكبيرة سمعها أهل المسجد، ثمّ قال: إرجعوا به إلى مكانه. ثمّ استدعى الثالث وسأله، فخالف قوله قول الأوّلين وتلجلج، فقال: أقِرَّ، وخوَّفه، فأقَرَّ أنّهم قتلوه، فكبّر أمير المؤمنين تكبيرة ثانية. واستدعى الرابع فخوَّفه، فأقَرَّ بالقتل. ثمّ استدعاهم بعد ذلك، فاتّفقوا على القتل وأخذ المال، فأغرمهم وأراد قتلهم، فعفى عنهم ابن المقتول (الكافي: ٣٧٢/٧؛ من لايحضره الفقيه: ٢٦/٣؛ التهذيب: ٣١٦/٦؛ وسائل الشيعة: ٢٧٩/٢٧؛ مستدرك الوسائل: ٣٨٥/١٧؛ بحار الأنوار: ١١/١٤؛ دعائم الإسلام: ٤٠٤/٢؛ القصص للجزائريّ: ٣٣٨؛ المناقب: ٣٧٩/٢).

ومنها قصّة الخنثى: وهي أنّ شريحاً جاءت إليه امرأة وخلت معه، وقالت: إنّ لي ما للرجال

←

وانتساب الفضلاء إليه في جميع الفنون وإخباره عن نفسه[1] وزهده وكرمه وكثرة تواضعه وبشاشة أخلاقه وعفّته وصفحه وكظم غيظه وشجاعته التي بلغت الغاية وحرصه على إقامة الحدود وإهداء الخلق وعدم مراقبته لأحد وسبقه إلى الإسلام قبل غيره وغير ذلك.

[ثبوت الأفضليّة على الكلّ لشخص موجب لثبوت ولايته]

قال: لمّا كان وجوب أفضليّة الوليّ على جميع أهل ولايته من جملة شرائط ولايته عند أهل هذه الطائفة كان ثبوت الأفضليّة على الكلّ لشخص موجباً لثبوت ولايته، فتحقيق هذا الاستدلال يتوقّف على هاتين المقدّمتين:

أحدهما: أنّ الولاية مشروطة بالأفضليّة، وثبوت هذه المقدّمة بعد ثبوت وجوب العصمة فيه والنصّ عليه ظاهر؛ فإنّ كلّ من قال بوجوب اتّصاف الوليّ بهما قال بوجوب كونه أفضل أهل زمانه؛ لأنّ العصمة ـ كما عرفت ـ مبدأ سائر الكمالات وأصل جميع الفضائل؛ لأنّ مقتضاها الاتّصاف بالصراط المستقيم الموجب للاعتدال في جميع /١٩٦ ب/ الأحوال بسبب التوسّط الموجب لغاية الفضل ونهاية الكمال.

وما للنساء، وإنّي آتي وأوتي وأحيض وأمني، وقد آتيت بولد من بطني وولد من ظهري. فاضطرب الحكم عليه في ذلك، فأنهاه إلى عليّ عليه السلام، فقال: جرّدوها وعدّوا أضلاعها، فإن كانت متساوية من الجانبين فهي امرأة، وإن كانت مختلفة، من الجانب الأيمن أكثر ومن الجانب الأيسر أقلّ فهو رجل. ففعلوا ذلك، فوجدوا أنّ أضلاعها متساوية، فحكم لها بالأنوثة (من لايحضره الفقيه: ٢٣٦/٤؛ وسائل الشيعة: ٢٨٧/٢٦؛ مستدرك الوسائل: ٢٢٢/١٧؛ بحار الأنوار: ٢٨٥/٤٠، ٣٥٥/١٠١؛ عوالي اللآلي: ٣٤١/٢).

١. مو: + وإخبار النبيّ عنه.

وأمّا النصّ فمعلوم أنّه لبيان المستحقّ تعليماً للخلق باشتماله على الكمال الموجب لتقديمه على جملتهم، فهو أدلّ دليل على اشتمال المنصوص عليه على غاية الكمال ونهاية الجلال.

الثانية: أنّ كلّ من ثبتت له الأفضليّة على الكلّ وجب أن يكون مقدّماً على الكلّ، فيستحقّ ولاية الكلّ والقيام بمزايا خواصّ الولاية؛ لما اشتمل عليه من مكارم الأخلاق ليكون مقتدى الكلّ فيها ليلتحقوا[1] به إلى كمالاتهم الممكنة لهم، فينجوا من نقائص الإمكان وغلبة الطبائع والأحوال الطبيعيّة بواسطة التحلّي والتخلّق والاتّباع له. فإذَن لمّا وجب علينا البحث عن الوليّ ومن هو المستحقّ للولاية من أتباع هذا النبيّ الفاضل الذي بعث لتتميم مكارم الأخلاق، فبالضرورة تمّمها واستفادها منه من استعدّ لفيضها وتهيّأ لقبولها، فبالضرورة لابدّ وأن يكون من أتباعه من هو مجمعاً لها كما كان هو مجمعاً لها.

أقول: وممّا يدلّ على ذلك قولهﷺ: «مَثلي في الأنبياء مَثل رجل بنى حائطاً، فأكمله إلّا موضع لَبِنَة واحدة، فأنا تلك اللبنة، فلارسول بعدي ولانبيّ»[2]. فشبّهعليه السلام النبوّة بالحائط وشبّه الأنبياء باللبن الذي قام به الحائط، وهو تشبيه معنويّ في صورة محسوس وهو في غاية الحسن؛ لأنّ الذي هو مسمّى بالحائط لم يظهر في الخارج إلّا باللبن، فكذلك المعنى الذي بعثت له الأنبياء لم تظهر صورته إلّا بهم ولم يتمّ معناه إلّا بكلّ واحد منهم، وبهﷺ تمّ ذلك المعنى بعد نقصه وكانﷺ

---

١. حج: ليلحقوا.
٢. **من طريق الشيعة**: عوالي اللآلي: ١٢٢/٤
ومن طريق أهل السنّة: الأحاديث المختارة: ٣٩١/٣؛ شعب الإيمان: ٧٠/٣؛ مسند البزّار: ٩٠/١٦

خاتم ذلك البناء ومتمّم صورته المعنويّة، فبه تمّت مكارم الأخلاق والنبوّة والرسالة.

[وجوب كون الإمام واحداً في كلّ عصر]

قال: ويجب أن يكون واحداً؛ لأنّ الوحدة المطلقة لايتحقّق عنها ضدّها ـ أعني الكثرة ـ إلّا بوسائط وإضافات متغايرة، فأمّا باعتبار صرافتها وسذاجتها فلايتحقّق عنها بلاواسطة إلّا وحدة مثلها. فاستلزمت هذه القاعدة كون الأثر الصادر عن الكامل المطلق لايجتمع بكماله إلّا في واحد بواسطة استعداد خاصّ موجب لانطباع صورته فيه بسبب المقابلة الحقيقيّة، فلايتحقّق ذلك في جماعة؛ لأنّ المقابلة التامّة لاتحصل من جهة واحدة دفعة واحدة في اثنين، فوجب تحقّقه بالوحدة الحقيقيّة في تلك الكمالات.

[الكمالات المجتمعة في عليّ عليه السلام أعلى وأكمل من كلّ الصحابة]

ولمّا تتبّعنا آثار السلف ولاحظنا أحوالهم وانتسابهم إلى الكامل المطلق وجدنا شخصاً[1] أشدّهم له مقابلة وأعدلهم طريقة وأكثرهم استقامة وأقربهم إليه نسباً وأشدّهم به نوطاً[2]؛ لقلّة الوسائط، وذلك هو الموجب للاتّحاد الشبهيّ في المتقابلين. فالكمال المتحقّق في الوليّ المطلق يجب حصوله في الوليّ الخاصّ وذلك هو عليّ عليه السلام؛ فإنّه أقرب الخلق إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وأشدّهم له اتّباعا وأقومهم لديه طريقة، فوجب أن يكون أفضل من صحبه وأجمعهم لكمالاته؛ لتمام العلّة

١. مر: ـ شخصاً.
٢. هامش حج: أي متعلّقاً.

الفاعلة والقابلة؛ لاستحالة اجتماع الكمال وتعدّده في أشخاص كثيرة كما سلف من القاعدة. وعلمنا ذلك بأنّا تتبّعنا الفضائل /١٩٧ أ/ والكمالات الداخلة والخارجة النفسانيّة والبدنيّة، فوجدناه عليه السلام قد احتواها بأجمعها واحتوى من كلّ نوع منها على أعلى أشخاصه وأنّها بحيث علمنا أنّ ما تفرّق فيهم منها مجتمعاً فيه، فوجدناه أعلى وأكمل في كلّ واحدة منها. وقد نبّه المصنّف على تعداد[1] بعض الفضائل التي اختصّ هو عليه السلام بها:

[الفضيلة الأولى: الجهاد في إظهار دعوة الإسلام وجهاد النفس]

أوّلها: الجهاد في إظهار دعوة الإسلام وفي إظهار كلمة الحقّ عند أهل الجدل وفي جهاد النفس باستجلابها لطاعة أحكام العقل واستخلاصها من مهاوي أحكام الطبيعة ومتعلّقات المادّة، وكلّ هذه المعاني بلغ عليّ عليه السلام فيها الغاية القصوى والنهاية العليا كما هو معروف من سيرته وأحواله المدوّنة في سير أهل الإسلام، لاينكره إلّا معاند يجعل الإنكار دأبه والخلاف سجيّته تكبّراً عن الحقّ وإباءً عن اتّباعه.

[الفضيلة الثانية: العلم]

وثانيها: العلم الذي هو أشرف الملكات النفسانيّة وأعظم الهيئات الإلهيّة، وقد بلغ عليه السلام فيه النهاية العليا والغاية التي لاوراءها، شهدت به عامّة أهل العلم واستشهد على ذلك بأحواله الظاهرة عنه الدالّة على ذلك:

---

١. حج: تعدّد.

[كثرة ملازمته للنبيّ صلى الله عليه وآله]

منها: كثرة ملازمته للكامل العالم الذي لاشبهة ولاارتياب في علمه وكماله مع حرصه على الأخذ عنه والاقتداء بسيرته وكونه من أهل الفهم وقوّة الذهن وشدّة الذكاء، والمعلّم الكامل المطلق شديد المحبّة له قويّ العناية به عظيم الحرص على إبلاغه مراتب الكمال، وهذه كلّها علل ناقصة باجتماعها تتمّ العلّة التامّة في حصول غايات العلم وأبلغ أحواله لوجوب وجود المعلول عند تمام العلّة.

[القضايا والأحكام المنتشرة عنه]

ومنها: القضايا والأحكام المنتشرة عنه التي بهرت العقول ولم يهتد إليه الأوّلون ولاعرفها المتأخّرون، بل اقتدى به فيها أهل الفضل واستسنّ بسنّة أهل السنن. وقد ذكر في الأصل مشاهيرها وبيان ذلك على الكمال مذكور في كتب السير وذكرنا طرفاً منه في كتابنا الموسوم بـ *معين المعين في أصول الدين*.

[انتساب جميع الفضلاء إليه عليه السلام]

ومنها: انتساب جميع الفضلاء وأهل الفنون من أهل العلم إليه من أهل الكلام والأصول والفقه والحديث والتفسير وغيرهم من الرؤساء وأهل الملل وأنّهم أخذوا عنه علومهم وجعلوا ذلك الانتساب شرفاً لهم وفخراً يفتخرون به على أضرابهم وثقة بما أخذوه عنه؛ لسلب الشبهة عنه والاعتراض عليه والمرية فيه:

تشبّه الخفرات الآنسات بها ... فى حسنها فينلن الحسن بالخيل[١ و٢]

---

١. مص: في مشيها ... بالحيل.

٢. منسوب إلى المتنبّي كما في: ديوان المتنبّي: ٣١٣؛ الموضح في شرح شعر أبي الطيّب: ←

ومن رام معرفة ذلك والاطّلاع عليه ليعرف على الحقيقة انتسابهم إليه ودعوى أخذهم عنه فعليه بكتب السير، يجد ذلك فيها ظاهراً.

[انتساب جميع فنون العلم إليه عليه السلام]

ومنها: أنّ جميع فنون العلم وأنواعه منسوب إليه وأنّه أوّل من تكلّم فيها والصدر في اختراعها واستنباطها وإثبات أصولها كعلم النحو واللغة والكلام /١٩٧ ب/ والأصول والفقه والحديث والتفسير والعلوم الحكميّة العلميّة والعمليّة وتهذيب الأخلاق والرياضات وفنون البلاغة ومراتب المعارف وأحوال الحقيقة والطريقة وغوامض الشريعة وعلم الباطن حتّى علم الفتوّة وصنعة الإكسير وسائر العلوم وجميع أقسامها، يعرف ذلك من طالع كتب السير.

[إخباره عليه السلام عن نفسه بأنّه أعلم الخلق]

ومنها: أنّه عليه السلام أخبر عن نفسه بأنّه أعلم الخلق وادّعى ذلك لنفسه، وهو عليه السلام لايكذب ولايدّعي ما لايكون له. وقد وجد في كلامه المنقول عنه كثير من ذلك، مثل قوله عليه السلام: «واللّه ما من فئة تهدي فئة وتضلّ فئة إلّا أنا أعلم بناعقها وقائدها وسائقها إلى يوم القيامة»[1]. وقوله عليه السلام: «واللّه ما من آية نزِلت في ليل أو نهار أو

١١٨٧؛ شرح المشكل من شعر المتنبّي: ١٨٠؛ شرح الواحديّ لديوان المتنبّي: ٧١٤؛ معجز أحمد: ٩١٣

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٥١٧/٢٢، ٦٢/٢٦، ١٥٢، ٢٤١، ١٤٤/٤٠؛ تأويل الآيات: ٣٥٩؛ تفسير فرات: ٦٧؛ تفسير القمّيّ: ١٠٤/٢؛ الصراط المستقيم: ٢١٦/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٩/٤؛ كتاب سليم بن قيس: ٩٤١

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤٤/٧، ١٤/١٠

برّ أو بحر أو سهل أو جبل إلّا وأنا أعلم في مَن نزلت وفـي أيّ شـيء نزلـت»[1]. وقال عليه السلام: «سلوني قبل أن تفقـدوني»[2] ولـم يجسـر أحـد أن يقـول ذلـك غيـره.

---

١. **من طريق الشيعة:** بحار الأنوار: ١٨٦/١، ٢٥٨/٣٤؛ الطرائف: ٥١٧/٢؛ عوالي اللآلـي: ١٢٨/٤؛ غرر الحكم: ١١٩؛ كتاب سليم بن قيس: ٧١٢

ومن طريق أهل السنّة: تفسير السمعانيّ: ٢٥٠/٥؛ ينابيع المودّة: ٣١٣/١؛ المواقـف: ٦٢٧، ٦٣٦؛ شرح المواقف: ٣٧٠/٨

٢. **من طريق الشيعة:** وسائل الشيعة: ١٢٨/١٥؛ مستدرك الوسائل: ١٠١/١١، ٣٢٦/١٢، ٣٦٣/١٤؛ بحـار الأنـوار: ٢٢٤/٣، ١١٧/١٠، ١١٩، ١٢١، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ٤٦١/١٤، ١٧٩/٢٤، ٢٤٣، ٦٣/٢٦، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٣، ١٧٩، ٢٥٧، ٦٤٧/٢٩، ٦٧٠/٣٠، ٣٦٦/٣٣، ١١٨/٣٤، ٢٩٧، ٤٠٠/٣٦، ١٠٨/٣٩، ٣٤٦، ٣٤٨، ١٣١/٤٠ ومـا بعـد، ٣٢٧/٤١، ٣٥٤، ١٤٦/٤٢، ٢٥٦/٤٤، ٢٥٨، ١٣٤/٤٦، ٣٣/٤٧، ١٤١، ٥٧/٥١، ٢٧٢/٥٢، ٨١/٥٣، ١٦٣/٥٥، ٢٢٧/٦٦، ٨/٦٧، ٧٨/٨٩، ٦٥/٩٧، ٢٣٤؛ الاحتجـاج: ٢٥٨/١، ٢٦١؛ الاختصـاص: ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٨، ٢٧٩؛ الإرشاد: ٣٤/١، ٣٣٠؛ إرشاد القلوب: ٣٧٤/٢، ٣٧٦؛ إعلام الورى: ١٧٤؛ الأمـالي للصـدوق: ١٣٣، ٣٤١، ٣٤٣؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٨؛ بصائر الدرجات: ٢٦٦ ومـا بعـد؛ تأويـل الآيـات: ٢٠٩، ٥٤٠؛ تفسير العيّاشـيّ: ٢٨٢/٢؛ تفسـير فـرات: ٦٧؛ التوحيـد: ٩٢، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٧؛ الخرائج: ١١٣٣/٣؛ خصائص الأئمّـة: ٦٢؛ روضـة الـواعظين: ٣٢/١، ١١٨؛ سـعد السـعود: ٢٠٩/٩٩؛ الصراط المستقيم: ٢١٦/١، ٢١٧، ٢٩٦؛ الصوارم المهرقـة: ١٣٦؛ الطرائـف: ٧٣/١، ٥٠٩/٢؛ العمـدة: ١٥، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٩، ٣٣٦؛ الغـارات: ٣/١؛ غـرر الحكـم: ١١٩؛ غيبـة النعمانيّ: ٨٧؛ فرج المهموم: ٩٧؛ الفضائل: ٩٨، ١٣٧؛ القصص للجزائريّ: ٣٧١، ٤٥٦؛ كامل الزيارات: ٧٤؛ كتاب سليم بـن قـيس: ٨٠٢، ٩٤١؛ كشـف الغمّـة: ١٣٠/١، ١٦٢/٢؛ كشـف اليقين: ٧٤، ٧٥؛ متشابة القرآن: ٩٣/١، ١٠٦؛ المناقب لابن شـهر آشـوب: ٣٨/٢، ٣٩، ٢٦٩، ٣٨٦؛ نهج البلاغة: ٢٨٠؛ نهج الحقّ: ٢٤٠، ٢٤١، ٣٤٦؛ اليقين: ٤٨٩

ومن طريق أهل السنّة: شـرح نهـج البلاغـة لابـن أبـي الحديـد: ٢٨٦/٢، ١٣٦/٦، ٤٦/٧، ٥٧، ١٤/١٠، ١٩٧/١٢، ٢٠١، ١٠١/١٣، ١٠٦، ١٠٧؛ المعيار والموازنـة: ٨٢، ٢٩٨؛ دسـتور معـالم الحكم: ١٠٤؛ كنز العمّـال: ١٦٥/١٣، ٦١٢/١٤؛ دفـع الارتيـاب: ١٦؛ تـاريخ مدينـة دمشـق: ←

وقوله عليه السلام: «إنّ هاهنا لعلماً جمّاً، لو أصبت له [حَمَلة][1]»[2] وأشار عليه السلام إلى نفسه الشريفة. وقوله عليه السلام: «سلوني عن طرق السماء؛ فإنّي أعرف بها من طرق الأرض»[3]. وقوله: «لو كسرت لي الوسادة فجلست عليها لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم، حتّى ينطق كلّ كتاب بأنّ عليّاً حكم بما أنزل اللّه فيّ»[4]. وقوله عليه السلام: «علّمني رسول اللّه صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم، فانفتح لي في كلّ باب ألف باب»[5]. إلى غير ذلك من أقاويله ودعاويه.

٣٣٥/١٧، ٣٩٧/٤٢، ٤٠٠؛ تهذيب الكمال: ٧٩/٥؛ تذكرة الحفّاظ: ١٦٦/١؛ سير أعلام النبلاء: ٢٥٧/٦؛ تاريخ اليعقوبيّ: ١٩٣/٢؛ تاريخ الإسلام للذهبيّ: ٨٩/٩، ٩٠

١. تش، مر، حج: جملة.

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٤٤/٢٣، ١٥٣/٤٠، ٢٢٤/٦٥؛ إرشاد القلوب: ٢١٢/٢؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٠؛ الأمالي للمفيد: ٢٤٧؛ الخصال: ١٨٦/١؛ غرر الحكم: ١١٨؛ كمال الدين: ٢٨٩/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٨/٢؛ نهج البلاغة: ٤٩٥

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد:٢٠٢/١٢، ٣٤٦/١٨، ٣٥٠؛ دفع الارتياب: ١٨

٣. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٠٨/٣٩؛ الصراط المستقيم: ٢٢٥/١؛ الفضائل: ٩٨؛ كشف الغمّة: ١٣٠/١؛ كشف اليقين: ٥٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٨/٢؛ نهج الحقّ: ٣٤٠، ٣٤٦

ومن طريق أهل السنّة: تفسير ابن العربيّ: ٤٥/١، ٣٥٣/٢؛ تفسير روح البيان: ٩٢/١، ١٨١/١٠

٤. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٨٧/٣٥؛ الألفين: ٣٤٥؛ بصائر الدرجات: ١٣٢؛ الطرائف: ٥١٧/٢، ٥١٨؛ العمدة: ٢٠٨؛ كشف الغمّة: ١٣٠/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٨/٤

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٣٦/٦، ٢٨٣/٢٠؛ شواهد التنزيل: ٣٦٧/١؛ المواقف: ٦٢٧/٣، ٦٣٦

٥. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٩/٢٦، ١٢٨/٤٠، ١٣١، ١٥١، ٣٢٨/٤١، ٣٠٨/٤٦، ١٨٣/٦٩؛ الاختصاص: ٢٨٣؛ الأمان: ٦٨؛ إعلام الورى: ١٣٦؛ بصائر الدرجات: ٣٠٣؛ الخصال: ←

[إخبار النبيّ صلى الله عليه وآله عن عليّ عليه السلام بأنّه أعلم الخلق]

ومنها: إخبار النبيّ صلى الله عليه وآله عنه بذلك وذلك منقول عنه كثيراً[1]، منه قوله المشهور: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»[2]، وفي حديث آخر: «أنا مدينة الحكمة وعليّ بابها»[3].

٦٤٧/٢؛ دلائل الإمامة: ١٠٥؛ الصراط المستقيم: ١٦٨/١، ٢٠٩/٣؛ الطرائف: ٥١٨/٢؛ عوالي اللآلي: ١٢٣/٤؛ الفصول المختارة: ١٠٦، ١٠٧؛ كشف الغمّة: ١٣٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٦/٢؛ نهج الحقّ: ٢٤٠

ومن طريق أهل السنّة: التفسير الكبير: ٢٣/٨؛ شرح المقاصد: ٣٠٠/٢؛ اللباب في علوم الكتاب: ١٦٤/٥؛ غرائب القرآن: ١٤٤/٢

١. مر: كثيراً منه.

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٦٠١/٢٩، ١٨٨/٣٨، ٢١٠/٣٩، ٦٩/٤٠، ٨٧، ٢٠٣ وما بعد؛ إعلام الورى: ١٥٩؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٥٨؛ تنزيه الأنبياء: ١٦١؛ صحيفة الرضا عليه السلام: ٥٨؛ الصراط المستقيم: ١٩/٢؛ العمدة: ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٠١؛ الفصول المختارة: ٢٢٠؛ الفضائل: ٩٦؛ كشف الغمّة: ١١٣/١؛ كشف اليقين: ٥١؛ متشابه القرآن: ٣٣/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٤/٢

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٩/٧، ١٦٥/٩؛ شواهد التنزيل: ١٠٤/١؛ المستدرك على الصحيحين: ١٣٧/٣، ١٣٨؛ المعجم الكبير: ٦٥/١١؛ جامع الأصول: ٦٥٧/٨؛ كنز العمّال: ٦٠٠/١١، ١٤٨/١٣؛ معجم ابن المقرئ: ٨٤/١؛ البحر المديد: ٢٢٦/٥؛ الجامع لأحكام القرآن: ٣٣٦/٩؛ تفسير الراغب الأصفهانيّ: ٢٠٤/١؛ تفسير روح البيان: ٢٠٩/٥؛ مناقب الأسد الغالب: ٣١/١؛ المناقب لابن مغازليّ: ١٧ وما بعد، ١١٥ وما بعد.

٣. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٣٥/٢٥، ١١٠/٣٦، ٢٠١/٤٠، ٨٠/٦٦، ٥٧/٩٠؛ الأمالي للصدوق: ٥٢٥؛ الأمالي للطوسيّ: ٤٨٣؛ بشارة المصطفى: ٢٣، ٢٣٠؛ التحصين لابن الطاووس: ٦٢٧؛ روضة الواعظين: ١٠٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٣/٤؛ كشف اليقين: ٥١

ومن طريق أهل السنّة: الشريعة للآجريّ: ٢٠٦٩/٤؛ من حديث خيثمة بن سليمان: ٢٠٠/١؛ فيض القدير: ٤٦/٣؛ تاريخ بغداد: ٢٠٣/١١؛ لسان الميزان: ٣٩٥/٥، ٤٦٩/٦؛ ميزان الاعتدال: ٤١/٣، ٤٤٤

وقولهﷺ: «أقضاكم عليّ»[1]، ومعلوم أنّ القضاء يحتاج إلى سائر العلوم. وقوله وقد سأله سلمان الفارسيّ: مَن وصيّك مِن بعدك؟ فقال: يا سلمان! من كان وصيّ أخي موسى بن عمران؟ فقال: يوشع بن نون. فقال عليه السلام: ولمَ يا سلمان؟ فقال: لأنّه كان أعلمهم. فقال: وصيّي على أمّتي من بعدي أعلم أمّتي عليّ بن أبي طالب.[2]

إلى غير ذلك من الأحاديث المنقولة في مواضعها.

[عليّ عليه السلام صاحب العلوم اللدنّيّة]

أقول: قد تقرّر عند أهل العلوم الحكميّة وأرباب السلوك من جميع فرق الإسلام أنّ عليّاً عليه السلام صاحب العلوم اللدنّيّة وأنّه مختصّ بها وأنّها موروثة عنه.

---

١. **من طريق الشيعة**: مستدرك الوسائل: ٢٤١/١٧؛ بحار الأنوار: ٦٨/٣٩، ٨٧/٤٠، ١٣٩/٤١، ١٣٦/٤٦، ٣٣٤/٤٧، ١٨٤/٦٩، ٢٦٣/١٠١؛ الاحتجاج: ٢٥٣/٢، ٣٩١؛ إرشاد القلوب: ٢١٣/٢؛ الإفصاح: ٢٣٣؛ الأمان: ٦٩؛ بناء المقالة: ٢٠١؛ دلائل الإمامة: ١٠٦؛ سعد السعود: ٢٠٩؛ الصراط المستقيم: ٨٢/١، ١٠٢، ١٤٤، ٢٣٠، ٩/٢، ١٠، ١٧؛ الصوارم المهرقة: ١٨١، ١٨٦؛ الطرائف: ٥١٦/٢، ٥١٨؛ العدد القويّة: ٢٤٨؛ الفضائل: ١٣٨؛ كشف الغمّة: ١١٦/١، ٢٦٣؛ كشف اليقين: ٤٥؛ المسائل العكبريّة: ٥٣؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٣/٢، ٢٥٥، ١١/٤؛ النكت الاعتقاديّة: ٤١؛ نهج الحقّ: ٢٣٦، ٣٤٦

ومن طريق أهل السنّة: الجامع لأحكام القرآن: ١٦٢/١٥، ١٦٤؛ تثبيت الإمامة: ٢٧٦/١؛ التيسير بشرح الجامع الصغير: ٣٧٦/٢؛ شرح صحيح البخاري لابن بطّال: ٢٤٤/١٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨/١، ٢١٩/٧؛ طرح التثريب: ١٥٢/٨؛ عقود الزبرجد: ١٥٨؛ فتح الباري: ٥٩٠/١٠؛ فيض القدير: ٢١٩/١؛ تاريخ دمشق: ٣٠٠/٥١

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١/٣٨، ١٨؛ الأمالي للصدوق: ١٣؛ الصراط المستقيم: ٦٩/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤٧/٣

ومن طريق أهل السنّة: كنز العمّال: ٦١٤/١١؛ كفاية الطالب: ٣٣٢

فاعلم حينئذٍ أنّ العلوم الحقيقيّة الحاصلة للأنبياء والأولياء كلّها لدنّيّات، لكن بالنسبة إلى الأنبياء والرسل تسمّى وحياً وبالنسبة إلى الأولياء والأوصياء تسمّى إلهاماً، ويعبّر عن الأوّل بالتجلّي والفيض وعن الثاني بالكشف والذوق[1]؛ لأنّه إن حصل بغير واسطة الملَك يسمّى إلهاماً ولدنّيّاً وإن حصل بالواسطة يسمّى إرثيّاً ووهبيّاً، والوسائط إمّا عقل كلّيّ أو نفس كلّيّة. وباتّفاق المحقّقين إنّ الوحي عن أمّ الكتاب المعبّر عنه بالعقل الأوّل والقلم الأعلى، والإلهام من الكتاب المبين المعبّر عنه بالنفس الكلّيّة واللوح المحفوظ.

[كلام القيصريّ في العلم اللدنّيّ]

وقال بعض أهل التحقيق:

إنّ العوالم كلّها صحف إلهيّة وكتب ربّانيّة؛ /١٩٨ أ/ لأنّها محيط بالكلمات التامّات والآيات المباركات، فالعقل الأوّل والنفس الكلّيّة كتابان إلهيّان موسومان بأمّ الكتاب والكتاب[2] المحفوظ.

وقد يقال للعقل الأوّل أمّ الكتاب؛ لإحاطته بالأشياء إجمالاً، وللنفس الكلّيّة الكتاب المبين؛ لظهورها فيها تفصيلاً، وكتاب المحو والإثبات فهو حضرة النفس المنطبعة في الجسم الكلّيّ من حيث تعلّقها بالحوادث الزمانيّة وهو تابع للكتابين في جميع الصور.

والإنسان الصغير نسخة جامعة للإنسان الكبير فهو أيضاً جامع لهذه الكتب؛ فإنّه من حيث الروح المجرّد أمّ الكتاب، ومن حيث القلب الكتاب

---

١. هامش مر: الذوق هو أوّل درجات وجود الحقّ بالحقّ في أثناء البوارق المتوالية عند أدنى لبث من التجلّي والترقّي، فإذا ازداد وبلغ أوسط مقام الشهود سمّي شرباً، فإذا بلغ النهاية سمّي ريّاً، وذلك بحسب صفاء السير عن لحوظ الغير.

٢. حج (خ ل): اللوح.

المبين، ومن حيث النفس الحيوانيّة كتاب المحو والإثبات، ومن حيث الكلّ كتاب الكلّ.

فكلّ من يحصل له الاطّلاع على أمّ الكتاب والعقل الأوّل وما فيهما من العلوم يكون رسولاً ونبيّاً، وكلّ من يحصل له الاطّلاع على الكتاب المبين والنفس الكلّيّة وما فيهما من العلوم يكون وليّاً أو وصيّاً، والاطّلاع على هذين الكتابين حقّ الاطّلاع وظيفة خاتم الأنبياء أو خاتم الأولياء؛ لقول الأوّل: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين»[1] ولقول الثاني: «كنت وليّاً وآدم بين الماء والطين»[2]، ووظيفة غيرهما بقدر الاستحقاق والاستعداد.[3]

[كلام ابن العربيّ في العلم اللدنّيّ]

وإلى هذا أشار الشيخ في الفصّ الشيثيّ فقال:

وليس هذا العلم إلّا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، ولايراه أحد من الأنبياء والرسل إلّا من مشكاة الرسول الختم ولايراه أحد من الأولياء إلّا من مشكاة الوليّ الختم[4]، حتّى أنّ الرسل لايرونه ـ متى رأوه ـ إلّا من مشكاة خاتم الأولياء؛ فإنّ الرسالة والنبوّة تنقطعان والولاية لاتنقطع أبداً. فالمرسلون من

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢٧٨/١٨، ٢٧/٦٥، ١٥٤/٩٨؛ الأنوار: ٢؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ مفتاح الفلاح: ٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١

ومن طريق أهل السنّة: البدء والتاريخ: ٢٦/٥؛ فتوح الشام: ٧٤/٢؛ البحر المحيط: ٧٠٤/٤، ١٠٥/٦؛ البحر المديد: ٥٢٨/٢؛ الدرّ المنثور: ٥٦٩/٦؛ الكشّاف: ٣٧٢/٢؛ اللباب في علوم الكتاب: ٣٠٢/٤؛ تفسير البحر المحيط: ٢٦٣/٤، ٢٢٢/٥؛ أنوار التنزيل: ١٣٤/٣؛ التفسير الكبير: ٥٢٥/٦، ٣١١/٣٢؛ بحر العلوم: ٥٢٨/١؛ مدارك التنزيل: ٥٨/٢؛ غرائب القرآن: ٦/٢، ٢١/٤؛ كنز العمّال: ٤٠٩/١١؛ التيسير بشرح الجامع الصغير: ٢٢٤/٢؛ تحفة الأحوذيّ: ٥٦/١٠؛ شرح سنن أبي داوود: ٣٦٠/٣؛ فيض القدير: ٣٥/٥؛ الطبقات الكبرى: ١٨٢/١

٢. **من طريق الشيعة**: عوالي اللآلي: ١٢٤/٤

٣. شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٩٠

٤. حج (خ ل): الخاتم.

حيث كونهم أولياء لايرون ما ذكرناه إلّا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل.

وذلك لايقدح في مقامه ولايناقض ما ذهبنا إليه؛ فإنّه من وجه يكون أنزل كما أنّه من وجه يكون أعلى. فكلّ نبيّ من لدن آدم إلى آخر نبيّ ما منهم أحد يأخذ إلّا من مشكاة خاتم النبيّين وإن تأخّر وجود طينته؛ فإنّه بحقيقته موجود؛ لقوله: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين»[١] وغيره من الأنبياء ما كان نبيّاً إلّا حين بعث. وكذلك خاتم الأولياء كان وليّاً وآدم بين الماء والطين وغيره من الأولياء ما كان وليّاً إلّا بعد تحصيل شرائط الولاية من الأخلاق الإلهيّة والاتّصاف بها من كون اللّه تعالى يسمّى بالوليّ الحميد. فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الختم للولاية نسبة الأنبياء معه؛ فإنّه الوليّ الرسول النبيّ وخاتم الأولياء الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمّد صلى الله عليه وآله.[٢]

[خاتم الأولياء عليّ بن أبي طالب عليه السلام]

وكلّ ذلك دليل على أنّ خاتم الأولياء عليّ بن أبي طالب؛ لأنّه هو الحسنة من

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢٧٨/١٨، ٢٧/٦٥، ١٥٤/٩٨؛ الأنوار: ٢؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ مفتاح الفلاح: ٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١

ومن طريق أهل السنّة: البدء والتاريخ: ٢٦/٥؛ فتوح الشام: ٧٤/٢؛ البحر المحيط: ٧٠٤/٤، ١٠٥/٦؛ البحر المديد: ٥٢٨/٢؛ الدرّ المنثور: ٥٦٩/٦؛ الكشّاف: ٣٧٢/٢؛ اللباب في علوم الكتاب: ٣٠٢/٤؛ تفسير البحر المحيط: ٢٦٣/٤، ٢٢٢/٥؛ أنوار التنزيل: ١٣٤/٣؛ التفسير الكبير: ٥٢٥/٦، ٣١١/٣٢؛ بحر العلوم: ٥٢٨/١؛ مدارك التنزيل: ٥٨/٢؛ غرائب القرآن: ٦/٢، ٢١/٤؛ كنز العمّال: ٤٠٩/١١؛ التيسير بشرح الجامع الصغير: ٢٢٤/٢؛ تحفة الأحوذيّ: ٥٦/١٠؛ شرح سنن أبي داوود: ٣٦٠/٣؛ فيض القدير: ٣٥/٥؛ الطبقات الكبرى: ١٨٢/١

٢. فصوص الحكم: ٦٢

حسنات سيّد المرسلين، وقد قال اللّه فيه: ﴿**وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْـمُ الْكِتـابِ**﴾[١]؛ /١٩٨ ب/ فإنّها باتّفاق أكثر المفسّرين نزلت فيه، وذلـك يشـهد بـأنّ لـه اطّلاعـاً علـى الكتاب المبين واللوح المحفوظ المستنسخ من أمّ الكتاب؛ لأنّه مفصّـل إجمالـه؛ لأنّ القرآن لم يكن في ذلك الوقت كتاباً معيّناً حتّى تكون الإشارة إليه؛ لأنّـه نـزل في ثلاث وعشرين سنة نجوماً على التدريج، فلايكون المراد إلّا اللوح المحفوظ. وكلّ من كان مطّلعاً على الكتاب المبين واللوح المحفوظ لايخفى عليه شيء من العلوم الإلهيّة الغيبيّة المتعلّقة بالأكوان وذلك لايتمّ بـدون الاطّـلاع علـى حقـائق الذات والصفات والأسماء والأفعال على ما ينبغي؛ لأنّ الأوّل بدون الثاني محال.

فثبت بهذا أنّه خاتم الأولياء وأنّ له الاطّلاع على ما في الكتـابين، وكيـف لا؟ وقد قال رسول اللّهﷺ: «كنت أنا وعليّ بين يدي اللّـه مـن قبـل أن يخلـق آدم بأربعة عشر ألف عام، فلمّا خلق آدم سلك ذلك النور في صـلبه، فلـم يـزل اللّـه ينقله من صلب إلى صلب حتّى أقرّه صلب عبد المطّلب، ثمّ أخرجه من صـلب عبد المطّلب وأنزل نصفه صلب عبد اللّه ونصفه صلب أبي طالـب، فعلـيّ منّـي وأنا منه، لحمه لحمي ودمه دمي، فمن أحبَّه فيحبّني أحبُّه، ومن أبغضَه فيبغضـني أبغضُه»[٢]. والمراد منه أنّ نوره ونوره إذا كان واحداً فكما كان النبيّ خاتم الأنبيـاء يجب أن يكون هو خاتم الأولياء.

---

١. الرعد/٤٣

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٠/٢٥، ٢٣/٣٥؛ إرشاد القلـوب: ٢١٠/٢؛ الخصـال: ٦٤٠/٢؛ كشف الغمّة: ٢٩٦/١؛ كشف اليقين: ١١؛ نهج الحقّ: ٢١٢

ومن طريق أهل السنّة: سمط النجوم العوالي: ٦٧/٣؛ فضائل الصحابة: ٦٦٢/٢؛ تـاريخ دمشـق: ٦٧/٤٢

وروى أخطب خوارزم عن عبد اللّه بن مسعود أنّه قال: قال رسول اللّهصلى الله عليه وآله: لمّا خلق اللّه تعالى آدم ونفخ فيه من روحه عطس، فقال: الحمد للّه. فقال تعالى: حمدني عبدي، وعزّتي وجلالي لولا عبدان أريد أن أخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك. فقال آدم: إلهي! فيكونان منّي؟ فقال: نعم يا آدم! ارفع رأسك وانظر. فرفع رأسه، فإذَن مكتوب على العرش: لاإله إلّا اللّه، محمّد نبيّ الرحمة، وعليّ مقيم الحجّة، من عرف حقّ عليّ زكى وطاب ومن أنكر حقّه لعن وخاب. أقسمت بعزّتي وجلالي أن أدخل الجنّة من أطاعه وإن عصاني، وأقسمت بعزّتي وجلالي أن أدخل النار من عصاه وإن أطاعني.[١ و٢]

[تحقيق معنى «باب مدينة العلم»]

فلينظر العاقل إلى هذه المرتبة وينصف من نفسه ولايعطيها لغيره؛ فإنّ

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣٣٨/٩، ٢٣/١٥، ١٠/٢٧، ١٣٠/٦٥؛ الاختصاص: ٤٤؛ الأنوار: ١٥؛ بشارة المصطفى: ٦٨؛ كشف اليقين: ٧؛ الفضائل: ١٥٢؛ مئة منقبة: ٨٢؛ نهج الحقّ: ٢٣٢
ومن طريق أهل السنّة: المناقب للخوارزميّ: ٣١٨

٢. يحتمل أن يكون معناه أنّ من أطاعه ـ وإن زعم أنّ في طاعته معصية اللّه ـ أدخله الجنّة؛ إذ طاعته طاعة اللّه ولاعصيان. وكذا يدخل النار من عصاه ـ وإن زعم أنّ عصيانه طاعة اللّه ـ؛ فإنّ عصيانه عصيان اللّه تعالى.

أو المراد بعصيانه في عدم قبول إمامته وولايته، فعصاه في ذلك، فيدخله اللّه النار وإن أطاع اللّه في غير ذلك مثل الصلاة والصوم؛ فإنّ ذلك كلّها لايصحّ بدون ولايته ومع معصيته. ويدخل الجنّة من أطاعه في إمامته وقبول ولايته والإيمان به وإن عصى اللّه في غيره؛ فإنّ المؤمن به يدخله وإن فعل بعض المعاصي، وعليه يمكن حمل قولهصلى الله عليه وآله: «حبّ عليّ حسنة لاتضرّ معها سيّئة، وبغضه سيّئة لاتنفع معها حسنة» [عوالي اللآلي: ٨٦/٤؛ نهج الحقّ: ٢٥٩]. (الحاشية على إلهيّات الشرح الجديد للتجريد: ٣١٥).

الخاتميّة للولاية المطلقة خصِّصت به دون غيره؛ لأنّ نور الولاية قطّ لاينفكّ عن نور النبوّة وهما مخصوصتان بخاتم الأنبياء وخاتم الأولياء، والكلّ من الأنبياء والأولياء يأخذون منهم، فنور النبوّة ونور الولاية لايفترقان أبداً، كما ورد في كتاب *المناقب* مرفوعاً إلى سلمان الفارسيّ قال: قال رسول اللّهﷺ: «كنت أنا وعليّ نوراً بين يدي اللّه»[1] الحديث مثله، فيكون جامعاً لجميع العلوم الإلهيّة. وقولهﷺ: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها، فمن أراد المدينة فليقصد الباب»[2] أعظم

---

١. **من طريق الشيعة**: المسترشد: ٦٣٠، ٦٣١؛ فضائل أمير المؤمنين: ٥٣؛ الخصال: ٦٤٠/٢؛ الخرائج والجرائح: ٨٣٨/٢؛ الروضة في فضائل أمير المؤمنين: ٨١؛ العمدة: ٨٨، ٨٩، ٢٠٩، ٣٣٧؛ الطرائف: ١٥/١؛ كشف الغمّة: ٢٩٦/١؛ كشف اليقين: ١١؛ مختصر البصائر: ٣١٨؛ إرشاد القلوب: ٢١٠/٢؛ الصراط المستقيم: ٢٤٧/١؛ بحار الأنوار: ٣٩٨/١٨، ٦٩/٣٢، ٢٤/٣٥، ٢٨، ٣٣، ١٤٧/٣٨، ١٨/٤٠، ٧٧، ٨٣

ومن طريق أهل السنّة: المناقب للخوارزميّ: ٣١٨؛ تاريخ دمشق: ٦٧/٤٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧١/٩

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٦٠١/٢٩، ١٨٨/٣٨، ٢١٠/٣٩، ٦٩/٤٠، ٨٧، ٢٠٣ وما بعد؛ إعلام الورى: ١٥٩؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٥٨؛ تنزيه الأنبياء: ١٦١؛ صحيفة الرضاعليه‌السلام: ٥٨؛ الصراط المستقيم: ١٩/٢؛ العمدة: ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٠١؛ الفصول المختارة: ٢٢٠؛ الفضائل: ٩٦؛ كشف الغمّة: ١١٣/١؛ كشف اليقين: ٥١؛ متشابه القرآن: ٣٣/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٤/٢

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٩/٧، ١٦٥/٩؛ شواهد التنزيل: ١٠٤/١؛ المستدرك على الصحيحين: ١٣٧/٣، ١٣٨؛ المعجم الكبير: ٦٥/١١؛ جامع الأصول: ٦٥٧/٨؛ كنز العمّال: ٦٠٠/١١، ١٤٨/١٣؛ معجم ابن المقرئ: ٨٤/١؛ البحر المديد: ٢٢٦/٥؛ الجامع لأحكام القرآن: ٣٣٦/٩؛ تفسير الراغب الأصفهانيّ: ٢٠٤/١؛ تفسير روح البيان: ٢٠٩/٥؛ مناقب الأسد الغالب: ٣١/١؛ المناقب لابن مغازليّ: ١٧ وما بعد، ١١٥ وما بعد.

في هذا الباب؛ فإنّه ما قال هذا إلّا بعد ما قال: «علمت علوم الأوّلين والآخرين»[١]، وقوله: «أوتيت جوامع الكلم[٢]»[٣]، وقال اللّه تعالى في حقّه: ﴿**وَعَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**﴾[٤]، فلو لم يعلمﷺ أنّ عليّاًعليه السلام في هذه المرتبة من العلم لم يكن يجعله باباً لتلك المدينة؛ /١٩٩ أ/ لأنّ الباب عبارة عن شيء لايمكن الدخول في تلك المدينة إلّا منه وبإذنه وبإشارته، ومعلوم أنّ الدخول في مدينة النبوّة بغير باب الولاية غير ممكن؛ لأنّ الولاية متقدّمة على النبوّة كما أنّ النبوّة متقدّمة على الرسالة، وهو دليل على ختم الولاية النبويّة بالوراثة دون الأصالة، كما أنّ

---

١. **من طريق الشيعة**: عوالي اللآلي: ١٢٠/٤

٢. حج: العلم.

٣. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٧٤/٧٠، ٢٧٦/٨٠؛ إرشاد القلوب: ١٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٠/٤؛ الذريعة إلى حافظ الشريعة: ٣٨٩/١؛ مرآة العقول: ١٤٨/١٠؛ الفائق في غريب الحديث: ٩/١؛ النهاية في غريب الحديث: ٢٩٥/١؛ شرح أصول الكافي لصدر المتألّهين: ٤٥٣/٢، ٤٦٠، ٦٠٨، ٦٢٨، ٤٣٦/٣، ١٣٨/٤، ٣٦٨، ٤٤٦

ومن طريق أهل السنّة: البداية والنهاية: ٢٢٨/١؛ تاريخ ابن خلدون: ٧٥٤/١، ٧٧٦؛ أضواء البيان: ٥٧٣/٨؛ الجامع لأحكام القرآن: ٢٩٥/١٢؛ الدرّ المنثور: ٤٩٧/٤؛ السراج المنير: ١٦٦/١؛ الفواتح الإلهيّة: ٢٣١/١؛ تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٣٦٧/٤؛ الجواهر الحسان: ١٠٦/٣؛ التفسير الكبير: ٥٢٤/٤؛ تفسير الراغب الأصفهانيّ: ٥١٦/١؛ بحر العلوم: ٥٧٦/١؛ تفسير الشيخ المراغيّ: ٦/٣؛ نظم الدرر: ١٦١/٢؛ المقصد العليّ: ٥٨/١، ٦٠؛ حديث السراج: ٧٤/٢؛ شرح السنّة: ١٩٨/١٣، ٢٨٠؛ شعب الإيمان: ٥٠٨/٢، ٣٧/٣؛ كنز العمّال: ٣٧١/١، ٤٤٠/١١؛ الأحاديث المختارة: ٢١٦/١؛ مسند أحمد: ٣٦٦/١٢، ٤٤٠/١٥؛ مسند البزّار: ٢٣٦/١٥؛ مسند السراج: ١٧٥/١؛ مصنّف ابن أبي شيبة: ٣١٨/٦؛ البيان والتعريف: ٢٨٥/١، ٣٠٢/٢؛ فتح الباري: ٥٢٥/١٣؛ مشارق الأنوار: ١٥٣؛ الضعفاء للعقيليّ: ٢١/٢؛ لسان الميزان: ٣٧٩/٣

٤. النساء/١١٣

النبيّ صلى الله عليه وآله خاتم الأنبياء بالأصالة دون الأنبياء الذين هم تابعيه بالوراثة. فافهم ولايتوهّم من هذا ترجيح الوليّ على النبيّ؛ لأنّ الوليّ تابع للنبيّ والتابع من حيث هو تابع لايكون أرجح من المتبوع، ولهذا قال عليّ عليه السلام: «ختم النبيّ صلى الله عليه وآله مئة ألف نبيّ وأربعة وعشرين ألف نبيّ، وختمت أنا مئة ألف وصيّ وأربعة وعشرين ألف وصيّ»[١]، والوصيّ والوليّ مترادفان لكن لايتعاكسان؛ لأنّ كلّ وصيّ وليّ وليس كلّ وليّ وصيّاً.

وكلّ من يدخل في هذه المدينة بغير إذن صاحب الباب لايكون إلّا لصّاً خارجيّاً يستحقّ التأديب عقلاً وشرعاً، ولهذا قال تعالى: ﴿**وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها**﴾[٢]. وقال صلى الله عليه وآله: «سلمان منّا أهل البيت»[٣]؛ لأنّه دخل من الباب لاغير.

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣٤٢/٣٩، ٨٥/٨٩؛ بصائر الدرجات: ١٢١؛ تفسير فرات: ٢٤٥

٢. البقرة/١٨٩

٣. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٢١/١٠، ١٤٨/١١، ٣١٣، ١٦٩/١٧، ١٩/١٨، ١٨٩/٢٠، ١٩٨، ٣٢٦/٢٢، ٣٢٩، ٣٧٣، ٣٨٥، ٢٢٣/٣٠، ٣٣١/٣٧، ٢١٩/٦٠، ٢٨/٦٥، ٥٥، ٢٩٥، ٢٨٧/٧٠، ٤٤١/٧٢؛ الاحتجاج: ٢٥٩/١؛ الاختصاص: ٣٤١؛ تفسير الإمام العسكريّ: ١٢٠؛ تفسير فرات: ١٧٠؛ دلائل الإمامة: ٤٨؛ رجال الكشّيّ: ١٤، ١٨؛ الصراط المستقيم: ٨٣/٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٦٤/٢؛ القصص للجزائريّ: ٧٤؛ كشف الغمّة: ٩٦/١، ٣٨٩؛ متشابه القرآن: ٢١٧/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٨٥/١؛ اليقين: ٤٧٧

ومن طريق أهل السنّة: البدء والتاريخ: ٢٤/٥؛ البداية والنهاية: ٢٢٧/٢، ١١٤/٤، ٣٣٨/٥؛ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ٢٥/٥، ٤١٧/١٩؛ تلقيح فهوم أهل الأثر: ٩٨/١؛ خلاصة الوفا: ٦٠٨/٢، شذرات الذهب: ٢٠٩/١؛ فتوح الشام: ١٩٠/٢؛ مرآة الجنان: ٨٣/١؛ أضواء البيان: ٤٧/٣؛ التحرير والتنوير: ١٦/٢٢؛ الجامع لأحكام القرآن: ١٢٨/١٤؛ الكشف والبيان: ٤٠/٣؛ لباب التأويل: ٤١١/٣؛ جامع البيان: ٢٣٣/٢٠؛ في ظلال القرآن: ٣٨٢٧/٦؛ ملاك التأويل: ←

وروى أخطب خوارزم عن ابن مسعود قال: قال رسول اللّهصلى الله عليه وآله: يا عبد اللّه! أتاني ملَك فقال: يا محمّد! سَل من أرسلنا قبلك من رسلنا على ما بعثوا؟ قال فقلت: يا ربّ! على ما بعثوا؟ فقال: على ولايتك وولاية عليّ بن أبي طالب[1].

وجاء في حديث آخر مخاطباً لآدم: إنّي ما خلقتك ولاالعالم إلّا لأجلهما وأجل ذرّيّتهما.[2]

[تحقيق معنى «كشف الغطاء»]

وقالعليه السلام في حقّ نفسه: «لو كشف الغطاء ما أزددت يقيناً»[3]. وتقديره: لو

٩٣/١؛ نظم الدرر: ٣٥٠/١٣؛ المستدرك على الصحيحين: ٦٩١/٣؛ المعجم الكبير: ٢١٢/٦؛ جامع الأصول: ٤٤٤/١٢؛ البيان والتعريف: ٧٠/٢؛ التيسير بشرح الجامع الصغير: ٣٩٨/٢؛ سبل السلام: ٧٧/١؛ طرح التثريب: ٥٥/١؛ عمدة القارئ: ١٦٧/٢٠؛ فيض القدير: ١٠٦/٤، ٦٢/٦؛ الطبقات الكبرى: ٨٣/٤، ٣١٩/٧؛ تاريخ دمشق: ٢٧٠/٤، ٤٠٨/٢١؛ سير أعلام النبلاء: ٤٩٤/١

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٤٧/١٥، ٢٩٧/١٨، ٣٠١/٢٦، ٣٠٦، ٣١٨، ١٥٥/٣٦، ٤٤/٣٨؛ إرشاد القلوب: ٢١٠/٢؛ العدد القويّة: ٨٧؛ كشف الغمّة: ٣١٢/١؛ كشف اليقين: ٦؛ كنز الفوائد: ١٣٩/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٨٨/١

ومن طريق أهل السنّة: الكشف والبيان: ٣٣٨/٨؛ غرائب القرآن: ٩٣/٦؛ تاريخ دمشق: ٢٤١/٤٢

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣٣٨/٩، ٢٣/١٥، ١٠/٢٧، ١٣٠/٦٥؛ الاختصاص: ٤٤؛ الأنوار: ١٥؛ بشارة المصطفى: ٦٨؛ شواهد التنزيل: ٢٢٢/٢، ٢٢٤؛ كشف اليقين: ٧؛ الفضائل: ١٥٢؛ مئة منقبة: ٨٢؛ نهج الحقّ: ٢٣٢

ومن طريق أهل السنّة: المناقب للخوارزميّ: ٣١٨

٣. **من طريق الشيعة**: مرويّ عن أمير المؤمنين في بحار الأنوار: ١٥٣/٤٠، ١٣٤/٤٦، ٣٢١/٦٤، ٢٠٩/٦٦، ١٤٠/٦٧، ٣٠٤/٨٤؛ إرشاد القلوب: ١٢٤/١، ٢١٢/٢؛ الألفين: ١١٥؛ الصراط المستقيم: ٢٣٠/١؛ الطرائف: ٥١٢/٢؛ غرر الحكم: ١١٩؛ الفضائل: ١٣٧؛ كشف الغمّة: ←

ارتفع هذا الغطاء الواقع في الوجود الحاجب في نفس الأمر بالنسبة إلى الخلق لايزيد في يقيني ذرّة؛ لأنّي في المشاهدة العينيّة الغير القابلة للزيادة والنقصان؛ لأنّ عين اليقين وحقّ اليقين لايقبلان الزيادة. فمعناه: لاغطاء بيني وبين ربّي من حيث الكشف والعرفان والمشاهدة والعيان، وإن كان واقعاً من حيث الوجود؛ لأنّ ارتفاعه من حيث الوجود والأعيان مستحيل، وكيف؟ وليس الحجاب والغطاء إلّا أسماءه وصفاته وأفعاله ولاوجود لها إلّا في الاعتبار والإضافات، فلاحجاب أصلاً وفي الوهم أنّ هنا حجاباً.

أو يكون تقديره: لو كشف الغطاء الواقع على وجه المعلومات لايزيد في يقيني ذرّة؛ لأنّي شاهدتها على ما هي عليه، بحكم «من عرف اللّه عرف الأشياء كلّها ومن جهل اللّه جهل الأشياء كلّها»، ولأنّي شاهدتها إجمالاً وتفصيلاً بمقتضى اطّلاعي على أمّ الكتاب واللوح المحفوظ الثابت فيهما كلّ ما يجري في الوجود من الأزل إلى الأبد، ولهذا قال عليه السلام: «لو شئت أن أخبر[1] كلّ رجل منكم بمخرجه ومولجه وجميع شأنه لفعلت، ولكنّي أخاف أن تكفروا فيّ برسول اللّه صلى الله عليه وآله»[2].

١٧٠/١، ٢٨٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٨/٢

ومن طريق أهل السنّة: البحر المديد: ٢٥٧/٧؛ تفسير المنار: ١٩٨/٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥٣/٧، ١٤٢/١٠، ١٧٩/١١، ٢٠٢، ٨/١٢؛ نظم الدرر: ١٣٦/٢، ٧٣/٤؛ حاشية السنديّ على سنن النسائيّ: ٩٦/٨؛ طبقات الشافعيّة الكبرى: ٦١/٦؛ وفيات الأعيان: ٣٤٤/٧

١. حج (خ ل): لأخبر.

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٢٧/٣٤، ١٩٠/٤٠، ١٩١؛ عوالي اللآلي: ١٢٧/٤؛ غرر الحكم: ١١٩؛ نهج البلاغة: ٢٥٠

←

[كيفيّة علم النبيّ والوليّ]

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الوجود دائر على ظاهر وباطن، فعبّر عنهما بالأوّل والآخر. والأوّل النزول من الحضرة الأحديّة إلى الحضرة الكثريّة الخلقيّة، والآخر هو العروج تدريجاً إلى ما نزل منه، ويسمّى هذا الوجود وهما بمقتضى اسمَي /١٩٩ ب/ الظاهر والباطن في الإنسان الكبير والصغير وجوداً وإيجاداً، وفي العقل والنفس علماً وكمالاً، وفي الروح والقلب كشفاً وحالاً، وليس في الخارج غيرهما. فالعقل حقيقة النبيّ المطلق خاتم الأنبياء والرسل، والنفس الكلّيّة حقيقة الوليّ خاتم الأولياء والأوصياء، ويشهد لهما الحديثان المذكوران[1] عنهما، ومعناه أنّهما قالا: كنّا نبيّاً ووليّاً بالفعل دون القوّة كأنبياء أخر وأولياء أخر؛ لأنّا لو كنّا بالقوّة نبيّاً ووليّاً ما قلنا هذا القول على سبيل الافتخار والشرف على غيرنا.

وتحقيقه أنّ النبيّ المطلق كان ينبّئ ويخبر العقول والنفوس والروحانيّات كلّها من الملائكة وغيرهم ممّا يجب عليه أن ينبّئهم من معرفة اللّه ومعرفة صفاته وأسمائه وأفعاله ومعرفة الموجودات والمخلوقات على قدر قابليّاتهم واستعداداتهم كما هو المعلوم من قصّة آدم، بل وروح آدم كان يستفيض منه العلوم والمعارف، وما منهم إلّا وقد كان داعياً به قومه بالحقّ عن تبعيّته؛ لقوله ﷺ: «آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة»[2]. وكذلك الوليّ المطلق الذي

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٠/١٠

١. حج (خ ل): المشهوران.

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢١٣/٣٩؛ الخرائج: ٨٧٦/٢؛ الصراط المستقيم: ٢٥١/١؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١

ومن طريق أهل السنّة: الفواتح الإلهيّة: ٣٠٣/١؛ اللباب في علوم الكتاب: ٢٩٩/٤، ٣٠٢؛ التفسير ←

هو خاتم الأولياء كان يفيض على أرواحهم وأنفسهم ما شاء اللّه من العلوم والمعارف والحكم والحقائق؛ لأنّ نسبة الوليّ الخاتم إلى النبيّ الخاتم كنسبة النفس الكلّيّة إلى العقل الكلّيّ؛ فإنّ النفس من العقل استفادت كلّ ما استفادت، والإفادة والاستفادة بأمر اللّه وإشارته.

ومثالهما في عالم الحسّ الشمس والقمر واستفاضة القمر من الشمس وإفاضة الشمس له النور وكذلك جميع النجوم والكواكب التي استفاضوا من الشمس الأنوار بالقابليّة أوّلاً، والكواكب كالخلائق من تلك الصورة الذين يستفيضون من النبيّ والوليّ صورةً ومعنىً. ومن هذا قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «أنا كالشمس وعليّ كالقمر وأصحابي كالنجوم»[1]، ومنه سمّوا أصحابنا الولاية بالشمسيّة والقمريّة نظراً إلى الولاية الذاتيّة والولاية العارضة الكسبيّة كنور الشمس ونور القمر؛ فإنّ نور الشمس ذاتيّ والقمر[2] عارضيّ وكذلك النجوم[3].

[رجوع جميع الأنبياء والأولياء إلى خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء]

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المراد بخاتم الأنبياء أنّه الذي يكون رجوع جميع الأنبياء والرسل إليه كما كان إلى محمّد صلى الله عليه وآله؛ فإنّه كان في عالم الأرواح مرجع جميع الأرواح النبويّة المرسلين وغير المرسلين، وكذلك في عالم الأجسام وإن

الكبير: ٥٢٣/٦، ٥٢٥؛ غرائب القرآن: ٤٠٧/١، ٦/٢، ٣٨٨/٤؛ مسند البزّار: ٧١/١٣؛ تحفة الأحوذيّ: ٤٦٥/٨؛ حاشية السنديّ على سنن ابن ماجة: ٥٨٢/٢

١. **من طريق الشيعة**: عوالي اللآلي: ٨٦/٤

٢. حج (خ ل): الشمسيّ ذاتيّ والقمريّ.

٣. مر، حج: للنجوم.

كان بعد الكلّ صورةً؛ لقوله: «أنا أوّل الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً»[١]. وكذلك خاتم الأولياء هو الذي رجوع جميع الأولياء والأوصياء إليه ظاهراً وباطناً كما كان إلى عليّ؛ فإنّ كلّ من في ذلك العالم من جميع النفوس والأرواح ـ وليّاً كان أو وصيّاً ـ رجوعه إليه، وكذلك في عالم الأجسام وإن كان بعد الكلّ؛ فإنّ نور الولاية لاينفكّ عن نور النبوّة، وكذلك الوليّ عن النبيّ، كنور النفس عن نور العقل؛ فإنّ تصرّفهما في العوالم كتصرّفهما في النفوس كلّها؛ فإنّ النفس والعقل خليفتان للّه في العوالم والخلق، والنبيّ صلى الله عليه وآله والوليّ خليفتان للّه في النفوس والأرواح، ولولا أنّ نور النبوّة ونور الولاية متّحدان مجتمعان أزلاً وأبداً ما قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «خلق اللّه روحي وروح عليّ بن أبي طالب من شيء واحد»[٢]، و«نوري ونوره واحد»[٣]، و«إنّه منّي وأنا منه»[٤]،

---

١. **من طريق الشيعة**: نفس المصدر: ١٢٢/٤

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣/٢٥؛ تأويل الآيات: ٧٤٩. روي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «أنا وعليّ من نور واحد» (بحار الأنوار: ٤٨٠/٣٣، ٣٤/٣٥، ١٥٠/٣٨، ٨٥/٣٩؛ الأمالي للصدوق: ٢٣٦؛ بشارة المصطفى: ١٩٠، ٢٣٥؛ الخصال: ٣١/١؛ روضة الواعظين: ١٢٩/١؛ العمدة: ٩١؛ عوالي اللآلي: ١٢٤/٤؛ الفضائل: ٩٦؛ معاني الأخبار: ٥٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٧/١، ٢٦٩/٣).

٣. ليس في المصادر بهذا اللفظ ولكن يقرب ما مضى.

٤. **من طريق الشيعة**: الكافي: ١١٠/٨؛ بحار الأنوار: ٦٩/٢٠، ٧٠، ٩٥، ١٠٧، ١٤٤، ٤٢٦/٣٠، ٣١٨/٣١، ٣٧٢، ٣٢٥/٣٨، ٨٧/٤٠، ٨٣/٤١، ٦٥/٤٢؛ الاحتجاج: ٦٥/١؛ إرشاد القلوب: ٢٦٠/٢؛ إعلام الورى: ٨١؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٤٧؛ بشارة المصطفى: ١٨٦؛ الخصال: ٥٥٦/٢؛ دعائم الإسلام: ٣٧٤/١؛ الصراط المستقيم: ٢٥٣/١، ٨/٢، ٥٨؛ الطرائف: ٦٥/١؛ علل الشرائع: ٧/١؛ العمدة: ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٠؛ عوالي اللآلي: ٨٨/٤، ١٢٤؛ القصص للراونديّ: ٣٤١؛ كشف اليقين: ٤٢١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٢٤/٣؛ نهج الحقّ: ٣٩١؛ اليقين: ٣٥٧

ومن طريق أهل السنّة: إطراف المسند المعتلي: ٢٢٨/٢؛ الآحاد والمثاني: ٣٦/٣، ١٤١/٤؛ السنّة ←

و«نفسه نفسي»[١].

[تقديم العالم الروحانيّ على العالم الجسمانيّ]

وكلّ من ينكر تقديم العالم الروحانيّ على العالم الجسمانيّ فليس بعاقل ولاعالم؛ فإنّه قد نطق به القرآن والأخبار وحكمت به العلماء والحكماء. ولهذا قيل /٢٠٠ أ/ بتقديم العالم الروحانيّ على العالم الجسمانيّ بستّة أيّام كلّ يوم منها ألف سنة، وقيل بأربعين ألف سنة؛ لقوله: «خمّرت طينة آدم بيديّ أربعين صباحاً»[٢]. والمراد بالصباح أوّل نور الشمس الممزوج بظلمة الليل من النهار كامتزاج نور آدم بأجزاء ظلمة الأجسام في حالة الإيجاد، ويوم القيامة عبارة عن الأوّل[٣] وليلة القدر عن الثاني، فافهم. وقيل بثلاثمئة ألف سنة كلّ يوم منها ألف سنة، وقيل بثلاثمئة ألف سنة كلّ يوم منها خمسين ألف سنة، والشيخ في *الفتوحات*[٤] قال بإحدى وسبعين ألف سنة.

لابن أبي عاصم: ٥٦٤/٢، ٥٩٨؛ السنن الكبرى للنسائيّ: : ٣١٠/٧، ٤٣٢ وما بعد؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٩/٧، ٢٦١/١٣؛ الطيوريّات: ٧١٥/٢؛ المعجم الكبير: ١٦/٤؛ تثبيت الإمامة: ٢٢٣/١؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٧٦/١، ١٨٢؛ جامع الأصول: ٦٥٢/٨؛ حلية الأولياء: ٢٨٤/١٣؛ سنن ابن ماجة: ٤٤/١؛ سنن الترمذيّ: ٦٣٦/٥؛ شرح مذاهب أهل السنّة: ٨٩/١؛ فضائل الصحابة: ٥٩٤/٢، ٥٩٩، ٦٢٠، ٦٤٩؛ كنز العمّال: ٦٠٣/١١، ٦٠٨، ١٤٢/١٣؛ مسند أبي يعلى الموصليّ: ٢٩٣/١؛ مسند أحمد: ٤٩/٢٩، ٥٣؛ مسند ابن أبي شيبة: ٣٤٢/٢، ٣٦٦/٦، ٣٧٢

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣١٤/٤٣

٢. **من طريق الشيعة**: عوالي اللآلي: ٩٨/٤

٣. هامش حج: أي الصباح.

٤. الفتوحات المكيّة: ١٢٢/١

وبالجملة ليس تقدّم الروحانيّات الإبداعيّات على الجسمانيّات والعنصريّات بزمان ولامكان بل بالذات، والعنصريّات والجسمانيّات في زمان ومكان وشهور وسنين، ومن هذا قيل: إنّ الروحانيّات والمجرّدات توجد من غير مدّة ولامادّة، والجسمانيّات والعنصريّات توجد بمدّة ومادّة.

[كمالات كلّ ذي نفس بإفادة النبيّ المطلق والوليّ المطلق]

وحينئذٍ نقول: كلّ موجود في عالم الغيب والشهادة والروحانيّ والجسمانيّ علمه وحياته وكمالاته بإفاضة العقل الأوّل والنفس الكلّيّة على الدوام والاستمرار أزلاً وأبداً، وكلّ نبيّ وكلّ رسول وكلّ وليّ وكلّ وصيّ بل وكلّ ذي نفس فعلمه وحياته وكمالاته بإفادة النبيّ المطلق والوليّ المطلق على الدوام والاستمرار أزلاً وأبداً، ويسمّى هذا المدد الوجوديّ وإفاضة الحقيقة كما ذهب إليه أهل اللّه بالاتّفاق. فخاتم الولاية هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام وإليه يستند جميع العلوم ظاهراً وباطناً.

[استناد العلوم اللدنّيّة إلى عليّ عليه السلام]

أمّا استنادها إليه وكونها مأخوذة عنه فنقول: أوّل من أخذ جميع العلوم عنه بالإلقاء والسرّ دون التعلّم والتعليم ولده الحسن المجتبى، ثمّ الحسين الشهيد، ثمّ الصحابة المستحقّين كسلمان والمقداد وأبي ذرّ وعمّار وغيرهم إلى أربعين نفراً، ثمّ أصحاب الصفّة وهؤلاء من الصحابة. وأمّا من التابعين فكميل بن زياد النخعيّ والحسن البصريّ وإليهما يرجع علم أصحاب الباطن وأهل التصوّف، وكذلك أويس القرنيّ. ثمّ أخذ الإمام زين العابدين عن أبيه الحسين عليهما السلام وأخذ عنه ابنه الباقر وأخذ عنه ابنه جعفر الصادق وأخذ عنه ابنه الكاظم وأخذ عنه ابنه الرضا

وأخذ عنه ابنه الجواد وأخذ عنه ابنه الهادي وأخذ عنه ابنه العسكريّ وأخذ عنه ابنه المهديّ ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ والآن هو قطب الوقت[1] وإمام الزمان وخليفة العصر وخاتم الولاية المحمّديّة وبقيت الدنيا بوجوده، وبيُمنه رزق الخلق وبفقده وموته تقوم الساعة وتخرب الدنيا وترجع العمارة إلى الآخرة كما نصّ عليه آباؤه وأجداده عليهم السلام.

والشيخ شقيق البلخيّ أخذ عن الكاظم عليه السلام وإلى الآن طريقته وخرقته ينسبونها أولاده وتابعيه إليه، والشيخ أبو يزيد البسطاميّ أخذ عن جعفر الصادق عليه السلام وإلى الآن خرقته وخرقة أولاده ومريديه ينسبونها إليه، والشيخ معروف الكرخيّ أخذ عن الرضا عليه السلام، والشيخ السريّ السقطيّ أخذ منه، والشيخ الجنيد أخذ من السريّ وهو كان خاله وإلى الآن خرقته إلى الإمام وهو شيخ الطائفة وإليه يستند جميع الطريقة والخرقة، وكميل بن زياد والحسن البصريّ إلى هذا الوقت بيدهم الحكم والخرقة /٢٠٠ ب/ والإجازة من عليّ عليه السلام بعد جعفر الصادق عليه السلام؛ لأنّه كان القطب المتقدّم على الكلّ.

[استناد العلوم الرسميّة إلى عليّ عليه السلام]

وإذا ثبت إسناد العلوم اللدنّيّة الإلهيّة الحقيقيّة إلى عليّ عليه السلام بهذه الوجوه، فكذلك العلوم الرسميّة مستندة إليه، وهي تنقسم إلى عقليّة وشرعيّة:

[العلوم العقليّة]

والعقليّ: علم مشكل معضل يقع فيه الخطأ، وهو عند الحكيم موضوع على

---

١. حج: الآفاق.

أربع مراتب: منطقيّ ورياضيّ وطبيعيّ وإلهيّ. فالمنطق آلة يسهل بها التصرّف في الثلاثة، والرياضيّ يتعلّق بالسماوات والكواكب، والطبيعيّ يتعلّق بالأرضيّات وطبائعها وخواصّها، والإلهيّ يتعلّق بمعرفة اللّه ومعرفة صفاته وأفعاله وهو المقصود بالذات.

[العلوم الشرعيّة]

وأمّا الشرعيّ: فينقسم إلى أصول هو علم التوحيد وينظر في ذات اللّه تعالى وصفاته الفعليّة وصفاته الزائدة بالإضافات والنسب، وينظر في أحوال الأنبياء والأئمّة والصحابة والتابعين، وفي أحوال الموت والحياة وأحوال القيامة والبعث والحشر والنشر والحساب. وأهل النظر فيه يتمسّكون فيه بالآيات وأخبار الرسول والدلائل العقليّة ويدعون في عباراتهم الجوهر والعرض والدليل والنظر والحجّة والاستدلال ويختلفون في معاني هذه الألفاظ، حتّى أنّ الحكماء يعنون بالجوهر شيئاً وبالعرض شيئاً والمتكلّمون بالعكس، وكذلك الصوفيّة وتوابعهم. وهؤلاء مخصوصون بعلم الكلام وهم المتكلّمون أشعريّة ومعتزلة؛ فإنّ اسم الكلام لايقع إلّا على علم التوحيد. ومن الأصول التفسير والحديث، ويحتاجان إلى اللغة والنحو والصرف وأقسام العربيّة.

وغير الأصول من الشرعيّ هو علم الفروع؛ لأنّ الأوّل هو العلميّ وهذا هو العمليّ ويشتمل على حقّ اللّه كالعبادات، وحقّ العباد وهو أبواب العادات، فمنه المعاملة ومنه المعاقدة واسم الفقه يطلق عليها، وحقّ النفس وهو علم الأخلاق.

وبيان إسناد الجميع إلى عليّ عليه السلام أن تقول:

[علم اللغة]

أمّا علم اللغة: فمعلوم أنّ فصحاء العرب وعلماءهم عجزوا عن حلّ ألفاظه وتراكيبه وبلاغته وفصاحته ومنه استفادوا أشياء كثيرة من فنون العربيّة، وخطبه عليه السلام وكلامه كثير حوى كتاب *نهج البلاغة* على نبذة شافية منه ولكنّها بالنسبة إلى كلامه وخطبه أقلّ من سُدس. وخطبته الافتخاريّة المسمّاة بالعجماء عجزت فصحاء العرب وبلغاؤهم عن حلّ ألفاظها وأقرّوا بفصاحتها وبلاغتها وإلى هذا الوقت أكثرها مخفيّة.

ولقوله صلى الله عليه وآله في حقّه: «عليّ سيّد العرب»[١]، والسيّد عليهم لايكون إلّا في الجميع في العلم والأدب. وفصاحته بلغت الغاية وتجاوزت النهاية حتّى قيل في كلامه: إنّه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوقين[٢]. وكلّ الخطباء تعلّموا منه

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٩٨/٤، ٥٠٢/٢٢، ٣٢٦/٣١، ٣٧٧، ٤٢٨، ١٨٢/٣٢، ١٥/٣٨، ١٧، ٩٣، ٩٤، ١٥٠، ٣٣/٤٠، ٦٦، ٦٨، ٨٢؛ إرشاد القلوب: ٢٦١/٢؛ الأمالي للصدوق: ٣٩؛ الأمالي للطوسيّ: ٣٦٥، ٥١٠، ٥٤٩، ٦٠٦؛ الأمالي للمفيد: ٤٤؛ تفضيل أمير المؤمنين: ٣٤؛ التوحيد: ٢٠٧؛ الخصال: ٥٦١/٢؛ روضة الواعظين: ١٠١/١؛ الصراط المستقيم: ٢٣٣/٣؛ الطرائف: ٧٩/١؛ عدّة الداعي: ٣٢٥؛ العمدة: ٣٥٨؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٤٣، ٧٩٠؛ كشف الغمّة: ١٩٠/١؛ مئة منقبة: ١٦٩؛ المصباح للكفعميّ: ٣٣٥؛ معاني الأخبار: ١٠٣؛ المقام الأسنى: ٦٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣١٠/١، ١٣/٣

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٠/٩، ٦٦/١١؛ المستدرك على الصحيحين: ١٣٣/٣، ١٣٤؛ كفاية الطالب: ٢١٠، ٢١١؛ المناقب لابن مغازليّ: ٢٠١؛ لسان الميزان: ٧٧/٦؛ مناقب الأسد الغالب: ١٠/١، ١١، ٢٣؛ ميزان الاعتدال: ١٨٥/٣؛ سمط النجوم العوالي: ٤٠/٣؛ المعجم الأوسط: ١٢٧/٢؛ المعجم الكبير: ٨٨/٣؛ حلية الأولياء: ٦٣/١، ٣٨/٥؛ كنز العمّال: ٦١٨/١١، ٦١٩، ١٤٣/١٣، ١٤٥؛ فيض القدير: ٤٦/٣؛ تاريخ دمشق: ٣٠٥/٤٢، ٣٠٦

٢. حج (خ ل): المخلوق.

وكلّ من ينسب إليه الفصاحة ما يملؤون[١] أوعية أذهانهم وظروف خواطرهم إلّا من ألفاظه وكلامه ويضمّنونها كلامهم وخطبهم، فيكون فيها كدرر العقود أو عقود الدرر.

[علم النحو]

وأمّا علم النحو: فهو أوّل من وضعه لأبي الأسود الدؤليّ؛ فإنّ أبا الأسود سمع رجلاً يقرأ: ﴿**أَنَّ اللّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكينَ وَرَسُولُهُ**﴾[٢] بالكسر، فأنكر ذلك وقال: نعوذ باللّه من الجور بعد الكور، أي من نقصان الإيمان بعد زيادته. فراجع عليّاً عليه السلام /٢٠١ أ/ في ذلك، فقال له عليّ عليه السلام: انح للناس ما يقوّمون به ألسنتهم، وأرشده إلى ذلك وعلّمه إيّاه وقال: الكلام كلّه يدور على اسم وفعل وحرف، وبيّن له وجوه الإعراب بقوله: الرفع للفاعل والنصب للمفعول والجرّ للمضاف إليه.

[علم التفسير]

وأمّا علم التفسير: فذلك مستند إليه بغير خلاف؛ فإنّ ابن عبّاس رئيس المفسّرين وهو تلميذه وروي عنه أنّه قال: «حدّثني أمير المؤمنين عليه السلام في باء بسم اللّه الرحمن الرحيم من أوّل الليل إلى آخره وما فهمت منه شيئاً إلّا قليلاً في غاية القلّة[٣]»[٤]. وقال عليه السلام: «واللّه لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من باء بسم اللّه

---

١. حج: مالئون.
٢. التوبة/٣
٣. مص: من أوّل الليل إلى الفجر ولم يتمّ.
٤. **من طريق الشيعة**: كشف اليقين: ٥٧؛ نهج الحقّ: ٢٣٨

الرحمن الرحيم»[١].

وروي عنه عليه السلام أنّه قال: «ما أنزِلت من السماء آية في بحر أو برّ أو ليل أو نهار أو سهل أو جبل أو سفر أو حضر إلّا وقد كنت أعلم أنّها نزلت في أيّ وقت وفي أيّ شيء نزلت وفي من نزلت، وكنت أعلم ظاهرها وباطنها وتأويلها وتفسيرها وحقائقها، ودعا لي رسول اللّه صلى الله عليه وآله في فهمها ورعايتها وحفظها»[٢]. وكلّ من كان كذلك كان إسناد التفسير إليه ظاهر، وكيف لا؟ والنبيّ صلى الله عليه وآله يقول: «أعلم الناس بكتاب اللّه أنا وأهل بيتي»، ولأنّهم المشار إليهم بأنّهم الراسخون في العلم وعليّ رئيس الراسخين وأستاذ المفسّرين، ولأنّ القرآن إنّما نزل فيهم وبهم خصّص معناه.

[علم الفقه]

وأمّا علم الفقه: فالفقهاء كلّهم يرجعون إليه.

---

١. **من طريق الشيعة**: عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ وروي عنه عليه السلام أنّه قال: «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً في تفسير فاتحة الكتاب» (بحار الأنوار: ١٥٧/٤٠، ٩٣/٨٩، ١٠٣؛ الصراط المستقيم: ٢١٩/١)؛ وأيضاً روي عنه عليه السلام أنّه قال: «لو شئت لأوقرت بعيراً من تفسير بسم اللّه الرحمن الرحيم» (بحار الأنوار: ١٨٦/٤٠، كشف الغمّة: ١٣٠/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤٣/٢).

ومن طريق أهل السنّة: البحر المديد: ١١/١، ١٧؛ فيض القدير: ٤٩/١

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٤٨/١٤، ١٠٩/٥٦؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٠٥/١؛ القصص للجزائريّ: ٣٨٨

ومن طريق أهل السنّة: تفسير السمعانيّ: ٢٥٠/٥؛ ينابيع المودّة: ٣١٣/١؛ المواقف: ٦٢٧، ٦٣٦؛ شرح المواقف: ٣٧٠/٨

أمّا الحنفيّة: فلأنّهم من أبي يوسف ومحمّد وزُفَر وهم أخذوا عن أبي حنيفة وهو تلميذ جعفر الصادق‌عليه‌السلام وهو تلميذ الباقرعليه‌السلام ويرجع الأمر إلى أمير المؤمنين.

وأمّا الشافعيّة: فهم يرجعون إلى الشافعيّ وهو قرأ على محمّد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة وعلى مالك، فرجع فقهه إليهما ومنهما إلى أبي حنيفة، فرجع إلى عليّ‌عليه‌السلام.

وأمّا الحنابلة: فيرجعون إلى أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل قرأ على الشافعيّ والشافعيّ قرأ على تلاميذ أبي حنيفة، فيرجع الأمر إلى عليّ‌عليه‌السلام.

وأمّا المالكيّة: فينتسبون إلى مالك وهو قرأ على ربيعة الرأي وقرأ ربيعة على عكرمة وقرأ عكرمة على ابن عبّاس وهو تلميذ عليّ‌عليه‌السلام.

وأمّا الشيعة: فانتسابهم في جميع العلوم إليه معلوم مشهور سيّما في علم الكلام والفقه وأصوله؛ فإنّهم أخذوها منه ومن أولاده.

[الحديث وأصول الفقه]

وأمّا الحديث وأصول الفقه: فهو أشهر وأظهر من أن يحتاج إلى تقرير؛ لأنّ الفقه مبنيّ على الحديث وأصول الفقه، وإذا ثبت أنّه الأفقه ثبت علمه بالحديث وأصول الفقه؛ لأنّ الفرع يتعذّر بدون الأصل.

[علم الطريقة]

وأمّا علم الطريقة: فانتساب أرباب الطريقة[1] من الصوفيّة وأهل اللّه إليه ظاهر شائع، وقد أشرنا إليه.

---

١. حج: أربابها.

[علم الفتوّة]

وأمّا علم الفتوّة: فذلك مشهور معلوم؛ لأنّ جبرئيل نزل يوم بدر وهو يقول: «لاسيف إلّا ذو الفقار ولافتى إلّا عليّ»[١]. وخرج رسول اللّهصلى الله عليه وآله يوماً فرحاناً مسروراً وهو يقول: «أنا الفتى، ابن الفتى، أخو الفتى»[٢].

أمّا أنّه الفتى فلأنّهصلى الله عليه وآله سيّد الفتيان وأعظمهم، وأمّا أنّه ابن الفتى فلأنّه ابن إبراهيم الخليل الذي نزل في حقّه: ﴿**فَتىً يَذْكُرُهُمْ يُقالُ لَهُ إِبْراهيمُ**﴾[٣]، وأمّا أنّه أخو الفتى فلأنّه أخو عليّعليه السلام.

---

١. **من طريق الشيعة**: الكافي: ١١٠/٨؛ بحار الأنوار: ٣١٧/١٩، ٥٢/٢٠ وما بعد، ٥/٢٩، ٣٣٤/٣١، ٤٨٥/٣٢، ٥٢٩، ٦١٥، ٢٦٩/٣٨، ٨٧/٤٠، ٦٩/٤١، ٨٣، ١٠٠، ١٥١، ٥٨/٤٢ وما بعد؛ الاحتجاج: ١١٥/١، ١٣٤، ٣٩١/٢؛ الإرشاد: ٨٢/١، ٨٦، ٨٧؛ إرشاد القلوب: ٢١٦/٢، ٢٤٢، ٢٦٠؛ إعلام الورى: ١٩٣؛ الأمالي للصدوق: ٢٠٠، ٤٠٥؛ الأمالي للطوسيّ: ١٤٣، ٥٤٧؛ بشارة المصطفى: ١٨٦؛ بناء المقالة: ١٢٢، ١٢٤؛ تفسير القمّيّ: ١١٦/١؛ الخصال: ٥٥٠/٢، ٥٥٦؛ روضة الواعظين: ١٢٨/١، ٤٧٥/٢؛ الصراط المستقيم: ٢٥٨/١، ٣/٢، ٦٤؛ الطرائف: ٨٨/١، ٤١٣/٢؛ علل الشرائع: ٧/١، ١٦٠؛ العمدة: ٣٨١، ٣٨٢؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ٨٣/١؛ الفصول المختارة: ٢٦١؛ الفضائل: ٨٥

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩/١، ٢١١/٢، ٢٤٧/٥، ٢١٩/٧، ١٨٢/١٠، ٢١٧/١١، ٢٩٣/١٣، ٢٥١/١٤؛ كفاية الطالب: ٢٧٧؛ البداية والنهاية: ٦/٦، ٢٥٠/٧، ٢٩٣، ٣٧٢؛ الكامل في التاريخ: ٤٤/٢؛ المنمّق في أخبار قريش: ٤١١/١؛ تاريخ الرسل والملوك: ٥١٤/٢؛ سمط النجوم العوالي: ٢٢/٢؛ كنز العمّال: ٧٢٣/٥؛ تاريخ دمشق: ٢٠١/٣٩، ٧١/٤٢؛ لسان الميزان: ٢٨٢/٦؛ ميزان الاعتدال: ٣٢٤/٣

٢. **من طريق الشيعة**: مستدرك الوسائل: ٢٥١/٣؛ بحار الأنوار: ٦٤/٤٢؛ كشف اليقين: ٦٠، ٤٧٧؛ معاني الأخبار: ١١٩؛ نهج الحقّ: ٢٣٩

٣. الأنبياء/٦٠

[علم القصص والتواريخ]

وأمّا علم القصص والتواريخ: فذلك له خاصّة؛ فإنّه عليه السلام كان يخبر عن الماضي والمستقبل والحال وكان عليه السلام /٢٠١ ب/ هو المختصّ بعلم الملاحم وأحوال الغيب، وأقواله وأحواله في ذلك كثيرة مشهورة.

[علم الكلام]

وأمّا علم الكلام: فهو الذي منه ظهر ومن خطبه استفاده الناس كافّة، وهو منسوب بعده إلى ولده محمّد بن الحنفيّة وتلامذته كما ذكره الشهرستانيّ في *الملل والنحل*[1] وغيره من العلماء. وأهل هذا العلم أربعة: معتزلة وأشاعرة وشيعة وخوارج.

فالمعتزلة ينتسبون إلى واصل بن عطاء؛ لأنّه كبيرهم وكان تلميذ أبي هاشم عبد اللّه بن محمّد بن الحنفيّة وأبو هاشم تلميذ أبيه وأبوه تلميذ والده عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

والأشاعرة تلامذة أبي الحسن عليّ بن أبي بشر الأشعريّ وهو تلميذ أبي عليّ الجُبّائيّ وهو من مشايخ المعتزلة، فرجع الأمر إلى عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

والشيعة انتسابهم إليه معلوم؛ فإنّهم ما أخذوا أصول كلامهم إلّا منه ومن أولاده ومن خطبه وحكمه، ولهم إليه وإلى أولاده روايات مستندة وأحاديث معنعنة مذكورة في كتبهم وفهارستهم.

والخوارج ـ خذلهم اللّه تعالى ـ فإنّهم مع شدّة بُعدهم عنه وانحرافهم عن

---

١. الملل والنحل: ٦٤/١

اتّباعه بالشبهة التي عرضت لهم يوم التحكيم كانوا أصحابه وتلاميذه ومنه أخذوا أصول أديانهم، وخروجهم عليه بعد أن كانوا من جملة أتباعه، وانتسابهم إليه ظاهر.

[العلوم الحكميّة]

وأمّا العلوم الحكميّة: فمنسوبة إليه صادرة عنه، سيّما وقد قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «قسِّمت الحكمة على عشرة أجزاء، فأعطِي عليّ تسعة أجزاء والناس كلّهم جزءً واحداً»[١]، وقال: «أنا دار الحكمة وعليّ بابها، فمن أراد الحكمة فليأت من الباب»[٢]، وقال: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في فهمه وإلى

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٤٩/٤٠، ١٨٠؛ إرشاد القلوب: ٢١٢/٢؛ بناء المقالة: ١٨٦؛ الصراط المستقيم: ٢٢٦/١، ٢١/٢؛ العمدة: ٣٠٥، ٣٧٨؛ كشف الغمّة: ١١٣/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٢/٢

ومن طريق أهل السنّة: البداية والنهاية: ٣٩٦/٧؛ شواهد التنزيل: ١٣٥/١؛ كنز العمّال: ٦١٥/١١، ١٤٦/١٣؛ مناقب الأسد الغالب: ٣٢/١؛ فيض القدير: ٤٦/٣؛ تاريخ دمشق: ٣٨٦/٤٢؛ ميزان الاعتدال: ١٢٤/١

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٦٠١/٢٩، ١٨٨/٣٨، ٢١٠/٣٩، ٦٩/٤٠، ٨٧، ٢٠٣ وما بعد؛ إعلام الورى: ١٥٩؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٥٨؛ تنزيه الأنبياء: ١٦١؛ صحيفة الرضا عليه السلام: ٥٨؛ الصراط المستقيم: ١٩/٢؛ العمدة: ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٠١؛ الفصول المختارة: ٢٢٠؛ الفضائل: ٩٦؛ كشف الغمّة: ١١٣/١؛ كشف اليقين: ٥١؛ متشابه القرآن: ٣٣/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٤/٢

ومن طريق أهل السنّة: البداية والنهاية: ٣٩٥/٧؛ سمط النجوم العوالي: ٤٧/٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٩/٧، ١٦٥/٩؛ الشريعة: ٢٠٦٩/٤؛ جزء الألف دينار: ٣٣٣/١؛ حلية الأولياء: ٦٤/١؛ سنن الترمذيّ: ٦٣٧/٥؛ شواهد التنزيل: ١٠٤/١؛ فضائل الصحابة: ٦٣٤/٢؛ كنز العمّال: ٦٠٠/١١، ١٤٧/١٣؛ مناقب الأسد الغالب: المجالس الوعظيّة: ١٦٧/٢؛ قوت

يحيى في زهده وإلى موسى بن عمران في بطشه وإلى لقمان في حكمته فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب»[١]، وقولهﷺ: «من أخلص للّه أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[٢]، ومعلوم أنّ عليّاًعليه السلام كان سيّد المخلصين، بل كان جميع عمره قائماً بالإخلاص للّه تعالى منحرفاً عن الأغراض الدنيويّة والأخرويّة، فالحكمة ما ظهرت إلّا منه ومن قلبه ومن لسانه، فكيف لايكون حكيماً؟

[الفضيلة الثالثة: الزهد]

قال: وثالثها: الزهد: ومنه تعلّم الناس ذلك وأهل الخرقة[٣] من المتصوّفة

المغتذي: ١٠٠٦/٢؛ تاريخ دمشق: ٣٧٨/٤٢؛ ميزان الاعتدال: ٦٦٨/٣

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣٥/٣٩، ٣٨، ٣٩، ١٢٨؛ إرشاد القلوب: ٢١٧/٢؛ الأمالي للطوسيّ: ٤١٦؛ بشارة المصطفى: ٨٢، ٢٧٧؛ بناء المقالة: ١٧٠؛ روضة الواعظين: ١٢٨/١؛ الصراط المستقيم: ٢١٢/١؛ الصوارم المهرقة: ٢٧٦؛ الفضائل: ٩٨؛ كشف الغمّة: ١١٣/١، ١١٤؛ كشف اليقين: ٥٢، ٥٣؛ كمال الدين: ٢٥/١؛ نهج الحقّ: ٢٣٦

ومن طريق أهل السنّة: البداية والنهاية: ٣٩٢/٧؛ سمط النجوم العوالي: ٥٧/٣؛ شرح مذاهب أهل السنّة: ١٥١/١؛ شواهد التنزيل: ١٠٣/١؛ تاريخ دمشق: ٣١٣/٤٢؛ لسان الميزان: ٤٢/٨؛ ميزان الاعتدال: ٩٩/٤

٢. **من طريق الشيعة**: جامع الأخبار: ٩٤

ومن طريق أهل السنّة: البحر المديد: ٢٥٥/٢؛ الجواهر الحسان: ٢١٩/٣؛ التفسير الكبير: ١٥٤/١٦؛ غرائب القرآن: ٢٨٦/١؛ جامع الأصول: ٥٥٦/١١؛ مسند الشهاب القضاعيّ: ٢٨٥/١

٣. هامش مر: قال بعض المشايخ: خرقة الصوفيّة هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في إرادته ويتوب على يده لأمور:

منها: التزيّي بزيّ المراد؛ ليتلبّس باطنه بصفاته كما يلبس ظاهره بلباسه، وهو لباس التقوى ظاهراً وباطناً، قال تعالى: ﴿**قَدْ أَنْزَلْنا عَلَيْكُمْ لِباساً يُواري سَوْآتِكُمْ وَريشاً وَلِباسُ التَّقْوى**
←

ينسبونها إليهعليه السلام وهو أوّل من لبس المرقّعات وقال: «واللّه لقد رقّعت مِدرَعَتي هذه حتّى استحييت من راقعها، وقال لي قائل: ألاتنبذها؟ فقلت: اغرب عنّي، فعند الصباح يحمدُ القوم السرى»[١ و٢]. وزهده ظاهر مشهور لاينكره أحد ممّن تديّن بدين الإسلام.

[الفقر والمرقّع سرّ اللّه]

أقول: روي عن النبيّصلى الله عليه وآله أنّه قال: لمّا أسري بي إلى السماء ودخلت الجنّة رأيت في وسطها قصراً من ياقوتة حمراء، فاستفتح لي جبرئيل بابه، فدخلت

ذلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف/٢٦].

ومنها: وصول بركة الشيخ الذي لبسه من يده المباركة إليه، ومنها ينل ما يغلب على الشيخ في وقت اللباس من الحال الذي يرى الشيخ ببصيرته النافذة المنوّرة بنور القدس أنّه يحتاج إليه لرفع حجبه العائقة وتصفية استعداده؛ فإنّه إذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحقّ ما يحتاج إليه، [فيسأل] من اللّه ذلك حتّى يتّصف قلبه، فيسري من باطنه إلى باطن المريد.

ومنها: المواصلة بينه وبين الشيخ، فيبقى بينهما الاتّصاف القلبيّ والمحبّة دائماً وتذكّره الاتّباع على الأوقات في طريقته وسيرته وأخلاقه وأحواله حتّى بلغ مبلغ الرجال؛ فإنّه أب حقيقيّ كما قالصلى الله عليه وآله: «الآباء ثلاثة: أب ولدك وأب علّمك وأب ربّاك».

١. مثل يضرب لمحتمِل المشقّة العاجلة رجاء الراحة الآجلة:

فعند الصباح يحمد القومُ السرى   وتنجلى عنّى غُلالات الكَرى

[راجع: الأمثال لابن سلام: ١٧٠، ٢٣١؛ مجمع الأمثال: ٣/٢].

٢. **من طريق الشيعة**: مستدرك الوسائل: ٢٧١/٣، ٢٧٢؛ بحار الأنوار: ٣٤٥/٤٠، ١٦٠/٤١، ٣٢٠/٦٣، ٣٩٤/٧٤؛ إرشاد القلوب: ١٩/١؛ الأمالي للصدوق: ٦٢٠؛ غرر الحكم: ١١٩؛ مكارم الأخلاق: ٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٠١/٢؛ نهج البلاغة: ٢٢٧

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٣/٩

القصر، فرأيت فيه بيتاً من درّة بيضاء، فدخلت البيت، فرأيت في وسطه صندوقاً من نور مقفّل بقفل من نور. فقلت: يا جبرئيل! ما هذا الصندوق وما فيه؟ فقال جبرئيل: يا حبيب اللّه! فيه سرّ اللّه لايعطيه إلّا لمن يحبّ. فقلت: افتح لي بابه. فقال: أنا عبد مأمور، فاسأل ربّك حتّى يأذن لي في فتحه. فسألت اللّه، فإذَن النداء /٢٠٢ أ/ من قِبل اللّه: يا جبرئيل! افتح له بابه. ففتحه، فرأيت فيه الفقر والمرقّعة. فقلت: يا سيّدي ومولاي! ما هذا المرقّع والفقر؟ فنوديت: يا محمّد! هذان اخترتهما لك ولأمّتك من الوقت الذي خلقتهما ولاأعطيهما إلّا لمن أحبّ، وما خلقت شيئاً أعزّ منها. ثمّ قال: فقد اختار اللّه الفقر والمرقّع لي وأنّهما أعزّ شيء عنده.

[الخرقة محفوظة الآن عند المهديّ عليه السلام]

فلبس هذه الخرقة بهذه الصورة نبيّنا صلى الله عليه وآله توجّه اللّه تعالى بها. فلمّا رجع من المعراج ألبسها عليّاً عليه السلام بإذن اللّه وأمره، وكان يلبسها ويرقّعها رقعة رقعة[1] حتّى قال: لقد رقّعت مدرعتي هذه حتّى استحييت من راقعها. وألبسها عليّ بعده لابنه الحسن عليه السلام، ثمّ الحسين عليه السلام، ثمّ أولاد الحسين كانوا يلبسونها بعضهم بعضاً إلى أن وصلت إلى المهديّ عليه السلام خاتم الختم[2]. والآن هي عنده مع ذي الفقار ودُرّاعة النبيّ صلى الله عليه وآله وسيفه وعِصابته ودُلدُله وخاتم سليمان وعصا آدم وموسى والطشت[3] والتابوت والجَفر والجامعة ومصحف فاطمة الذي طوله سبعين ذراعاً فيه كلّ ما يجري إلى يوم القيامة بخطّ عليّ وإملاء النبيّ صلى الله عليه وآله، فهو عليه السلام اليوم قطب زمانه

---

١. حج: ـ رقعة.

٢. **من طريق الشيعة**: عوالي اللآلي: ١٣٠/٤

٣. هامش حج: الذي كان لموسى عليه السلام، يقرب فيه القربان من الدم حتّى لايقع إلى الأرض.

وإمام وقته وخليفة عصره، وسيظهر ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، كما نطقت به الأخبار ورواه سائر العلماء.

واعلم أنّه ليس المراد بهذه الخرقة تلك الخرقة بعينها، بل المراد شرائط الخرقة على الوجه الذي لبسها النبيّ صلى الله عليه وآله من يد جبرئيل وهي الخرقة المعنويّة وهي عبارة عن أخذ المعنى عن صاحب المقام بقدر الاستعداد والاتّصاف بصفاته والتخلّق بأخلاقه. ولذلك تقول المشايخ من الصوفيّة: هي التشبّه والصحبة واللبس والتلقّي وهو راجع إلى الصورة والمعنى، ويعبّر عن المعنويّة بالفقر وعن الصوريّة بالخرقة.

[تحقيق معنى الفقر]

والفقر هو الذي عبّر عنه نبيّنا صلى الله عليه وآله بوجوه ثلاثة:

الأوّل: قوله عليه السلام: «الفقر فخري وبه افتخر على سائر الأنبياء والمرسلين»[١].

الثاني: قوله عليه السلام: «الفقر سواد الوجه في الدارين»[٢].

الثالث: قوله عليه السلام: «كاد الفقر أن يكون كفراً»[٣].

---

١. **من طريق الشيعة**: مستدرك الوسائل: ١٧٣/١١؛ بحار الأنوار: ٣٣/٦٩؛ عوالي اللآلي: ٣٩/١
ومن طريق أهل السنّة: البحر المديد: ٤٢٠/١، ٣٨٢/٣؛ غرائب القرآن: ٥٣٥/٥، ٥٩٩، ٢٨٤/٦؛ تحفة الأحوذيّ: ١٧/٧

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣٠/٦٩؛ عوالي اللآلي: ٤٠/١

٣. **من طريق الشيعة**: الكافي: ٣٠٧/٢؛ وسائل الشيعة: ٣٦٥/١٥؛ بحار الأنوار: ٢٤٧/٢٧، ٢٩/٦٩، ٣٠، ٢٤٦/٧٠، ٢٥١، ٢٥٧؛ الأمالي للصدوق: ٢٩٥؛ الخصال: ١١/١؛ عوالي اللآلي: ٤٠/١، ٧١/٢؛ مجموعة ورّام: ١٥٨/١
ومن طريق أهل السنّة: الدرّ المنثور: ٦٩٢/٨؛ اللباب في علوم الكتاب: ١٢٤/١٠؛ التفسير

وهذه الوجوه وإن كانت متغايرة بحسب اللفظ فهي في الحقيقة شيء واحد؛ لأنّ المراد بالفقر عدم التمليك والتملّك مطلقاً والقيام بالفناء في اللّه والرجوع إلى عدمه الأصليّ، ولهذا قيل: «إذا تمّ الفقر فهو اللّه»[1]. والفقير لايحتاج إلى اللّه ولا إلى غيره؛ لأنّ علّة الاحتياج الوجود، فإذا فني عن وجوده لم يبق له احتياج لا إلى اللّه ولاإلى غيره. وقولهم: «نهاية الفقر بداية الاستغناء» صحيح؛ لأنّ الفناء في اللّه بداء[2] الفناء الذي هو البقاء في اللّه، ومن هذا قال بعضهم:

فلم تهوني ما لم تكن فيَّ فانياً ولم تفن ما لم تجتلي فيك صورتي
ولو كنت بى من نقطة الباء خفضة رفعت إلى ما لم تنله بحيلة[3]

فالاعتبار بالخرقة المعنويّة التي هي الاتّصاف بصفات الكامل والتخلّق بأخلاقه؛ /٢٠٢ ب/ لقوله عليه السلام: «تخلّقوا بأخلاق اللّه»[4]. وبالجملة ليست للصوريّة بغير المعنويّة فائدة، بل أهل ذلك هم أضلّ الناس وأحمقهم.

فأمّا معنى قوله عليه السلام: «الفقر فخري» فإنّه يقول: إذا فنيت في اللّه وبقيت به

الكبير: ٨٣/١٦، ٨٤، ٤٠٠/٢٤؛ تفسير الراغب الأصفهانيّ: ٥٤٦/١؛ تفسير المنار: ٣١٣/٤؛ الدعاء للطبرانيّ: ٣١٩/١؛ بحر الفوائد: ٥٦/١؛ حلية الأولياء: ٥٣/٣، ١٠٩؛ شعب الإيمان: ١٢/٩؛ كنز العمّال: ٤٩٢/٦؛ مسند الشهاب القضاعيّ: ٣٤٢/١؛ تحفة الأحوذيّ: ١٧/٧، ٤٥/١٠؛ فيض القدير: ٥٤٢/٤، ٤٨٥/٥؛ الضعفاء للعقيليّ: ٢٠٦/٤

١. منسوب إلى أبي سعيد بن أبي الخير، كما في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٠٤

٢. مر: بدء.

٣. ديوان ابن الفارض: ٣٣

٤. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٢٩/٥٨

ومن طريق أهل السنّة: الفواتح الإلهيّة: ١٩/١؛ اللباب في علوم الكتاب: ٣٩/٧؛ التفسير الكبير: ٥٨/٧، ٤٠٨/٩، ٢٣٠/١١، ٧٨/١٦، ٣٤٢/٢٣؛ تفسير المراغيّ: ٨٦/١٨؛ غرائب القرآن: ٤٠٤/١

وصرت به غنيّاً بعد فقري وباقياً بعد فنائي افتخر بذلك على جميع الأنبياء والمرسلين؛ لأنّه لم يكن فيهم من هو أفقر منه بحسب الصورة والمعنى. وافتخارهعليه السلام ليس لأنّه تفرّد به دون الأنبياء، بل افتخاره كان بقوّة الاستعداد وعلوّ المقامات؛ فإنّ مقاماته أعظم وأعلى من جميع مقاماتهم على الإطلاق.

وقولهعليه السلام: «إنّه سواد الوجه في الدارين» معناه موافق للأوّل؛ لأنّ المراد بالسواد الظلمة والفناء كما أنّ النور والضياء الوجود والبقاء، فمتى أسود وجه السالك وفني في الدنيا والآخرة والظاهر والباطن الذي هو حقيقة ذاته ـ لأنّ الوجه ذات الشيء وحقيقته ـ وفني في الدارين وصل إلى نهاية مقام الفقر الذي هو البقاء والوجود؛ لقولهم: «إذا تمّ الفقر فهو اللّه»، فليس المراد بالفقر إلّا حقيقة العدم والفناء؛ فإنّهما للوجود والبقاء.

وأمّا قوله: «كاد الفقر أن يكون كفراً» فهو أنّ نهاية الفقر إذا اقتضى بداية الألوهيّة ودعوى الربوبيّة فلاجرم يكون قريباً من الكفر، إذا لم يكن الفقير كاملاً وجامعاً بين الظاهر والمظهر والربّ والعبد والحقّ والخلق، فيصير في مقام الشطح والدعوى الكاذبة كما حصل لكثير من المشايخ. فالفقير إذا لم يكن مستقيم الحال قد يلزمه ذلك ويصير كافراً من غير شعوره بصورة الحال، فافهم ذلك.

ومظهر الفقر من مظهر اسم الخافض، أعني الذي ينخفض له كلّ شيء ويتذلّل عنده ويخضع لربّه، ومن هذا قيل: الفقير يحتاج إلى كلّ شيء ولايحتاج إليه شيء، وبه قيل: الفقير يحتاج إلى كلّ شيء وكلّ شيء يحتاج إليه، وقيل: الفقير لايحتاج إلى شيء ولايحتاج شيء إليه[1]، وهذا يكون عند فنائه فيه لا عند

---

١. منسوب إلى النوريّ كما في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٠٤

بقائه به. وقيل أعلى من هذا كلّه: الفقير لايحتاج إلى شيء ولا إلى اللّه؛ لأنّ الاحتياج من لوازم الوجود، والفقير لاوجود له، فلايحتاج أصلاً.

[كلام ابن الفارض في الفقر]

وهذه دقيقة شريفة فافهمها، وإليها أشار ابن الفارض بقوله:

ولو كنت بى من نقطة الباء خفضة   رفعت إلى ما لم تنله بحيلة[١]

وتقديره: لو كنت في الخفضة والتذلّل والانكسار كالنقطة الواقعة تحت الباء التي بها يتميّز العبد عن الربّ ـ لقولهم: «بالباء ظهر الوجود وبالنقطة تميّز العابد عن المعبود»[٢] ـ لرفعتك إلى مرتبة لم تكن تحصلها بحيلة من حيل العلم والعمل، وهو إشارة إلى فناء العبد في الربّ والبقاء به والرفعة الحاصلة له بعد انخفاضه عند عظمته، ولهذا جاء في الحديث القدسيّ: «أنا عند منكسرة القلوب»[٣].

وعلّة تشبيه هذا المعنى بالباء والنقطة قول عليّ عليه السلام: «أنا النقطة تحت الباء»[٤] وقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «ظهرت الموجودات من باء بسم اللّه الرحمن الرحيم»[٥]. ولهذا قال عليّ عليه السلام: «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً[٦] من باء بسم اللّه الرحمن

---

١. ديوان ابن الفارض: ٣٣

٢. الفتوحات المكّيّة: ١٠٢/١

٣. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٥٧/٧٠؛ الدعوات: ١٢٠؛ عدّة الداعي: ١٧٧؛ منية المريد: ١٢٣ **ومن طريق أهل السنّة**: البحر المديد: ١٠٠/١، ١١٨/٢؛ غرائب القرآن: ٣٩٨/٥؛ فيض القدير: ٥١٩/١

٤. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣١٠؛ جامع الأسرار: ٤١١، ٥٦٣؛ نقد النقود: ٦٩٥، ٧٠٠

٥. المقدّمات من نصّ النصوص: ٧٢، ١٥١، ٣١٠

٦. تش، مر: بقراً.

الرحيم»[١]، وتكلّم فيها لابن عبّاس من أوّل الليل إلى آخره /٢٠٣ أ/ وقال: يا ابن عبّاس! لو طال الليل أطلنا لك. وذلك لأنّ الباء الصوريّة حين انخفضت عند الألف بتعيّنها للبائيّة بواسطة النقطة الحرفيّة فيه أعطاها الألف ارتفاعه وانحجب عن الوسط وطوّلها وجعلها قائماً مقامه في البسملة؛ لعدم الابتداء بالساكن المطلق دون المتحرّك المقيّد. وكلّ عبد يصير كالباء التي هي أوّل التعيّن والتقيّد بالنسبة إلى الألف التي هي كالوجود المطلق يقوم المطلق من الوسط بإضافة وجوده إليه ويتقيّد بتقيّده ويجعله قائماً مقامه في باقي خلقه ويسمّيه خليفة كآدم وغيره من الأنبياء والأولياء وأمثالهم، فافهم؛ فإنّه دقيق وباللّه التوفيق.

[نسبة خرقة التصوّف إلى عليّ عليه السلام]

تمام البحث في ذكر نسبة خرقة التصوّف إليه عليه السلام وإلى أولاده عليهم السلام. حكى السيّد العلّامة المتأخّر صاحب الكشف الحقيقي رحمه الله أنّ الشيخ الجنيد لبس الخرقة من يد خاله الشيخ السريّ السقطيّ، والسريّ لبسها من معروف الكرخيّ، ومعروف الكرخيّ لبسها من الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام[٢].

ثمّ قال:

ولهؤلاء القوم في الأمر طريقين: أحدهما: نسبة الصحبة، والثاني: نسبة الخرقة.

---

١. **من طريق الشيعة**: عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ وروي عنه عليه السلام أنّه قال: «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً في تفسير فاتحة الكتاب» (بحار الأنوار: ١٥٧/٤٠، ٩٣/٨٩، ١٠٣؛ الصراط المستقيم: ٢١٩/١)؛ وأيضاً روي عنه عليه السلام أنّه قال: «لو شئت لأوقرت بعيراً من تفسير بسم اللّه الرحمن الرحيم» (بحار الأنوار: ١٨٦/٤٠، كشف الغمّة: ١٣٠/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤٣/٢).

ومن طريق أهل السنّة: البحر المديد: ١١/١، ١٧؛ فيض القدير: ٤٩/١

٢. المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٢٠

فأمّا نسبة الصحبة فلشيخي وسيّدي شيخ الإسلام محمّد بن حمّوية رضي الله عنه وصحبته كانت مع الخضر عليه السلام.

و أمّا نسبة الخرقة فإنّه لبسها من ركن الإسلام أبي عليّ الفارمذيّ من قطب الوقت أبي القاسم الكركانيّ من الأستاذ أبي عثمان المغربيّ من شيخ الحرم أبي عمرو الزجاجيّ من سيّد الطائفة أبي القاسم الجنيد من السريّ السقطيّ من أبي محفوظ معروف الكرخيّ. واختلفوا في نسبة خرقته، فذهب أكثر المحدثين إلى أنّه أخذ هذه الطريقة ولبس الخرقة من سيّده[1] عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، وذهب بعض المشايخ إلى أنّ معروفاً لبس من داوود الطائيّ وأخذ هذه الطريقة منه وهو من حبيب الأعجميّ وهو من الحسن البصريّ وهو من أمير المؤمنين عليّ عليه السلام.

وأمّا الشيخ الأعظم الشيخ الإلهيّ شهاب الدين السهرورديّ ـ قدّست نفسه ـ فمعلوم حاله من قوله: أمّا بعد فقد ألبس الشيخ الصالح المقرئ المحدّث المعمّر نجم الدين أبو الوليد إسماعيل بن أمين الدين إبراهيم بن أبي بكر التفليسيّ عرف بابن الإمام خرقة التصوّف بشروطها عند أهلها ليحيى بن عبد الرحمن بن عليّ بن محمود الجعفريّ، قال: ألبسنيها الشيخ الحافظ جمال الدين أبو حامد محمّد بن الشيخ أبي الحسن عليّ بن جمال النيرانيّ عن أبي الفتح محمود المحموديّ بن الصابونيّ السلاميّ في منزله، فقال: ألبسنيها المشايخ الثلاثة بشرائطها:

[**الطريق الأوّل:**] الشيخ محيي الدين أبو عبد اللّه محمّد بن إبراهيم بن أحمد الحميريّ الفارسيّ، قال: ألبسنيها والدي الشيخ الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد الحميريّ الفارسيّ، قال: شيخ الشيوخ أبو الفتح أحمد بن خليفة البيضاويّ عن أبي إسحاق إبراهيم بن شهريار الكازرونيّ /٢٠٣ ب/ عن الشيخ أبي عبد اللّه محمّد بن خفيف عن الإمام جعفر الحذّاء عن الإمام أبي عمر الإصطخريّ عن الإمام أبي تراب النخشبيّ عن الإمام أبي عليّ شقيق البلخيّ عن الإمام أبي عمرو موسى بن زهد الفراغيّ عن أويس القرنيّ رحمه الله عن أمير

---

١. حج: + ومولاه.

المؤمنينعليه السلام.

و بطريق آخر: أنّ الشيخ أبي عبد اللّه محمّد بن حبيب أخذ عن الشيخ شيخ الطائفة أبي القاسم محمّد الجنيدقدس سره.

والطريق الثاني: الشيخ صدر الدين أبو الحسن محمّد بن عمر بن عليّ بن محمّد بن حمّوية الجوينيّ[1] قال: ألبسنيها الشيخ عماد الدين أبو الفتح أبو حفص عمر بن عليّ بن شيخ الشيوخ أبي عبد اللّه بن حمّوية وهو ممّن صحب الشيخ أبا عليّ الفضل بن محمّد العاقديّ وهو صحب شيخ وقته الشيخ عبد اللّه بن عليّ الطوسيّ عرف بكركان وهو صحب أبا عثمان سعد بن سلام المصريّ وهو صحب أبا عمرو محمّد بن إبراهيم الزجاجيّ النيسابوريّ وهو صحب شيخ الطائفة أبي القاسم محمّد الجنيدرحمه الله.

الطريق الثالث: الشيخ الربّانيّ شهاب الدين أبو حفص وأبو عبد اللّه عمر بن محمّد بن عبد اللّه بن محمّد البكريّ السهرورديّ قال: ألبسنيها عمّي شيخ الإسلام أبو النجيب ضياء الدين عبد القاهر بن عبد اللّه بن محمّد السهرورديّ، قال: ألبسنيها عمّي الشيخ وجيه الدين عمر بن محمّد يعرف بعمّوية، قال ألبسنيها الشيخان:

أحدهما: والدي محمّد بن عمّوية عن الشيخ أحمد الأسود الدينوريّ عن ممشاد الدينوريّ عن شيخ الطائفة الجنيد عن خاله السقطيّ عن معروف الكرخيّ عن الإمام عليّ بن موسى الرضاعليه السلام.

والثاني: أخروج الدركانيّ عن أبي العبّاس النهاونديّ عن الشيخ أبي عبد اللّه محمّد بن خفيف عن شيخ الطائفة أبي القاسم الجنيد عن خاله السقطيّ عن معروف الكرخيّ عن الإمام عليّ بن موسى الرضاعليه السلام.

فانتهى أمر الخرقة والطريقة من جميع المشايخ إلى عليّعليه السلام وأولاده الطاهرينعليهم السلام.[2 و3]

---

١. هامش حج: غير الأوّل.

٢. نفس المصدر.

٣. هامش مر: ورأيت نسخة تتضمّن نسبة الشيخ محمّد بن طلحة الشاميّ، صورتها أنّه قال: ←

[الفضيلة الرابعة: الكرم]

قال: ورابعها: الكرم: وهو ظاهر مشهور؛ فإنّه المضروب به المثل فيه، حتّى قال فيه عدوّه معاوية بن أبي سفيان لمّا قال له محقّن بن أبي محقّن الضبيّ: جئتك من عند أبخل الناس، فقال له معاوية: أنّى يكون كذلك؟ وهو الذي لو ملك بيتاً من تبن وبيتاً من تبر لأنفق تبره قبل تبنه. وغرس بيده عدّة حدائق وباعها وتصدّق بأثمانها[١] وأعتق ألف مملوك من كسب يده. وبالجملة فكرمه وبلوغه الغاية والنهاية فيه غير منكور ولامدفوع عند أهل الإسلام.

سماعي ـ وما توفيقي إلّا باللّه ـ من شيخي وقبلتي وقدوتي وسبب نجاتي ومعتق رقبتي ومخلصي من القميص البشريّة وملحقي بالأشباح النوريّة ومعرّفي علم الوزن معرفة حقيقية، الأجلّ الأوحد، العالم الصفيّ، صفيّ الدين تاج الإسلام أبي الحسن بن عليّ بن الأرمويّ، سماعه من الشيخ الصالح رغيب الدين العراقيّ ـ قدس روحه ـ سماعه من الشيخ شهاب الدين السهرورديّ المقتول ـ قدس اللّه روحه ـ سماعه من الشيخ ليث الدين الجُبّائيّ، سماعه من الشيخ نجم الدين الرازيّ، سماعه من الشيخ جمال الدين المصريّ، سماعه من الشيخ شهاب الدين الدمشقيّ، سماعه من الشيخ عفيف الدين الحلبيّ، سماعه من الشيخ ذي النون المصريّ، سماعه من مولانا وسيّدنا الحسن الأخير العسكريّ ـ منه السلام وإليه التسليم ـ سماعه من أبيه عليّ الهادي، سماعه من أبيه الجواد، سماعه من أبيه عليّ الرضا، سماعه من أبيه موسى الكاظم، سماعه من أبيه أبي عبد اللّه جعفر الصادق، سماعه من أبيه محمّد الباقر، سماعه من أبيه عليّ بن الحسين زين العابدين، سماعه من أبيه أبي عبد اللّه الحسين الشهيد، سماعه من أخيه أبي محمّد الحسن الزكيّ، سماعه من أبيه عليّ بن أبي طالب ـ صلوات اللّه عليهم ـ سماعه من محمّد المصطفى صلّى اللّه عليه وآله، سماعه من جبرئيل عليه السلام من اللّه تعالى. وكانت هذه النسبة في سابع عشرين ربيع الأوّل سنة سبع وستّين وستّمئة الهلاليّة ببغداد، والحمد للّه ربّ العالمين، وصلّى اللّه على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين. «منه قدّس سرّه».

١. حج: بثمنها.

[اعتراف معاوية بفضائل عليّ عليه السلام]

أقول: ورد في الحديث المنقول[1] عن الثقات أنّ محقّن بن أبي محقّن الضبيّ كان من أصحاب عليّ عليه السلام، ثمّ إنّه قدم إلى الشام /٢٠٤ أ/ وافداً على معاوية. فلمّا قدم عليه فرح به معاوية وقال له: جئت يا محقّن مِن عند مَن؟ وكان ذلك بمحضر جماعة عظيمة من أهل الشام، فقال محقّن: نعم يا معاوية! جئتك من عند أبخل الناس وأجبن الناس وألأم الناس وأعيى[2] الناس. فقال معاوية لجُلَسائه: اسمعوا ما يقول أخوكم العراقيّ. فلم يدر محقّن أيّ الناس يكرمه ويتحفه.

فلمّا تفرّق الناس عنه قال معاوية: يا محقّن! أعِد ما قلت. فقال محقّن: جئتك من عند أبخل الناس وأجبن الناس وألأم الناس وأعيى الناس. فقال معاوية: واللّه لقد كذبت يا محقّن! أنّى يكون ابن أبي طالب أبخل الناس؟ وهو الذي لو ملك بيتاً من تبن وبيتاً من تبر لأنفق تبره قبل تبنه. وأنّى يكون أجبن الناس؟ وهو الذي ما التقت فئتان قطّ إلّا كان أشجعهما. وأنّى يكون ألأم الناس؟ وأبوه أبو طالب شيخ قريش وسيّد البطحاء وأمّه فاطمة بنت أسد وأخوه جعفر وعمّه حمزة وابن عمّه رسول اللّه وزوجته فاطمة بنت رسول اللّه وأولاده الحسن والحسين، واللّه ما جمع أحد من النسب ما جمعه. وأنّى يكون أعيى الناس؟ فواللّه ما بيّن[3] الفصاحة لقريش غيره. فقال محقّن: فإذا علمت ذلك منه فكيف تقاتله؟ فقال: أقاتله على خاتمي هذا حتّى يجوز به أمري. فقال محقّن: فحسبك

---

١. حج (خ ل): الأحاديث المنقولة.
٢. مر: أغبى (وكذا ما يليه).
٣. حج (خ ل): سنّن.

ذلك إذَن ومصيرك إلى النار. فقال: لا، يا ابن أبي محقّن! أين أنت عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾؟[١ و٢]

وأقول: هذا من معاوية عين الحماقة؛ فإنّ الآية مصرّحة بأنّ الرحمة إنّما هي قريبة إلى أهل الإحسان، وأين إحسانه؟ وهو يحارب من حربه حرب الرسول الذي حربه حرب اللّه بنصّ الرسول في قوله ﷺ: «حربك يا عليّ حربي وسلمك سلمي»[٣]، ومن هو حرب اللّه وحرب رسوله لايفلح أبداً، وكيف؟ وهو ﷺ يقول: «من سبّ عليّاً فقد سبّني ومن سبّني سبّ اللّه ومن سبّ اللّه أكبّه اللّه على منخريه في النار»[٤]. فكيف حال من فعل السبّ مع ما أعظم منه وهو المحاربة المفضية إلى قتل النفوس المعصومة، بل أفضى إلى قتل جماعة من فضلاء

١. الأعراف/٥٦

٢. **من طريق الشيعة**: الصراط المستقيم: ١٦١/١؛ كشف اليقين: ٤٧٥

٣. **من طريق الشيعة**: الإفصاح: ١٢٨؛ الصوارم المهرقة: ٨٩؛ عوالي اللآلي: ١٠٢/٢، ٨٧/٤؛ فقه القرآن: ٣٦٥/١

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٣/١٣؛ كفاية الطالب: ٢٦٥؛ المناقب للخوارزمي: ١٢٩؛ المناقب لابن مغازليّ: ٩٦، ٢١٦؛ ينابيع المودّة: ١٥٩/١، ١٧٨، ٢٢٧

٤. **من طريق الشيعة**: تقريب المعارف: ١٢٦؛ عوالي اللآلي: ٨٧/٤

ومن طريق أهل السنّة: ينابيع المودّة: ١٤٠/١، ٩٦/٢، ١٥٠، ٢٦٦، ٢٧٠، ٣٧٩؛ كفاية الطالب: ٨٢؛ البداية والنهاية: ٣٩١/٧؛ تاريخ الإسلام للذهبيّ: ٦٣٤/٣؛ تاريخ الخلفاء: ١٣٤/١؛ سمط النجوم العوالي: ٣٣/٣؛ إطراف المسند المعتلي: ٤٢٨/٩؛ السنن الكبرى للنسائيّ: ٤٤١/٧؛ الشريعة: ١٧٥٨/٤، ٢٠٥٧، ٢٠٦٠؛ المستدرك على الصحيحين: ١٣٠/٣؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ١٧٨/١؛ فضائل الصحابة: ٥٩٤/٢؛ كنز العمّال: ٥٧٣/١١، ٦٠٢؛ مسند أحمد: ٣٢٨/٤٤؛ معجم ابن عساكر: ٤٤٨/١؛ مناقب الأسد الغالب: ٢٠/١؛ البيان والتعريف: ٢١٨/٢؛ تاريخ دمشق: ١٣٢/١٤، ١٧٩/٣٠، ٢٦٦/٤٢، ٥٣٣

الصحابة كعمّار بن ياسر الذي قال فيه النبيّ صلى الله عليه وآله: «عمّار جلدة بين عيني، تقتله الفئة الباغية»[١]، وكهاشم بن عتبة المرقال وأضرابهما من الأفاضل؟ ولو لم يكن له إلّا قتله[٢] حجر بن عَديّ وأصحابه، ولكنّه يطمع طمعاً كاذباً ويأمل أملاً مُردياً تمويهاً على السامعين واستجلاباً لذوي الغفلة والمبتهلين.

[الفضيلة الخامسة: التواضع وحسن الخلق]

قال: وخامسها: التواضع وحسن الخلق: وهو المضروب به المثل فيه حتّى نسبه أعداؤه بسببه إلى الدعابة[٣] وكثرة المزاح واللعب. فقال عمرو[٤] العاص لأهل

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٢/٣٣؛ رجال الكشّيّ: ٣٠؛ عوالي اللآلي: ١١٣/١؛ كشف الغمّة: ٢٥٨/١؛ كشف اليقين: ١٦٠

ومن طريق أهل السنّة: البداية والنهاية: ٢٦٤/٣، ٢٦٥، ٢٤٠/٦، ٢٩٦/٧، ٢٩٨، ٣٠٠؛ الكامل في التاريخ: ٦٦٢/٢؛ تاريخ ابن خلدون: ٦١٧/٢، ٦٣١؛ تاريخ الإسلام للذهبيّ: ٣٨/٢، ٥٧٨/٣، ٥٧٩، ١٦٦/٥؛ تاريخ الرسل والملوك: ٣٩/٥، ٥٠٩/١١؛ تفسير المنار: ٢٨٤/٧، ٣٩١/١٠؛ الجمع بين الصحيحين: ٣٤٦/٢؛ السنن الكبرى للبيهقيّ: ١٨٩/٨؛ السنن الكبرى للنسائيّ: ٤٦٦/٧، ٤٦٨؛ المستدرك على الصحيحين: ١٦٢/٢، ١٦٨، ٤٣٦؛ صحيح البخاري: ٩٧/١، ٢١/٤؛ كنز العمّال: ٥٣٦/١٣ وما بعد؛ مسند أحمد: ٩٦/١١، ٥٢٣، ٣٦٨/١٨، ٣٠١/٢٩، ٣١٦؛ شرح الصحيح البخاري لابن بطّال: ٢٦/٥؛ عمدة القارئ: ٢٠٨/٤، ١٠٩/١٤، ١٩٢/٢٤؛ الطبقات الكبرى: ٢٥٣/٣ وما بعد؛ تاريخ بغداد: ٢٨٨/١١، ٤٢٩؛ تاريخ دمشق: ٣٧٠/١٦، ٢٧٢/٣١، ٤٦/٤٣، ٤١٢ وما بعد؛ سير أعلام النبلاء: ٣٦٤/١ وما بعد، ٨٦/٥، ١٣٨

٢. حج: قتل.

٣. هامش مر: في الحديث: «ما من مؤمن إلّا وفيه دُعابة. قلت: وما الدعابة؟ قال: المزاح» [الكافي: ٦٦٣/٢؛ وسائل الشيعة: ١١٢/١٢؛ بحار الأنوار: ٦٠/٧٣؛ مستطرفات: ٥٧٩؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٩٠؛ معاني الأخبار: ١٦٤].

٤. حج: + بن.

الشام: إنّ عليّاً ذو دعابة شديدة. وأخبر هو عليه السلام /٢٠٤ ب/ عنه في قوله: «عجباً لابن النابغة! يزعم لأهل الشام أنّ فيّ دعابة وأنّي امرؤ تِلعابة أعافِس وأمارِس. وإنّه ليمنعه من قول الحقّ نسيان الآخرة ويمنعني من كثرة الضحك ذكر الموت»[1]. وعمرو العاص أخذ هذا الكلام من عمر بن الخطّاب لمّا ذكر أهل الشورى وعابهم بما عابهم به، لم يجد لعليّ مطعناً يطعن به عليه غير أنّه قال له: أنت أبو حسن لولا دعابة فيك، لو ولّيتهم لتحملنّهم على المحجّة البيضاء لم يزد على ذلك[2]. وعمرو العاص زاد فيها وسمجها؛ لينفّر عنه أهل الشام؛ ليستميل قلوبهم إلى معاوية.

[الفضيلة السادسة: العبادة]

وسادسها: العبادة: وهو معلوم بالضرورة، تعلّم الناس منه صلاة الليل وملازمة الأوراد وبسط له ليلة الهرير النطع بين الصفّين، فصلّى عليه وأتمّ ورده والسهام تقع بين يديه وتمرّ بسماخيه وهو لايرتاع لذلك. وكان ولده عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام يصوم النهار ويقوم الليل ويصلّي في اليوم والليلة ألف ركعة بدعواتها ومناجاتها ويرمي عند ذلك بضجيعته كالمتضجّر، ويقول: أنّى لي بعبادة عليّ بن أبي طالب؟[3]

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٨٤/٣٠، ٢٢١/٣٣؛ الاحتجاج: ١٨١/١؛ نهج البلاغة: ١١٥
ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥/١، ٢٨٠/٦
٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣٨٩/٣١، ١٤٧/٤١؛ الصراط المستقيم: ١٦١/١
ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥/١، ١٨٥؛ تاريخ المدينة: ٨٨٣/٣
٣. **من طريق الشيعة**: كشف اليقين: ١١٨؛ نهج الحقّ: ٢٤٧

و قصّته مع كميل بن زياد إلى رؤيته لهعليه السلام ساجداً بالليل حتّى ظنّ أنّه قد مات معروفة.

[أخبار عن توغّلهعليه السلام في العبادة وشدّة عنايته بها]

أقول: روي أنّ كميل بن زيادرضي الله عنه قال: عرضت لي مع أمير المؤمنينعليه السلام حاجة، فقصدته في جوف الليل نائلاً خلوته، فقصدت منزله وسألت عنه، فقيل لي: إنّه خرج في هذه الساعة. فاتّبعت أثره، فوجدتهعليه السلام متنحّىً عن الناس تحت نخيلات وهو قائم يصلّي. فأمهلته حتّى سجد، فسمعته يقول في سجوده: آه آه من قلّة الزاد وبعد الطريق. فما زال يكرّرها ويبكي، ثمّ شهق شهقة فلم يتحرّك، فظننت أنّه قد مات، فدنوت منه، فحرّكته فلم يتحرّك، فقلت: إنّه قد فارقت روحه. فرجعت وأخبرت أمّ كلثوم بخبره. فقالت: ما سمعته يقول يا كميل؟ فقلت: سمعته يذكر النار ويتأوّه لسفر الآخرة. فقالت لي: يا كميل! لاتخف عليه؛ فإنّها غشوته المعروفة التي يتعاهدها فيه. ثمّ إنّهاعليها السلام مضت إليه ونضحت عليه من الماء البارد، فانتبه من غشوته. وأمثال ذلك من أحواله كثير.

وروي عن ابن عبّاس قال: رأيت عليّاًعليه السلام في بعض أيّام صفّين وقت الحرب قرب الزوال وهو يرصد الشمس. فقلت: يا أمير المؤمنين! ما هذا الذي تفعل ولأيّ شيء ترصد الشمس في هذا الوقت؟ فقالعليه السلام: خفت أن تكون قد زالت فنشتغل بصلاة الظهر. فقلت: يا أمير المؤمنين! أوَما لنا شغل بالحرب عن الصلاة في أوّل وقتها، فقد كفا لنا بذلك شغل عن هذا الرصد؟ فقال: يا ابن عبّاس! فعلى ما نقاتلهم؟ إنّما نقاتلهم على إقامة هذه الصلاة[1]. وهو دليل على

---

١. **من طريق الشيعة**: وسائل الشيعة: ٢٤٦/٤؛ بحار الأنوار: ٢٣/٨٠؛ إرشاد القلوب: ٢١٧/٢؛ ←

شدّة اعتنائه بإقامة الأوقات ومراعاة الفرائض فيها وإنّه لايشغله عن ذلك شاغل وإن عظم. إلى غير ذلك /٢٠٥ أ/ من أفعاله الدالّة على أنّه بلغ في العبادة مبلغاً لم يبلغه غيره.

[الفضيلة السابعة: العفّة والصفح وكظم الغيظ]

قال: وسابعها: العفّة والصفح وكظم الغيظ: وذلك معلوم منه عليه السلام؛ فإنّه لم يقابل مسيئاً بإساءته قطّ؛ فإنّه صفح عن أهل البصرة يوم الجمل بعد أن عملوا فيه ما عملوا وسار فيهم بسيرة ابن عمّه في أهل مكّة يوم الفتح، مع أنّهم من أعدائه والمجاهدين بحربه وإشهار السيوف في وجهه ووجوه أولاده. وكذلك عفى عن جماعة كانوا يستحقّون القتل بما عملوا معه من الأعمال القبيحة وما قابلوا به من الشتم والسبّ له ولأولاده. منهم عبد اللّه بن الزبير، وقد ظفر به يوم الجمل فعفى عنه وأطلقه. ومنهم عائشة؛ فإنّه صفح عنها ولم يؤاخذها بما عملت معه؛ لما علمه منها من الوهن وضعف الرأي مع ما كانت تشتمل عليه من الطعن عليه والبغض له وكان طلاقها بيده، فبعث بها مكرمة إلى المدينة. إلى غير ذلك من أحواله، من يتّبع سيرته عليه السلام وجده موصوفاً بغاية الحلم والصفح.

[قصّته عليه السلام مع أهل البصرة يوم الجمل]

أقول: أمّا قصّته مع أهل البصرة يوم الجمل فهي من المعلومات الضروريّة وحديث حرب الجمل رواه الثقات من المحدّثين وهو أنّ طلحة والزبير لمّا نكثا بيعته وخرجا يريدان بزعمهما العمرة لمّا استأذناه للخروج للعمرة، فقال لهما:

كشف اليقين: ١٢١؛ نهج الحقّ: ٢٤٧

واللّه إنّما[١] تريدان الغدرة[٢]، وفي رواية: إنّما تريدان البصرة[٣]. ثمّ أمرهما بتجديد البيعة والأيمان بالوفاء، ففعلا ذلك وخرجا من عنده. فقال عليه السلام: لقد دخلا عليَّ بوجهين غادرين وخرجا بوجهين فاجرين، واللّه لايلتقياني بعد اليوم إلّا في كتيبة[٤] يقتَلان فيها وصارا بعد مخرجهما يقولان لكلّ من لقيهما: ليس لعليّ في أرقابنا بيعة وإنّما بايعناه مكرهين. فقدما مكّة واستخرجا عائشة واستنهضوها للخروج معهم إلى البصرة. فأجابت إلى ذلك؛ لأجل ما كان في قلبها من الانحراف عن عليّ عليه السلام وأنّها لم ترض بخلافته.

فساروا إلى البصرة وأظهروا الطلب بدم عثمان وزعموا أنّ عليّاً عليه السلام هو الذي قتله أو أعان على قتله وأنّ قَتَلَة عثمان معه. فانحاز إليهم أهل البصرة ونكثوا بيعة أمير المؤمنين بغير سبب وقبضوا على[٥] عامل عليّ عليه السلام بها وهو يومئذ سهل بن حنيف الأنصاريّ، فأرادوا قتله، فمنعتهم عائشة وأمرت بنتف شعر رأسه ولحيته، ففعلوا ذلك به ونهبوا بيت مال المسلمين بالبصرة. فلمّا قدم سهل بن حنيف على عليّ عليه السلام تجهّز للخروج إلى حرب القوم بمن معه من أهل الحجاز حتّى وصل

---

١. حج: ـ إنّما.
٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣٦٦/٩٧؛ الجمل: ١٦٦
ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٢/١، ٢٤٨/١٠
٣. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٩٩/٤١، ٣١٠؛ الإرشاد: ١٦٩؛ الجمل: ١٦٦؛ الخرائج: ١٩٩/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٦٢/٢
ومن طريق أهل السنّة: سمط النجوم العوالي: ٥٥٧/٢
٤. هامش مر: أي جيش.
٥. حج: ـ على.

إلى الكوفة واستنهض أهلها لقتال أهل البصرة، فنهضوا معه وحصلت بينهم الوقعة المعروفة بوقعة الجمل، وهي من الوقائع العظيمة الشهيرة، قتِل فيها من الفريقين خلق كثير من المسلمين، وقتل يومئذٍ طلحة جاءه سهم في المعركة فقتله، وأمّا الزبير فإنّه هرب لمّا التحم القتال، فتبعه ابن جُرموز فقتله.[١]

وظفر أمير المؤمنين عليه السلام على أهل البصرة، ففرّق[٢] عسكرهم، فانهزموا أقبح هزيمة بعد أن قتل منهم جمّ غفير. فلمّا رآهم وقد ولّوا الدبر /٢٠٥ ب/ نادى في عسكره: لايقتل منهم منهزم ولايجاز على جريح[٣]، ونادى: يا أهل البصرة! من ألقى سلاحه فهو آمن ومن تحيّز إلى عسكرنا فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن ومن دخل دار أبيّ بن خلف فهو آمن ورفع عنهم السيف وردّ عليهم جميع ما

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٩٨/٣٢، ٣٣٤ وما بعد، ٩٢/٣٣؛ الاحتجاج: ١٦٣/١؛ تنزيه الأنبياء: ١٥٨، ١٥٩؛ الجمل: ٣٧٦ وما بعد؛ الصراط المستقيم: ١٧٣/٣؛ الفصول المختارة: ١٤٢ وما بعد؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٥٨/٣

ومن طريق أهل السنّة: البدء والتاريخ: ٢١٥/٥؛ البداية والنهاية: ٢٧٨/٧؛ الفتنة ووقعة الجمل: ١٧٤/١؛ الكامل في التاريخ: ٦٠١/٢؛ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ٩٣/٥؛ المنمّق في أخبار قريش: ٣٦٢/١؛ تاريخ ابن خلدون: ٦١٨/٢؛ تاريخ الإسلام للذهبيّ: ٤٩٠/٣؛ تاريخ الرسل والملوك: ٥١٠/٤؛ تجارب الأمم: ٥٠٣/١؛ تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٥٣٨/٤؛ جامع البيان: ١٠٨/١٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٤/١، ٢٣٦، ١٦٧/٢، ١١٤/٩، ٢٥٤/١٧؛ المستدرك على الصحيحين: ٤١١/٣ وما بعد؛ فضائل الصحابة: ٧٣٧/٢، ٧٤٤، ٧٤٧؛ كنز العمّال: ٢٠٥/١٣؛ مسند أحمد: ٩٨/٢؛ المجالس الوعظيّة: ١٧٨/٢؛ عمدة القارئ: ٥٠/١٥؛ الطبقات الكبرى: ١٠٥/٣؛ تاريخ الرسل والملوك: ٣١٠/٧؛ تاريخ دمشق: ٣٤٠/١٨، ٣٧٠، ٤٠٨؛ سير أعلام النبلاء: ٣٦/١؛ ١٥٦/٣

٢. حج (خ ل): فتفرّق.

٣. حج: جريحهم.

غنمه عسكره من أموالهم.[١]

فتكلّم أصحابه في ذلك، فقال‏عليه السلام: إنّي سرت في أهل البصرة بسيرة رسول اللّه‏صلى الله عليه وآله يوم الفتح في أهل مكّة؛ فإنّه لمّا فتح مكّة نادى مناديه: إنّ من ألقى سلاحه فهو آمن ومن أعلن الشهادة فهو آمن ومن أغلق دونه بابه فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن[٢]. فعفى وصفح وكظم غيظه ومنّ على أهل مكّة وهم أهل الكفر المجاهدين بعداوته وحربه وإخراجه وإجلائه وسبّه، فلمّا أظفره اللّه بهم منّ عليهم وعفى عنهم تكرّماً منه وفضلاً. أفتعجبوا منّي أن مننت على المسلمين؟ ورسول اللّه‏صلى الله عليه وآله قد منّ على الكافرين. فسكت أصحابه عند ذلك.

وأمّا عائشة فإنّها كانت في وقت الحرب راكبة جملاً وهي في هودج لها

---

١. **من طريق الشيعة**: الكافي: ١٠/٥؛ وسائل الشيعة: ٢٥/١٥؛ مستدرك الوسائل: ٥٣/١١ وما بعد؛ بحار الأنوار: ٢١٠/٣٢، ٢٧٢، ١٤٥/٤١، ٣٦٧/٥٢، ١٦/٩٧؛ تحف العقول: ٢٨٨؛ تفسير فرات: ١١١؛ غيبة النعمانيّ: ٣٠٧

ومن طريق أهل السنّة: الأخبار الطوال: ١٥١/١؛ سمط النجوم العوالي: ٥٦٩/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣/١؛ مصنّف ابن أبي شيبة: ٥٣٧/٧، ٥٤٣

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٠٣/٢١، ١٢٩، ٩٤/٣٣، ١٦/٩٧؛ إعلام الورى: ١٠٨؛ تفسير القمّيّ: ٣٢٠/٢؛ الطرائف: ٣٨٩/٢؛ القصص للراونديّ: ٣٤٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٠٦/١؛ نهج الحقّ: ٣٢٠

ومن طريق أهل السنّة: شفاء الغرام: ٥١/١، ١٦١/٢؛ تفسير ابن أبي حاتم: ١٧٦٢/٦؛ التفسير الكبير: ٣٣٨/٣٢؛ بحر العلوم: ٤٤/٢؛ أخبار مكّة للفاكهيّ: ١٩٦/٥؛ السنن الصغير للبيهقيّ: ٢٧٣/٣؛ السنن الكبرى للبيهقيّ: ٣٤/٦، ١٨١/٨، ١١٨/٩؛ سنن الدارقطنيّ: ١٧/٤؛ شرح معاني الآثار: ٢٩٩/٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥٧/١٧، ٢٦٩، ٢٧٢؛ مستخرج أبي عوانة: ٢٨٣/٤؛ مسند إسحاق بن راهويه: ٢٩٩/١؛ مصنّف ابن أبي شيبة: ٤٠٠/٧؛ شرح النوويّ على صحيح مسلم: ١٣٠/١٢؛ شرح صحيح البخاريّ لابن بطّال: ٢٦٨/٤

وهي بين العسكر تحرض أهل البصرة على الحرب وتحثّهم على القتال. فأمر عليّ‌عليه‌السلام بعقر الجمل وقال: اعقروه؛ فإنّه شيطان. فتقدّم أصحابه لعقر الجمل وقد استدارت الحرب حوله وقد صرع حوله خلق كثير من أهل البصرة ممّن يأخذ بخِطام الجمل ودنا عليّ‌عليه‌السلام بنفسه في كتيبة الخضراء حتّى تفرّق الناس عنه وأمر رجلاً اسمه بُحَير بعقر الجمل، فضرب بحير قوائمه بالسيف، فبرك الجمل[1] وله رُغاء[2] عظيم، وفرّ أهل البصرة من حوله. وقال عليّ‌عليه‌السلام لمحمّد بن أبي بكر: تولّ أمرها. فلمّا ذهبت لتقع من الهودج عند وقوع الجمل على الأرض قبض عليها محمّد بن أبي بكر، فقالت: من هذا الذي مسّ جسداً ما مسّه إلّا رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله؟ فقال: لابأس عليك، هو أخوك الطيّب من الخبيث. فقالت: لا، بل الخبيث من الطيّب. وأسكنوها دار ابن خلف بالبصرة، فلمّا تفرّغ عليّ‌عليه‌السلام من أحوال عسكره بعث إليها ابن عبّاس يأمرها بالرجوع إلى المدينة، فأبت، فقال‌عليه‌السلام: قل لها فلترجع إلى بيتها الذي أمرها اللّه ورسوله فيه، وإلّا قلت الكلمة التي قالها لي رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله. فقالت: لا، يا ابن عبّاس! بل أرجع.[3]

وتلك الكلمة هي الطلاق الذي كان بيده بوصاية من النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله، وذلك أنّه قد ورد في ما رويناه بالطريق الصحيح عن المشايخ الثقات أنّ رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله في مرض موته جمع نساءه واستدعى عليّاً‌عليه‌السلام وقال لهنّ: إنّ وصيّي وخليفتي

---

١. هامش مر: برك الجمل، أي ناخ في موضع فلزمه. (صحاح).

٢. هامش حج: الرغاء (كغراب) صوت ذوات الخف، وقد رغا البعير رغواً ورغاءً إذا ضجّ.

٣. **من طريق الشيعة**: الجمل: ٣٤٨

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥٣/١

عليكنّ عليّ بن أبي طالب، فاسمعن له وأطعن لأمره ولاتخالفن عليه. ثمّ قال: يا عليّ! ارفق بهنّ؛ فإنّهنّ إلى ضعف الرأي والوهن أقرب، ومن عصتك منهنّ وخالفت أمرك فطلّقها منّي براءة من اللّه ورسوله إلى النار. فكان طلاق نساء النبيّ صلى الله عليه وآله بيد عليّ عليه السلام بتلك الوصيّة، فلمّا قال لها عليّ عليه السلام: إن لم ترجعي وإلّا قلت /٢٠٦ أ/ الكلمة، فخافت أن يطلّقها من رسول اللّه صلى الله عليه وآله فتبطل حرمتها، فقالت: لا، بل أرجع.[١]

فجهّز معها عليّ عليه السلام سبعين من نساء عبد القيس عمّمهنّ بالعمائم وقلّدهن بالسيوف وأمرهن بالخروج معها، فخرجت معهنّ. فلمّا قدمت المدينة جعلت تذكر عليّاً وتقول: هتكني بجنده. فلمّا سمعن النساء ذلك منها ألقين العمائم وقلن لها: إنّما نحن نساء مثلك، فخجلت وقالت لهنّ: لاتحدثن عليّاً بما قلت. فقلن: نفعل يا أمّ المؤمنين.[٢]

وأمّا عبد اللّه بن زبير فإنّه كان من المجاهدين بعداوة عليّ عليه السلام وكان يشتمه على رؤوس الأشهاد حتّى قال عليّ عليه السلام: «لم يزل الزبير رجلاً منّا أهل البيت حتّى شبّ ولده عبد اللّه»[٣]. وكان حاضراً يوم الجمل وهو أشدّ الناس تحريضاً على قتال عليّ عليه السلام وهو الذي قال لأبيه لمّا أذكره عليّ عليه السلام الحديث الذي قال له

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٠٧/٢٨؛ إرشاد القلوب: ٣٣٦/٢

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٤٥/٤١

ومن طريق أهل السنّة: سمط النجوم العوالي: ٥٦٩/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣/١

٣. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٤٣/٤١؛ نهج البلاغة: ٥٥٥

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٠٢/٢٠؛ مصنّف ابن أبي شيبة: ٢٠١/٦؛ معجم ابن الأعرابيّ: ٩٣٢/٣؛ تاريخ دمشق: ٤٠٤/١٨

رسول اللّه صلى الله عليه وآله. وذلك أنّه روي الثقات أنّه لمّا يقابل الصفّان يوم الجمل خرج عليّ عليه السلام حاسراً وقال: ادعوا إليَّ الزبير. فخرج الزبير إليه دارعاً وتلاقيا حتّى التقت أعناق فرسهما، فقال عليّ عليه السلام: أما تذكر يا زبير يوم لقيتني مع رسول اللّه صلى الله عليه وآله في موضع كذا فاعتنقتني، فقال لك رسول اللّه صلى الله عليه وآله: أتحبّه يا زبير؟ فقلت: وكيف لاأحبّه يا رسول اللّه! وهو ابن خالي؟ فقال صلى الله عليه وآله: لتقاتلنّه يوماً وأنت ظالم له[١]. فقال الزبير: أذكرتني شيئاً أنسانيه الدهر، لأرجعنّ عن قتالك. ثمّ أتى إلى أصحابه، فقال له ابنه عبد اللّه: ما خبرك؟ فقال: إنّ عليّاً أذكرني شيئاً قد أنسيته وإنّي راجع عن حربه. فقال له عبد اللّه: جبنت من سيوف ابن أبي طالب؟ إنّها لسيوف حدّاد يحملها فوارس أنجاد. فقال الزبير: أبالجبن تعيرني؟ وإنّي ما جبنت منذ شجعت. ثمّ أخذ رمحه، فطرح سنانه، ثمّ حمل على عسكر عليّ، فقلب الميمنة على الميسرة، فقال عليّ عليه السلام لمّا رآه وقد حمل: افرجوا له؛ فإنّه مخرج. وكان عبد اللّه قد أسر يوم الجمل، فجاؤوا به إلى عليّ عليه السلام وهو في الأسر، فأطلقه وصفح عنه وخلّى سبيله مع ما هو عليه من تلك العداوة والبغض، فعل

---

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٢٣/١٨، ١٩/٣٠، ١٧٣/٣٢، ١٩٠، ٣٢٤/٣٦؛ بشارة المصطفى: ٢٤٧؛ الصراط المستقيم: ١٢٠/٣، ١٧١؛ كشف الغمّة: ٢٤٠/١؛ كشف اليقين: ١٥٣

ومن طريق أهل السنّة: البداية والنهاية: ٢٣٧/٦، ٢٣٨، ٢٦٨/٧، ٢٦٩؛ التدوين في أخبار قزوين: ١٩٤/١؛ الكامل في التاريخ: ٥٩٧/٢؛ المختصر في أخبار البشر: ١٧٣/١؛ تاريخ ابن الورديّ: ١٤٨/١؛ شذرات الذهب: ٢٠٧/١، ٢٢/١١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٣/١، ٢٨٧/١٣؛ المستدرك على الصحيحين: ٤١٣/٣؛ جامع معمّر بن راشد: ٢٤١/١١؛ مسند إسحاق بن راهويه: ١٦٧/٤؛ مصنّف ابن أبي شيبة: ٥٤٥/٧؛ فتح الباري: ٢٢٩/٦؛ تاريخ دمشق: ٤٠٩/١٨، ٤١٠؛ تهذيب التهذيب: ٢٩٠/٦؛ الضعفاء للعقيليّ: ٦٥/٣

ذلك كرماً وحسن سيرة.

[قصّته عليه السلام مع أهل الشام يوم صفّين]

ومن جملة ذلك ما روي في أخبار صفّين أنّ أبا الأعور السلميّ ملك الماء على أصحاب عليّ ومنعهم من ورده، فلم يقدروا منه على قطرة واحدة. فلمّا ضاق بهم الأمر واشتدّ عليهم العطش بعث عليّ عليه السلام ولده الحسين عليه السلام في خمسمئة فارس، فكشف أبا الأعور عن الماء واستحاذه الحسين عليه السلام دونهم. فقال أصحاب عليّ: نمنعهم من الماء كما منعونا منه ونقتلهم بسيوف العطش. فقال عليه السلام: كلّا! لانفعل ذلك ولانجازيهم بمثل عملهم، افسحوا[١] لهم عن بعض الشريعة، ففي حدّ السيف ما يغني عن ذلك[٢]. وهذه إن نسبتَها إلى الحلم والصفح فناهيك بها حسناً وجمالاً /٢٠٦ ب/ وإن نسبتَها إلى الكرم وحسن الخلق فناهيك بها بهاءً وكمالاً، إلى غير ذلك من أحواله عليه السلام.

[الفضيلة الثامنة: الشجاعة]

قال: وثامنها: الشجاعة: وهي من المعلومات الضروريّة فلايحتاج فيها إلى بيان أحواله ومنزلته؛ فإنّ أهل العلم إذا[٣] ذكروا القسم التواتريّ من أقسام الضروريّ يمثّلون بشجاعة عليّ عليه السلام وسخاء حاتم، فلايحتاج إلى الاستدلال عليه.

---

١. حج (خ ل): افتتحوا.

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٤٥/٤١

ومن طريق أهل السنّة: البدء والتاريخ: ٢١٧/٥؛ البداية والنهاية: ٢٨٤/٧، ٢٨٥؛ الكامل في التاريخ: ٦٣٥/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢/١، ٣١٢/٢

٣. حج: لو.

[شجاعته عليه السلام في يوم بدر]

أقول: من المتّفق عليه بين جميع أهل العلم أنّ جميع الفتوح النبويّة كانت كلّها على يد عليّ عليه السلام وأجمع أهل السير قتلى بدر ـ التي كانت أوّل الفتوح، ومنها ظهر أمر الإسلام وعلت كلمته ـ نصفهم بسيف عليّ، وباقي المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة مسوّمين[1] قتلوا النصف الآخر. وإذا تدبّر العاقل ذلك عرف أنّه عليه السلام كان في المحلّ الأعظم من الشجاعة والقوّة والحرص على الجهاد وإعلاء كلمة الإسلام.

[شجاعته عليه السلام في يوم أحُد]

وكذلك باقي الغزوات؛ فإنّ يوم أحد فرّ جميع المسلمين وقتل منهم سبعين سيّدهم ورئيسهم حمزة، وطرح النبيّ وكسرت رباعيّته ولم يلق المسلمون يوماً مثله وهو كان في ذلك اليوم الثابت الجنان الرابط الجأش، لم يفرّ كما فرّوا ولاغدر كما غدروا، وقام على رأس النبيّ صلى الله عليه وآله يذبّ عنه، وكان كلّما جاءت كتيبة قال النبيّ صلى الله عليه وآله: يا عليّ! اكفني هؤلاء، فيحمل عليهم، فيبدّد شملهم[2] حتّى فعل ذلك ثلاث مرّات. وقتل في ذلك اليوم طلحة بن أبي طلحة وكان يسمّى كبش الكتيبة مع جماعة من صناديد[3] بني عبد الدار، حتّى قال جبرئيل للنبيّ صلى الله عليه وآله: إنّ هذه لهي

---

١. والأصحّ «مُنزَلين» كما في قوله تعالى: ﴿**إذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنينَ أَلَنْ يَكْفِيكُمْ أنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُنْزَلينَ * بَلى إنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هذا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُسَوِّمينَ**﴾ (آل عمران/١٢٥ـ١٢٤).

٢. حج (خ ل): فيسدد سبلهم.

٣. هامش مر: صناديد قريش، أي أشرافهم وعظماؤهم ورؤساؤهم، جمع صِنديد، وهو السيّد ←

المواساة يا رسول اللّه. فقال عليه السلام: وما يمنعه من ذلك؟ وهو منّي وأنا منه. وقال جبرئيل: وأنا منكما.[١]

[شجاعته عليه السلام في يوم حنين]

وكذلك يوم حنين؛ فإنّ المسلمين مع كثرتهم عانهم أبو بكر بقوله: لن نغلب اليوم من قلّة، فانهزموا بأجمعهم وولّوا مدبرين. ولم يبق منهم مع النبيّ صلى الله عليه وآله إلّا تسعة من بني هاشم وعاشرهم أيمن بن أمّ أيمن قتل في ذلك اليوم[٢]، وكان رئيسهم عليّ عليه السلام وبثباته ثبتوا، وكان بعضهم واقفاً مع النبيّ صلى الله عليه وآله وبعضهم مشتغل معه بغير القتال وكان عليّ عليه السلام هو الذي يضرب قُدّامه بالسيف حتّى عاد المسلمون من هزيمتهم بنداء النبيّ صلى الله عليه وآله لهم. فلمّا اصطفّ الفريقان حمل عليّ عليه السلام

الشجاع (مجمع البحرين).

١. **من طريق الشيعة**: الكافي: ١١٠/٨؛ بحار الأنوار: ٦٩/٢٠، ٧٠، ٩٥، ١٠٧، ١٤٤، ٤٢٦/٣٠، ٣١٨/٣١، ٣٧٢، ٣٢٥/٣٨، ٨٧/٤٠، ٨٣/٤١، ٦٥/٤٢؛ الاحتجاج: ٦٥/١؛ إرشاد القلوب: ٢٦٠/٢؛ إعلام الورى: ٨١؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٤٧؛ بشارة المصطفى: ١٨٦؛ الخصال: ٥٥٦/٢؛ دعائم الإسلام: ٣٧٤/١؛ الصراط المستقيم: ٢٥٣/١، ٨/٢، ٥٨؛ الطرائف: ٦٥/١؛ علل الشرائع: ٧/١؛ العمدة: ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٠؛ عوالي اللآلي: ٨٨/٤، ١٢٤؛ القصص للراونديّ: ٣٤١؛ كشف اليقين: ٤٢١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٢٤/٣؛ نهج الحقّ: ٣٩١؛ اليقين: ٣٥٧

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٩/٧، ٢٦١/١٣؛ الكامل في التاريخ: ٤٤/٢؛ تاريخ الرسل والملوك: ٥١٤/٢؛ سمط النجوم العوالي: ٣٨/٣؛ المعجم الكبير للطبرانيّ: ٣١٨/١؛ فضائل الصحابة: ٦٥٦/٢، ٦٥٧؛ كنز العمّال: ١٤٤/١٣؛ عمدة القارئ: ٢١٤/١٦؛ تاريخ دمشق: ٧٦/٤٢، ١٦٨/٦٠؛ كفاية الطالب: ٢٧٥

٢. وهم: عليّ عليه السلام وأبو بكر وعمر والعبّاس بن عبد المطّلب وابنه الفضل وأبوسفيان بن الحارث بن عبد المطّلب وأخوه ربيعة وأسامة بن زيد وأخوه من أمّه أيمن بن أمّ أيمن وعبد اللّه بن مسعود، كما في ما يلي من المصادر.

على صاحب راية المشركين، فضربه بالسيف، فسقط اللواء بقتله، فوقعت الهزيمة على المشركين وولّوا الدبر، وغنموا المسلمون غنائمهم، فكان الفتح فيها على يديه.[١ و٢]

[شجاعته عليه السلام في يوم الطائف والجمل وصفّين والنهروان]

وكذلك يوم الطائف قتل ابن شهاب واستفتح الحصن[٣]، إلى غير ذلك من غزواته ومقاتلاته. وله في يوم الجمل وصفّين والنهروان مقامات معلومة في السير لم يلحقه فيها أحد من الناس.

[شجاعته عليه السلام في ليلة الهرير]

وليلة الهرير كبّر خمسمئة تكبيرة قتل عند كلّ تكبيرة واحداً من فرسان /٢٠٧أ/ أهل الشام، ولمّا أصبحوا عدّوا القتلى فعرفوا قتلى عليّ عليه السلام من بينهم؛ فإنّهم بين مقدود بشطرين وبين مقطوع بنصفين[٤]، ولهذا قيل: إنّ ضرباته كانت وتراً

---

١. مر: يده.

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ١٤٦/٢١، ١٥٥، ١٦٤؛ الإرشاد: ١٤٠/١؛ إعلام الورى: ١١٢؛ الإفصاح: ٦٧؛ بناء المقالة: ١٣٨؛ عين العبرة: ٧؛ كشف اليقين: ١٤٢؛ نهج الحقّ: ٢٥٠

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٠٥/١٥؛ تاريخ الرسل والملوك: ٧٤/٣؛ الجامع لأحكام القرآن: ٩٧/٨؛ تفسير المنار: ٢٢٤/١٠؛ السنن الصغير للبيهقيّ: ٣٠٩/٣؛ كنز العمّال: ٥٥٤/٥؛ عمدة القارئ: ٢٣٤/١٦؛ فتح الباري: ٨٩/٧، ٣٠/٨، ٣٢؛ تاريخ دمشق: ٢٥٧/٤

٣. حج: الحصار.

٤. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٥٩٩/٣٣، ٦٧/٤١؛ كشف الغمّة: ٢٥٣/١؛ كشف اليقين: ١٥٧؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٨٢/٢

←

لايثني على من ضربه، وقيل فيه: إنّ سيفه إن اعتلى قدّ وإن اعترض قطّ[١]، وقيل: إنّه كان يقطّ الهام قطّ الأقلام. وبالجملة فإنّ شجاعته الباهرة ثابتة بين الخلق لاينكرها أحد، بل يعترف بثبوتها المخالف والمؤالف.

[الفضيلة التاسعة: الحرص على إقامة الحدود وهداية الخلق]

قال: وتاسعها: الحرص على إقامة الحدود وهداية الخلق: فإنّه معلوم بالتواتر من أحواله؛ فإنّه لم يراقب في اللّه أحداً لاقريباً ولابعيداً. وقصّته مع أخيه عقيل في كلام جبهه به مشهورة. وهو الذي أقام الحدّ على الوليد لمّا تحاماه الصحابة لأجل عثمان وقد قامت عليه البيّنة بشرب الخمر، وقال: لايضيَّع حقّ اللّه وأنا حاضر، وقام إليه فجلده ثمانين جلدة في مجلس عثمان في أيّام خلافته ولم يراقبه.

وممّا يدلّ على ذلك حروبه التي جرت له في أيّام خلافته وانتشار الحال عليه من الصحابة؛ لعدم مراقبته لأحد منهم في ولاية أو عزل أو ترك شيء من الحقوق أو أخذ شيء من الأموال حتّى آل أمرهم إلى حربه والخروج عليه، فقاتلهم في اللّه لم يأخذه فيه لومة لائم، وذلك ظاهر.

[سبب حروبه عليه السلام مع الصحابة في خلافته]

أقول: هذه الفضيلة ظاهرة الثبوت لايحتاج فيها إلى إطناب بذكر الوقائع الدالّة

ومن طريق أهل السنّة: الاستقصا: ١٠٥/١؛ المختصر في أخبار البشر: ١٧٦/١؛ تاريخ ابن الورديّ: ١٥١/١

١. منقول عن ابن عائشة، كما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٥٠/١

على ثبوتها؛ فإنّ حروبه مع الصحابة في الجمل وصفّين والنهروان من الأمور الشهيرة والقصص المتواترة وكلّها دالّة على حفظه للحدود الشرعيّة وعدم تعطيله لشيء منها، حتّى أنّ بعض العلماء قال: إنّ عليّاًعليه السلام لمّا كان مقيّداً بالشريعة لايرى الخروج عنها في شيء من صغير الأمور وكبيرها حصل عليه انتشار الحال من الصحابة ووقع في الحروب والمقاتلة لأجل ذلك، ولمّا كان غيره من الصحابة غير متقيّد بالشريعة ولاواقف عند أحكامها انقادت له الأمور وكان في رفاهيّة ودعة وتمّت له الأحوال الدنيويّة على استقامتها، ومَن تتبّع السير والوقائع عرف ذلك وتحقّقه.

[كلامهعليه السلام مع أخيه عقيل]

وأمّا الكلام الذي جبه به أخاه عقيل فهو ما ذكره السيّد في *نهج البلاغة*، ففي الأخبار الصحيحة أنّ عقيلاً شكى إليه قلّة ما في اليد وسوء الحال وأراد منه أن يزيده في عطائه، فتكلّم معه بكلام جبهه به وأحمى حديدة وأدناها من جسمه، وذكرعليه السلام ذلك في كلام له مذكور في *نهج البلاغة* من جملته قوله: «فأحميت له حديدة وأدنيتها من جسمه؛ ليعتبر بها، فضجّ ضجيج ذي ألم دَنَف من مسيمها. فقلت: ثكلتك الثواكل يا عقيل! أتَئِنُّ من حديدة أحماها إنسانها للعبه وتجرّني إلى نار سجّرها[1] جبّارها لغضبه؟ أتئنّ من الأذى ولاأئنّ من لَظى؟»[2]. إلى آخر

---

١. هامش مر: سجّرت التنور إذا أحميته.

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٣٤٥/٤٠، ١٦٢/٤١، ٣٥٩/٧٢، ٣٩٤/٧٤؛ إرشاد القلوب: ٢١٦/٢؛ الأمالي للصدوق: ٦٢٢؛ نهج البلاغة: ٣٤٦

ومن طريق أهل السنّة: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٤٥/١١

الفصل إلى غير ذلك من أحواله. /٢٠٧ ب/

[الفضيلة العاشرة: السبق إلى الإسلام قبل كلّ أحد]

قال: وعاشرها: السبق إلى الإسلام قبل كلّ أحد[١]: وذلك من المعلومات

---

١. **من طريق الشيعة**: تفسير فرات: ٣٤١، ٤٢١؛ الكافي: ٣٣٩/٨؛ الفصول المختارة: ٢٥٤ وما بعد؛ الإفصاح في الإمامة: ٢٣١ وما بعد؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٧٤، ٣٤٣؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤/٢؛ العمدة: ٦٠؛ الطرائف: ١٨/١؛ بناء المقالة: ٦٠، ٣١٦؛ كشف الغمّة: ٨٢/١، ٨٧، ٢٩٣؛ الدرّ النظيم: ٢٧٩؛ العدد القويّة: ٢٤٤، ٢٤٥؛ كشف اليقين: ٢٨؛ نهج الحقّ: ٢٣٥؛ الصراط المستقيم: ٢٣٨/١، ١٥٧/٣، ٢٣٢؛ الصوارم المهرقة: ٢٥٧؛ شرح أصول الكافي للمازندرانيّ: ٩٨/٦، ٣٥٢، ١٣٦/٧، ١٩٠، ١٩٥، ٣٩/١٢، ٤٥٧؛ حلية الأبرار: ٣٣/٢؛ مرآة العقول: ٢٧٧/٥، ٢٨٥، ٤٩٧/٢٦؛ بحار الأنوار: ٢/١٦، ٢١٢/٣٨، ٥٠/٤٠؛ تفسير نور الثقلين: ٢٥٦/٢؛ رياض السالكين: ٩٩/٢؛ تفسير كنز الدقائق: ٥٢٤/٥؛ منهاج البراعة: ٣٩٥/٢، ٢٧١/٨، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٤، ٢٩١، ٤١/١٢، ٣٣٨/١٧، ٣٣٩، ٣٤٥؛ دلائل الصدق: ٤١٥/٥، ٣١٠/٦، ٣١٣

ومن طريق أهل السنّة: أخبار مكّة للفاكهيّ: ١٩١/٣؛ إطراف المسند المعتلي: ٣٦٨/٢؛ الآحاد والمثاني: ١٢١/١ وما بعد؛ السنّة لأبي بكر بن خلال: ٣١٠/٢؛ السنّة لابن أبي عاصم: ٦٠٣/٢؛ السنن الصغير: ٣٤٩/٢؛ السنن الكبرى للبيهقيّ: ٢٠٧/٦؛ السنن الكبرى للنسائيّ: ٣٠٦/٧، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤١٧؛ المستدرك على الصحيحين: ١٤٧/٣، ٥٢٨، ٥٧١؛ المعجم الأوسط: ١٦٦/٣؛ المعجم الكبير: ٨٤/٥، ٢٥/١١، ٤٠٦، ٩٧/١٢، ٢٩١/١٩، ٤٥٢/٢٢؛ جامع الأصول: ٦٤٨/٨، ١١٨/١٢، ١٢٥؛ جامع معمّر بن راشد: ٢٢٦/١١، ٢٢٧؛ سنن البيهقيّ: ١٠٤/٢؛ سنن الترمذيّ: ٦٤٢/٥؛ شرح مشكل الآثار: ٢٧١/١٠؛ فضائل الصحابة: ٥٨٩/٢؛ كنز العمّال: ١٤٤/١٣؛ الأحاديث المختارة: ٢٦/١٣، ٢٨؛ مسند أحمد: ١٧٩/٥، ٣٢/٣٢، ٣٥؛ مسند ابن الجعد: ٨٧/١؛ مسند البزّار: ٣٢٢/٩؛ مصنّف ابن أبي شيبة: ٣٣٨/٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١١٦/٤، ١١٨، ١٢١، ٢٣٤/١٣، ٥٣/١٤؛ مصنّف عبد الرزّاق الصنعانيّ: ٣٢١/٥؛ معرفة السنن والآثار: ٩٣/٩؛ شواهد التنزيل: ١٢٤/١

الضروريّة؛ فإنّه عليه السلام صلّى مع رسول اللّه صلى الله عليه وآله سبع سنوات لم يكن أحد يصلّي في الأرض من الرجال غيرهما[١]، وادّعى ذلك لنفسه ولم ينكره عليه أحد، وكان ذلك بمحضر جماعة من الصحابة، فقال: «أنا الصدّيق الأكبر وأنا الفاروق الأعظم، آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر وأسلمت قبل أن يسلم»[٢]. ووصفه النبيّ صلى الله عليه وآله بذلك في

---

١. **من طريق الشيعة**: الإرشاد: ٣٠/١، ٤٢١/٢؛ الفصول المختارة: ٢٥٧، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٦؛ كنز الفوائد: ٢٧١/١، ٢٧٢؛ روضة الواعظين: ٨٥/١؛ إعلام الورى: ٣٦١/١، ٣٥٦/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٦/٢؛ العمدة: ٦٥، ٦٦، ١٨٣؛ الطرائف: ١٩/١؛ بناء المقالة: ٣١٧؛ الدرّ النظيم: ٢٨١؛ كشف اليقين: ٢٥؛ الصراط المستقيم: ٢٠٦/١، ٢٣٥، ٣٣٠؛ تأويل الآيات: ٥١٦؛ شرح أصول الكافي للمازندرانيّ: ٣٥٢/٢؛ تفسير الصافي: ١٩٤/٤؛ البرهان في تفسير القرآن: ٤٩٢/٤، ٧٤٧، ٧٤٨؛ حلية الأبرار: ٥٠/٢؛ مرآة العقول: ٢٥٥/٤، ٢٨٩/٥؛ بحار الأنوار: ٣٠٢/٢٢، ٢٠٤/٣٨، ٢٢٦، ٢٣٩، ٢٥١، ٢٦٦، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٨٤، ٧٧/٤٠، ٨٧، ٥/٦٥، ١٢/١١٠؛ تفسير نور الثقلين: ٢٥٦/٢، ٢٨٨/٤، ٣٠٢؛ تفسير كنز الدقائق: ٥٢٥/٥، ٤٠٥/١٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٣٦٣/١١؛ منهاج البراعة: ٢٦٠/٨، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٧، ٣٤٥/١٧

ومن طريق أهل السنّة: شواهد التنزيل: ١٤٢/٢، ١٨٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٩/٧، ٢٣٠/١٣؛ المناقب لابن مغازليّ: ٦٥؛ المجالس الوعظيّة: ١٦٣/٢؛ تاريخ دمشق: ٣٦/٤٢، ٣٩؛ مختصر تاريخ دمشق: ٢٣٧٢/١

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٢٦/٣٨، ٢٦٨، ٢٨٤، ٣٩٨/٤٧؛ الاحتجاج: ٣٧٩/٢؛ الإرشاد: ٣١/١؛ الصراط المستقيم: ٢٣٥/١، ٢٨٢؛ الفصول المختارة: ٢٦١، ٢٧٩؛ كنز الفوائد: ٢٦٤/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤/٢

ومن طريق أهل السنّة: الآحاد والمثاني: ١٢١/١، ١٢٦؛ الكنى والأسماء: ٩٠٤/٢؛ كنز العمّال: ٤٣٤/٢؛ السنّة لابن أبي عاصم: ٥٩٨/٢؛ السنن الكبرى للنسائيّ: ٤٠٩/٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٨/١٣، ٢٣٩؛ المستدرك على الصحيحين: ١٢٠/٣؛ فضائل الصحابة: ٥٨٦/٢؛ كنز العمّال: ٤٣٤/٢، ١٢٢/١٣؛ مصنّف ابن أبي شيبة: ٣٦٨/٦

بل هناك روايات عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه سمّى عليّاً عليه السلام الصدّيق الأكبر وأوّل المسلمين: المعجم الكبير: ٢٦٩/٦؛ بحر الفوائد: ٣١٣/١؛ ترتيب الأمالي الخميسيّة: ٥٨/١؛ كنز العمّال: ٦١٦/١١، ←

قوله لفاطمة عليها السلام: «يا فاطمة! إنّي قد زوّجتك أقدمهم سلماً وأكثرهم علماً وأعظمهم حلماً»[١]، وفي حديث آخر: «أوّل من يرد عليّ الحوض أوّلهم إسلاماً أخي عليّ بن أبي طالب»[٢]، إلى غير ذلك.

[تحقيق في إسلام الصبيّ]

وأهل العناد ربّما يدّعون السبق لأبي بكر ويحتجّون بأنّ إسلام عليّ قبله لااعتداد به؛ لأنّه كان في سنّ الطفوليّة وإسلام الصبيّ لااعتداد به. وذلك بناء على أصولهم الفاسدة من إنكار الواجبات العقليّة والتكاليف المنوطة بها ويدّعون أنّ المعارف العقليّة الإلهيّة إنّما تجب[٣] بالشريعة. وأنت لمّا عرفت استناد وجوبها إلى العقل قبل الشرع تحقّق عندك سقوط هذه الدعوى؛ فإنّ الواجبات العقليّة تلحق المميّز، فيكون إسلامه صحيحاً معتبراً عقلاً عند ذوي العقول ومحقّقي علمي الأصول. هذا مع أنّا نمنع ما قالوه من كون الإسلام الصبيّ غير معتبر في

١٥٣/١٣؛ مسند البزّار: ٣٤٢/٩

١. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٤١/٣٧، ١٣٢/٤٣، ١٤٩؛ الأمالي للطوسيّ: ١٥٤؛ كشف الغمّة: ١٥٣/١، ٣٦٢؛ كشف اليقين: ١١٧، ٢٦٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٤٤/٣

ومن طريق أهل السنّة: فضائل الصحابة: ٧٦٤/٢؛ الرياض النضرة: ١٦٠/٣؛ تاريخ دمشق: ١٣١/٤٢ وما بعد؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٧/١٣؛ مختصر تاريخ دمشق: ٢٣٨٦/١

٢. **من طريق الشيعة**: بحار الأنوار: ٢٧٢/٣٧، ٢٤٧/٣٨، ١٨/٣٩، ١٣٧/٦٥؛ الاحتجاج: ١٣٩/١؛ إعلام الورى: ١٨٦؛ الأمالي للصدوق: ١٨٦؛ بشارة المصطفى: ١٥٥؛ كشف الغمّة: ٢٨٧/١، ٢٩٨؛ كشف اليقين: ١٠٧، ٢٨١؛ كنز الفوائد: ١٧٨/٢

ومن طريق أهل السنّة: معجم ابن الأعرابيّ: ٥٦٢/٢؛ المناقب لابن مغازليّ: ٦٧؛ تاريخ دمشق: ٤٠/٤٢

٣. حج (خ ل): تكون.

الشرع؛ فإنّ الأحاديث الصحيحة مصرّحة بالاعتداد بإسلام المميّز وأنّ جميع عباداته واقعة على الأصول الشرعيّة، مع أنّ لنا أن نمنع من كونهعليه السلام يومئذٍ غير بالغ؛ لجواز حصوله بغير السنّ؛ لجواز اختصاصهعليه السلام بمزيد فضيلة في الخلقة أوجبت حصول البلوغ الشرعيّ قبل العدد، وما ذاك بعجب منه؛ فإنّهعليه السلام منبع العجائب وموضع الغرائب.

[امتناع إحصاء فضائل عليّعليه السلام]

وما ذكرناه في هذه المواضع من فضائلهعليه السلام قليل من كثير ويسير من جمّ غفير، ومَن الذي يمكنه إحصاء فضائله والاستقصاء على مناقبه؟ ورسول اللّهصلى الله عليه وآله يقول فيه: «لو أنّ الإنس كُتّاب والجنّ حُسّاب والآجام أقلام والبحر مداد ما أحصوا فضائل عليّ بن أبي طالب»[١]، رواه أخطب خوارزم في مسنده[٢]. ومن يقول فيه رسول اللّه هذا كيف يمكن إحصاء فضائله والوقوف على جميع مناقبه؟ وقد قيل عن بعض أهل العلم إنّه قال ممّا اختصّ به عليّ بن أبي طالبعليه السلام من العجائب: «إنّ أولياءه كتموا فضائله خوفاً وأعداؤه كتموا فضائله حسداً، ثمّ ظهر من بين الكتمانين فضائل طبّقت الخافقين». وقد ذكرنا في هذه النبذة /٢٠٨ أ/ بعضاً يسيراً منها تيمّناً بها وتبرّكاً بذكرها.

* * *

---

١. **من طريق الشيعة:** بحار الأنوار: ١٩٧/٣٨، ٤٩/٤٠، ٧٠، ٧٣، ٧٥؛ إرشاد القلوب: ٢٠٩/٢؛ بناء المقالة: ١٦٤، ٣٦٩؛ الصراط المستقيم: ١٥٣/١؛ الطرائف: ١٣٨/١؛ كشف الغمّة: ١١١/١؛ كشف اليقين: ٢؛ كنز الفوائد: ٢٨٠؛ نهج الحقّ: ٢٣١

٢. المناقب للخوارزميّ: ٣١٦

[النصّ الفعليّ الدالّ على ولاية عليّ عليه السلام]

قوله: ودعواه الإمامة وظهور المعجزة على يده كردّ الشمس ودفع الصخرة وقلع باب خيبر وكلام الحيتان والثعبان ونقص الفرات بضربته وهما متواتران.

قال: لمّا كان النصّ هو الطريق الموصل إلى معرفة الوليّ وثبوت ولايته ولاطريق غيره عند هذه الطائفة وذكر النصّ القوليّ الدالّ على ولاية عليّ عليه السلام[1] أشار إلى ذكر النصّ الفعليّ الدالّ على ولايته؛ فإنّ الولاية الخاصّة لمّا كانت فرع النبوّة وكان إثبات الأصل موقوفاً على النصّ الفعليّ ولاطريق إلى ثبوته سواه صحّ كونه طريقاً إلى إثبات الولاية الخاصّة المتفرّعة عليها؛ لأنّ ما ثبت به الأصل يجب أن يثبت به الفرع. وقد علم في الكلام أنّ الطريق إلى إثبات النبوّة ليس إلّا ظهور المعجزة بعد دعواه النبوّة؛ ليكون حجّة على الكلّ في وجوب تصديقه وصحّة دعواه؛ لحصول العلم الضروريّ حينئذٍ بصدقه. وهذا الطريق بعينه قائم في الولاية وثابت فيها، فيصحّ إثباتها به. وقد ثبت أنّ عليّاً عليه السلام ادّعى الإمامة وظهرت على يده معجزات كمعجزات النبيّ صلى الله عليه وآله، بل أبلغ منها وأظهر دلالة؛ إزالةً للارتياب وتأكيداً للاحتجاج وإبلاغاً في الإعذار لما حصل فيه من الاختلاف بين أهل الإسلام.

---

١. مر: ولايته.

[إثبات النصّ الفعليّ بثلاث مقدّمات]

ولهذا جعل المصنّف ذلك من جملة الأدلّة الدالّة على ثبوت ولايته، وتركّبه من ثلاث مقدّمات:

الأولى: أنّه عليه السلام ادّعى الإمامة.

الثانية: أنّه ظهر على يده المعجزة عقيب دعواه.

الثالثة: أنّ كلّ من ادّعى الإمامة وظهر على يده المعجزة كان صادقاً في دعواه.

[المقدّمة الأولى لإثبات النصّ الفعليّ]

والمقدّمة الأولى ثابتة بين الإماميّة منقولة بينهم بالتواتر، فهي عندهم من المعلومات الضروريّة، بل ورواه المخالف أيضاً؛ فإنّ شكايته عليه السلام من الصحابة ومخاصماته معهم وتظلّمه ممّن تقدّمهم وتخلّفه عن متابعتهم[١] ممّا نقل عند الكلّ وعلم بين الخلق لاينكره إلّا ذو غباوة أو معاند. فقد اشتهر عنه ما كان بينه وبين الأوّل من المجادلات والمخاصمات وأنّه استشهد جماعة من الصحابة على نصّ يوم الغدير وغيره. وإنّهم لمّا طلبوه للبيعة وامتنع قال: إنّ البيعة لي في رقابكم يوم الغدير.

[استشهاد عليّ عليه السلام جماعة من الصحابة على نصّ يوم الغدير]

أقول: وذلك ما رواه جعفر بن محمّد المشهديّ في كتابه المسمّى بكتاب *الاعتبار في إبطال الاختيار* ورواه صاحب كتاب *المناقب في فضل آل أبي طالب*

---

١. حج: مبايعتهم.

ورواه الشيخ أبو الفضائل الطبرسيّ[١] في كتاب *الاحتجاج*[٢و٣]، وهو أنّ أبا بكر لمّا بويع للخلافة يوم السقيفة اجتمعوا في أوّل جمعة وقام أبو بكر على منبر رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله يخطب. فقام إليه عليّعليه‌السلام وذكره بحقّه وما هو /٢٠٨ ب/ الواجب له وما قاله رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله في حقّه في يوم الغدير وغيره من المواقف التي نصّ فيها رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله وبيّن لهم بذلك وجوب الخلافة له من بعده وأنّه القائم بالأمر دون من عداه وذكره بأيّام اللّه ووعيد الآخرة، ثمّ إنّه استشهد جماعة من الصحابة، فقال: رحم اللّه امرءً سمع مقالة رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله يوم الغدير فليقم وليشهد بما سمع. فقام يومئذٍ من المسجد اثنا عشر رجلاً ستّة من المهاجرين وستّة من الأنصار، فشهدوا بحضرة الجماعة بما قاله النبيّصلى‌الله‌عليه‌وآله في يوم الغدير وما أكّده من الوصيّة في حقّ عليّعليه‌السلام وقالوا: يا أبا بكر! ردّ الحقّ إلى أهله، إنّك سمعت كما سمعنا وشهدت كما شهدنا. أما تذكر قول النبيّصلى‌الله‌عليه‌وآله لك ولعُمَر: قوما فسلّما على عليّ بإمرة المؤمنين، فقلتما: أبأمرٍ من اللّه ورسوله؟ فقالعليه‌السلام: نعم! فقمتما؟ أمّا أنت يا أبا بكر فقلت: السلام عليك يا أمير المؤمنين، وأمّا أنت يا عمر فقلت: بخّ بخّ[٤] لك يا ابن أبي طالب! أصبحت مولاي ومولا كلّ مؤمن ومؤمنة. خف اللّه يا

---

١. والحقّ أنّه لأبي منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ (من أعلام القرن السادس)، لا صاحب *مجمع البيان* كما زعمه المصنّفرحمه‌الله، وتبعه الشيخ يوسف البحرانيّ في هذا الانتساب. راجع: الكشكول: ٣٠١/١

٢. تش: ـ ورواه ... الاحتجاج.

٣. الاحتجاج: ٧٠

٤. هامش مر: «بخ» كلمة تقال عند الرضا والمدح مبنيّة على السكون، يقال: بخ بخ، فإن وصلت وخفّفت ونوّنت بقول بخ بخ. وربّما شدّدت كالأسر، وبخبخته قلت له: بخٍّ بخٍّ. (مجمع البحرين).

أبا بكر وأنصف الرجل ولاتظلم أهل البيت حقّهم ولاتسلبهم ملكهم الذي جعله اللّه لهم. وتكلّم كلّ واحد منهم بكلام يشبه هذا الكلام حتّى أفحِم[1] أبو بكر على المنبر ولم يستطع أن يردّ جواباً.

فلمّا فرغ القوم من كلامهم قال أبو بكر: أيّها الناس! أقيلوني فلست بخيركم وعليّ فيكم. فقام إليه عمر عجلاً وقال: لاُنقيلك ولانستقيلك، قدّمك رسول اللّهﷺ علينا في حياته، فكيف لانقدّمك بعد وفاته؟ ثمّ قال: يا لُكَع[2]! إذا كنت لاتقوم بحجّة فلمَ أقمت نفسك في هذا المقام؟ واللّه لقد هممت أن أخلعها منك وأجعلها في أبي عبيدة. ثمّ أنزله من المنبر وخرجوا من المسجد ولم ينتظم في ذلك اليوم أمر جماعتهم.

فلمّا كانت الجمعة الثانية اجتمعوا وتشاوروا في ما بينهم. فقال عمر: واللّه لئن تكلّم أصحاب عليّ بمثل ما تكلّموا به الأمس فسد علينا الأمر. ثمّ إنّ أبا عبيدة جاء ومعه مئة رجل، وجاء معاذ ومعه مئة رجل، وجاء عمر ومعه مئة رجل، وساروا بأجمعهم شاهري سيوفهم وأبو بكر في ما بينهم. فبينا عليّ بن أبي طالبعليه السلام جالس في المسجد مع نفر من أصحابه إذ دخل القومُ المسجدَ بجمعهم شاهري سيوفهم، فقال عمر: واللّه يا أصحاب عليّ! لئن تكلّم رجل منكم بالذي تكلّم به الأمس لنأخذنّ الذي فيه عيناه. فقام إليه سلمان وقال: أشهد على رسول اللّهﷺ أنّه قال: بينا حبيبي وقرّة عيني عليّ بن أبي طالب جالس في مسجدي إذ تثب عليه طائفة من كلاب أهل النار يريدون قتله، ولاأشكّ أنّكم هم.

---

١. هامش حج: أي سكت في خصومته.

٢. هامش مر: اللكع عند العرب العبد، ثمّ استعمل في الحمق والذمّ.

فأومى إليه عمر بالسيف وهمّ أن يعلوه به، فجذب عليّ‌عليه‌السلام /٢٠٩ أ/ بأذياله حتّى وقع إلى الأرض وقال: يا ابن صُهاك الحبشيّة[١]! أبِأسيافكم تهدّدونّا وبجمعكم تكاثرونّا؟ واللّه لولا كتاب من اللّه سبق وعهد من رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله تقدّم لأريتكم أيّنا أقلّ عدداً وأضعف ناصراً[٢]. ثمّ قال لأصحابه: قوموا تفرّقوا. وخرج‌عليه‌السلام من المسجد[٣]، وأيّ مبالغة في المنازعة والدعوى أبلغ من هذه الواقعة.

وكان أنس بن مالك الأنصاريّ يوم الشهادة حاضراً في المسجد واستشهده عليّ‌عليه‌السلام وقال: ما لَك لاتشهد يا أنس كما شهدوا؟ وقد سمعت كما سمعوا. فقال: يا ابن عمّ رسول اللّه! كبرتُ ونسيتُ. فقال‌عليه‌السلام: اللّهمّ إن كان كاذباً فاضربه

---

١. روي عن الصادق‌عليه‌السلام أنّه قال: كانت صهاك جاريةً لعبد المطّلب، وكانت ذات عجزٍ، وكانت ترعى الإبل، وكانت من الحبشة، وكانت تميل إلى النكاح، فنظر إليها نفيل جدّ فلان، فهواها وعشقها من مرعى الإبل، فوقع عليها، فحملت منه بالخطّاب. فلمّا أدرك البلوغَ نظر إلى أمّه صهاك، فأعجبه عجزها، فوثب عليها، فحملت منه بحَنتَمة. فلمّا ولدتها خافت من أهلها، فجعلتها في صوفٍ وألقتها بين أحشام مكّة، فوجدها هشام بن المغيرة بن الوليد، فحملها إلى منزله وربّاها وسمّاها بالحنتمة، وكانت مشيمة العرب مَن ربّي يتيماً يتّخذه ولداً. فلمّا بلغت حنتمة نظر إليها الخطّاب، فمال إليها وخطبها من هشامٍ، فتزوّجها فأولد منها فلان. فكان الخطّاب أباه وجدّه وخاله، وكانت حنتمة أمّه وأخته وعمّته.

وينسب إلى الصادق‌عليه‌السلام في هذا المعنى شعر:

من جدّه خاله ووالده ... وأمّه أخته وعمّته
أجدر أن يبغض الوصيّ وأن ... ينكر يوم الغدير بيعته

(بحار الأنوار: ٩٩/٣١، ١٠٠؛ الصراط المستقيم: ٢٨/٣).

٢. مقتبس من: الجنّ/٢٤

٣. بحار الأنوار: ٢٠١/٢٨؛ الاحتجاج: ٧٩/١؛ الصوارم المهرقة: ٥٩

ببياض لاتواريه العِمامة، فأصابه البرص في وجهه[١]. وكذلك زيد بن أرقم استشهده، فكتم الشهادة، فدعا عليه، فكفّ بصره.[٢ و٣]

---

١. بحار الأنوار: ٣٥٣/٣٨، ٢٠٤/٤١، ١٤٨/٤٢؛ الإرشاد: ٣٥١/١؛ الأمالي للصدوق: ١٩٦؛ بشارة المصطفى: ١٩١؛ الخرائج: ٢٠٧/١؛ ذخائر العقبى: ٦٨؛ الرياض النضرة: ١١٤/٣؛ كشف الغمّة: ٢٨٣/١؛ كشف اليقين: ١١٠؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٨٢/٢؛ نهج الحقّ: ٢٤٦

٢. بحار الأنوار: ١٢٥/١٨، ٢٨٨/٣٤، ٢٠٠/٣٧؛ كشف الغمّة: ٢٨٣/١

٣. روي عن جابر بن عبد اللّه الأنصاريّ قال: خطبنا عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فحمد اللّه وأثنى عليه، ثمّ قال: أيّها الناس! إنّ قدّام منبركم هذا أربعة رهط من أصحاب محمّد صلى الله عليه وآله، منهم أنس بن مالك والبراء بن عازب والأشعث بن قيس الكنديّ وخالد بن يزيد البجليّ.

ثمّ أقبل على أنس، فقال: يا أنس! إن كنت سمعت رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه»، ثمّ لم تشهد لي اليوم بالولاية فلاأماتك اللّه حتّى يبتليك ببرص لاتغطّيه العمامة. وأمّا أنت يا أشعث! فإن كنت سمعت رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه»، ثمّ لم تشهد لي اليوم بالولاية فلاأماتك اللّه حتّى يذهب بكريمتيك. وأمّا أنت يا خالد بن يزيد! فإن كنت سمعت رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه»، ثمّ لم تشهد لي اليوم بالولاية فلاأماتك اللّه إلا ميتة جاهليّة. وأمّا أنت يا براء بن عازب! فإن كنت سمعت رسول اللّه صلى الله عليه وآله يقول: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه»، ثمّ لم تشهد لي اليوم بالولاية فلاأماتك اللّه إلّا حيث هاجرت منه.

قال جابر بن عبد اللّه الأنصاريّ: واللّه لقد رأيت أنس بن مالك وقد ابتلي ببرص يغطّيه بالعمامة فما تستره. ولقد رأيت الأشعث بن قيس وقد ذهبت كريمتاه وهو يقول: الحمد للّه الذي جعل دعاء أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليٍّ بالعمى في الدنيا ولم يدعُ عليَّ بالعذاب في الآخرة فأعذّب. وأمّا خالد بن يزيد فإنّه مات، فأراد أهله أن يدفنوه وحفر له في منزله، فدفن، فسمعت بذلك كندة، فجاءت بالخيل والإبل، فعقرتها على باب منزله، فمات ميتة جاهليّة. وأمّا البراء بن عازب فإنّه ولّاه معاوية اليمن، فمات بها ومنها كان هاجر (بحار الأنوار: ٤٦٦/٣١؛ الأمالي للصدوق: ١٢٢؛ الخصال: ٢١٩/١).

[احتجاجهعليه السلام بمقاماته المشهورة يوم الشورى]

قال: وفي يوم الشورى احتجّ عليهم بأبلغ الحجج وعدّد مقاماته المشهورة التي له من النبيّصلى الله عليه وآله وما قاله في حقّه من النصوص وما خصّه به من الخصائص الدالّة على استحقاقه للولاية بعده والقيام مقامه، فلم ينكره عليه أحد[1].

---

١. روي أنّهعليه السلام احتجّ على أهل الشورى بهذا الكلام: بايع الناس أبا بكر وأنا واللّه أولى بالأمر منه وأحقّ به منه، فسمعت وأطعت مخافة أن يرجع القوم كفّاراً ويضرب بعضهم رقاب بعض بالسيف. ثمّ بايع أبو بكر لعمر وأنا أولى بالأمر منه، فسمعت وأطعت مخافة أن يرجع الناس كفّاراً. ثمّ أنتم تريدون أن تبايعوا عثمان، إذَن لاأسمع ولاأطيع. إنّ عمر جعلني في خمسة نفر أنا سادسهم، لايعرف لي فضلاً في الصلاح ولايعرفونه لي، كأنّما نحن فيه شرع سواء. وأيم اللّه لو أشاء أن أتكلّم لتكلّمت، ثمّ لايستطيع عربيّكم ولاعجميّكم ولاالمعاهد منكم ولاالمشرك ردّ خصلة منها.

ثمّ قال: أنشدكم اللّه أيّها الخمسة! أمنكم أخو رسول اللّه غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد له عمّ مثل عمّي حمزة بن عبد المطّلب أسد اللّه وأسد رسوله غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد له أخ مثل أخي المزيّن بالجناحين يطير مع الملائكة في الجنّة؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت رسول اللّهصلى الله عليه وآله سيّدة نساء هذه الأمّة؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد له سبطان مثل ولديَّ الحسن والحسين سبطَي هذه الأمّة ابنَي رسول اللّهصلى الله عليه وآله غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد قتل مشركي قريش غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد وحّد اللّه قبلي؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد صلّى إلى القبلتين غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد أمر اللّه بمودّته غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد غسل رسول اللّه غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد سكن المسجد يمرّ فيه جُنُباً غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد ردّت عليه الشمس بعد غروبها حتّى صلّى العصر غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد قال رسول اللّه ـ حين قرب إليه الطير فأعجبه ـ: اللّهمّ ائتني بأحبّ خلقك ←

ومنه قولهعليه السلام المنقول تواتراً: «واللّه ما زلت مدفوعاً عن حقّي مستأثراً عليَّ منذ قبض اللّه نبيّه حتّى يوم الناس هذا»[١]. وقوله: «اللّهمّ إنّي أستعديك على قريش؛ فإنّهم قطعوا رحمي وسلبوني سلطان ابن عمّي وما مهّدته لنفسي»[٢].

إليك يأكل معي من هذا الطير، فجئت وأنا لاأعلم ما كان من قوله، فدخلت فقال: وإليَّ يا ربّ، وإليَّ يا ربّ، غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد كان أقتل للمشركين عند كلّ شديدة تنزل برسول اللّه غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد كان أعظم غناء عن رسول اللّه منّي حتّى اضطجعت على فراشه ووقيته بنفسي وبذلت مهجتي غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد كان يأخذ الخمس غيري وغير زوجتي فاطمة؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد كان له سهم في الخاصّ وسهم في العامّ غيري؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد يطهّره كتاب اللّه غيري حتّى سدّ النبيّصلى الله عليه وآله أبواب المهاجرين جميعاً وفتح بابي إليه، حتّى قام إليه عمّاه حمزة والعبّاس، فقالا: يا رسول اللّه! سددت أبوابنا وفتحت باب عليّ، فقال النبيّ: ما أنا فتحت بابه ولاسددت أبوابكم، بل اللّه فتح بابه وسدّ أبوابكم؟ قالوا: لا.

قال: أمنكم أحد تمّم اللّه نوره من السماء حين قال: ﴿**وَآتِ ذَا الْقُرْبى حَقَّهُ**﴾؟ قالوا: اللّهمّ لا.

قال: أمنكم أحد ناجى رسول اللّهصلى الله عليه وآله ستّ عشرة مرّة غيري حين نزل جبرئيل: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً**﴾ أعَمل بها أحد غيري؟ قالوا: اللّهمّ لا.

قال: أمنكم أحد ولّى غمض رسول اللّه غيري؟ قالوا: اللّهمّ لا.

قال: أمنكم أحد آخر عهده برسولهصلى الله عليه وآله حين وضعه في حفرته غيري؟ قالوا: لا. (بحار الأنوار: ١٣٤/٢٩، ٦٣٥، ٣١٥/٣١، ٣٥٠، ٣٦٦؛ الأمالي للطوسيّ: ٣٣٢، ٥٤٤؛ بشارة المصطفى: ٢٤٣؛ بناء المقالة: ٤٠٩؛ الخصال: ٥٣٣/٢؛ الصراط المستقيم: ٦٤/٢؛ الطرائف: ٤١١/٢؛ كشف اليقين: ٤٢١؛ نهج الحقّ: ٣٩١).

١. بحار الأنوار: ٦١٠/٢٩، ١٣٥/٣٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٣/١؛ نهج البلاغة: ٥٣

٢. بحار الأنوار: ٦٠٥/٢٩، ٦٠٧، ٦٢٩، ١٤/٣٠، ٥٦٩/٣٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ←

والخطبة الموسومة بالشقشقيّة مشحونة بهذه الدعوى وبالشكاية من الصحابة حتّى قال فيها: «أرى تراثي نهباً»، وعنِي بتراثه الخلافة، وهي من المشاهير المذكورة في كتب أهل العلم، لاينكر أنّها من كلامه ولايجحدها إلّا من لااطّلاع له على السير أو مكابر ينكر الأمور الشهيرة وذلك ممّن لايلتفت إليه ولايعوّل عليه[1].

[الخطبة الشقشقيّة]

أقول: هذه الخطبة الموسومة بالشقشقيّة من الخطب الشهيرة ذكرها السيّد الرضيّ في *نهج البلاغة*[2] بروايته عن ابن عبّاس رضي الله عنه قال: كنّا جلوساً عند أمير المؤمنين عليه السلام برحبة الجامع بالكوفة، فتذاكرنا الخلافة وتقدُّم مَن تقدَّم عليه فيها، فتنفّس الصعداء وقال: أما واللّه لقد تقمّصها[3] ابن أبي قحافة[4] وإنّه ليعلم أنّ محلّي منها محلّ القطب من الرحى[5]، ينحدر عنّي السيل ولايرقى إليَّ الطير. فسَدَلتُ

١٠٣/٤، ١٠٤، ٩٦/٦، ٣٠٥/٩، ١٠٩/١١؛ الصراط المستقيم: ٤٣/٣؛ الصوارم المهرقة: ٢٩، ٧٤؛ الغارات: ٢٠٣/١، ٣٩٢/٢؛ نهج البلاغة: ٢٤٦، ٣٣٦

١. هامش حج: والعجب أنّ بعض من عاند باللّه ورسوله نسب هذه الخطبة إلى السيّد الرضيّ وقال: هذا من مجعولاته. والحال أنّ قبل السيّد الرضيّ نقلها عليّ بن بابويه القمّيّ في *علل الشرائع* (١٥٠/١). والفيروز آباديّ في *قاموسه* نسبها إليه بقوله: «والخطبة الشقشقيّة علويّة». فالقول بأنّها من موضوعات السيّد يبعده الوجهان المسطوران بأنّ هذه النسبة من الموضوعات.

٢. نهج البلاغة: ٤٨

٣. هامش مر: أي لبس الخلافة كالقميص وليس من أهلها.

٤. حج (خ ل): تقمّصها فلان.

٥. هامش مر: مثّل نفسه منها بالقطب من الرحى في أنّها لاتستقيم بدونه، وأكّد ذلك بالكناية عن علوّ قدره وشرفه مع فيضان العلوم والفضائل عنه بوصف من أوصاف الجبل المنيع

دونها ثوباً وطَوَيتُ عنها كَشحاً وطفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذّاء أو أصبر على طَخيةٍ عمياء، يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتّى يلقى فيها ربه. فعلمت أن الصبر على هاتا أحجى، فصبرت وفي العين قذىً وفي الحلق شجىً، /٢٠٩ ب/ أرى تراثي نهباً، حتّى مضى الأوّل لسبيله، فأدلى بها إلى ابن الخطّاب[١] بعده. ثمّ تمثّل بقول الأعشى:

شتّان ما يومي على كورها ويوم حيّان أخي جابر[٢]

فيا عجباً! بينا هو يستقيلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته، لشدّ ما تشطّرا ضرعيها. فصيّرها في حوزة خشناء، يغلُظ كَلمُها ويخشُن مسُّها ويكثر العثار فيها والاعتذار منها. فصاحبها كراكب الصعبة إن أشنق لها خَرَم وإن أسلس لها تقحّم. فمُنِي الناس لَعَمرُ اللّه بخبط وشماس وتلوّن واعتراض، فصبرت على طول المدّة وشدّة المحنة حتّى مضى لسبيله.

فجعلها في ستّة[٣] زعم أنّي أحدهم. فيا للّه وللشورى! متى اعترض الريب فيّ مع الأوّل منهم حتّى صرت أقرَن إلى هذه النظائر؟ ولكنّي أسففتُ إذ أسفّوا وطِرت إذ طاروا، فصغا رجل منهم لضغنه ومال الآخر لصهره مع هنٍ وهنٍ. إلى أن قام ثالث القوم نافجاً حِضنَيه بين نثيله ومعتلفه، وقام معه بنو أميّه[٤]، يخضمون مال اللّه خضم الإبل نبتة الربيع، إلى أن انتكث عليه فتله وأجهز عليه عمله

العالي، وهو كونه ينحدر عنه السيل ولايرقى إليه الطير.

١. حج (خ ل): فلان.

٢. ديوان الأعشى: ٩٦

٣. حج (خ ل): جماعة.

٤. حج: أبيه.

وكبت به بطنته.

فما راعني إلّا والناس[١] كعرف الضبع ينثالون عليَّ من كلّ وجه[٢]، حتّى لقد وطئ الحسنان وشقّ عطفاي، مجتمعين حولي كربيضة الغنم. فلمّا نهضت بالأمر نكثت طائفة ومرقت أخرى وفسق آخرون، كأنّهم لم يسمعوا كلام اللّه سبحانه وتعالى حيث[٣] يقول: ﴿**تِلْكَ الدّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذينَ لايُريدُونَ عُلُوّاً فِي الأرْضِ وَلافَساداً وَالْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقينَ**﴾[٤]. بلى! واللّه لقد سمعوها ووعوها ولكنّهم حَلِيَت الدنيا في أعينهم وراقهم زِبرِجها.

أما والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر وما أخذ اللّه على العلماء أن لايقارّوا على كِظّة ظالم ولاسَغَب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس أوّلها ولألفيتم دنياكم هذه عندي أهون من عَفطَة عَنزٍ.

قالوا: وأقبل إليه رجل من أهل السواد عند بلوغه من خطبته إلى هذا الموضع، فناوله كتاباً وأقبل عليه السلام ينظر فيه، فلمّا فرغ من قرائته قال له ابن عبّاس: لو اطّردت مقالتك من حيث أفضيت. فقال: هيهات يا ابن عبّاس! تلك شقشقة هدرت ثمّ قرّت. فقال ابن عبّاس: فواللّه ما أسفت على كلام قطّ كأسفي على ذلك الكلام ألّا يكون أمير المؤمنين عليه السلام بلغ منه حيث أراد.[٥]

---

١. مر، حج: + إليّ.
٢. حج (خ ل): جانب، جهة.
٣. مر: ـ حيث.
٤. القصص/٨٣
٥. بحار الأنوار: ٤٩٧/٢٩؛ الاحتجاج: ١٩١/١؛ الإرشاد: ٢٨٧/١؛ الأمالي للطوسيّ: ٣٧٢؛ الجمل: ←

[نفي انتساب هذه الخطبة إلى السيّد الرضيّ]

وحدِّث عن ابن قتيبة عن ابن قِبَة المعتزليّ قال: قرأت هذه الخطبة على أحمد بن أحمد المعروف بابن الخشّاب، فلمّا وصلتُ إلى كلام ابن عبّاس قال: لو كنت حاضراً عنده لقلت له: ما ترك ابن عمّك في هذه الخطبة شيئاً لتتأسّف على فواته، فواللّه ما رجع عن الأوّلين /٢١٠ أ/ ولا عن الآخرين وما ترك شيئاً إلّا ذكره. فقلت له: أتقول إنّها منحولة؟ فقال: وكيف ذلك؟ فقلت: إنّ في بعض أصحابنا من ينسبها إلى الرضيّ ويقول: إنّه اخترعها ونحلها إلى عليّ عليه السلام وأثبتها في *نهج البلاغة*. فقال أحمد: كلّا! لا واللّه ليس كذلك؛ فإنّي قد رأيت هذه الخطبة في مصنّفات كثير من العلماء وقرأتها على مشايخ نقلوها عن مشايخهم من قبل أن يخلق والد الرضيّ بمأتَي سنة[1]. وأنّى للرضيّ أو غيره تكلّف هذا الأسلوب أو اختراع هذا السجع؟ ولقد رأينا كلام الرضيّ في أشعاره وخطبه ومنثوره ونظمه، فما رأينا منه شيئاً يماثل هذا الكلام ولايناسبه ولايقع منه لا في خلّ ولا في خمر.

[تفسير بعض الألفاظ هذه الخطبة]

تفسير بعض الألفاظ هذه الخطبة:

قوله: «تقمّصها»: مأخوذ من لبس القميص، والضمير للخلافة، وإن لم يتقدّم

١٢٦، ١٧١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٥٤/١؛ الطرائف: ٤١٧/٢، ٤٢٠؛ علل الشرائع: ١٥٠/١؛ معاني الأخبار: ٣٦٠؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٠٤/٢؛ نهج البلاغة: ٤٨؛ نهج الحقّ: ٣٢٦

١. بحار الأنوار: ٥٠٧/٢٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠٥/١

في اللفظ ذكرها هو في اللغة جائز كما في قول الشاعر:

أمــاويّ ما يغنـــى الثراء عن الفتى إذا حشرجـت يوماً وضاق بها الصدر[١]

وأراد بها النفس.

وقطب الرحى: هو ما يدور عليه ولايتمّ الانتفاع بها إلّا به. وشبّه نفسه به؛ لأنّ الخلافة لاتقوم ولاينتفع بها بدونه كحال القطب من الرحى.

ينحدر عنّي السيل: كناية عن ارتفاع محلّه وعظم شأنه، وكذا قوله: «ولايرقى إليّ الطير»؛ فإنّ الجبال الشامخة لايثبت عليها المطر، بل ينحدر عنها السيل إلى الوهاد، ومثله قول الشاعر:

فوق السماء وفـــوق ما طلبوا فـــإذا أرادوا غـــاية نـــزلوا[٢]

وهذا كناية عن أفضليّته عليه السلام على منازعه وأنّ نسبته إليه كنسبة الجبال الشامخة إلى الوهاد.

وسدل الثوب عنها: كناية عن ضرب الحجاب بينه وبينها؛ لأنّ نفسه قد عزفت عنها؛ لأنّ منازعه عليها بغاية البعد عنها.

والكشح: هو ما بين الجنب والخاصرة، وطيّه له كناية عن الترك لها. وقال بعض الشراح: معناه أنّه أجاع نفسه عن الخلافة؛ لأنّ الكشح ينطوي عند الجوع.

وقوله: «**طفقت أرتئي**»: ويقال طفق في الأمر أي فكّر فيه. وأرتئي مشتقّ من الرؤية وهي الفكرة.

والصولة: عبارة عن المنابذة بالحرب.

---

١. ديوان حاتم الطائيّ: ٢٣

٢. ديوان المتنبّي: ٣٨٨

والجذّاء: (بالجيم والذال المعجمة وبالحاء المهملة والذال المعجمة) بمعنى المقطوعة وهو كناية عن عدم الناصر في ذلك الوقت.

والطخية: القطعة من الغيم، وعمياء صفة لها كناية عن ظلمتها وسوادها وهي كناية عن شدّة الأمر وظهور الظلمات فيه وفشو الجهل بسبب استيلاء ذوي النقص على المراتب العالية.

وقوله: «**يهرم فيه الكبير ويشيب فيها الصغير**»: كناية عن شدّة الأهوال التي يلاقيها بمن لم يكن له في ذلك الأمر حظّ. قال بعض الشراح: إنّه على الحقيقة لطول المدّة، بمعنى أنّ الصغير يصير كبيراً والكبير يصير /٢١٠ ب/ هرماً.

ويكدح: أي يكدّ بمشقّة.

والمؤمن: أراد به نفسه عليه السلام؛ فإنّه لصبره على أخذ حقّه كان في جهد ومشقّة.

وهاتا: تثنية «ها».

وأحجى: أليق بالحِجى وهو العقل وهو اختيار للصبر على المنابذة بالحرب بعد التفكّر وحصول العلم بأنّ الصبر هو الموافق لقواعد الدين، فوجب ترجيحه على مقتضى الطبيعة.

والقذى: ما يظهر في العين عند الرمد.

والشجى: ما يظهر[1] في الحلق عند المصيبة والحزن.

وعنى بتراثه: الخلافة؛ لأنّ التراث هو الميراث وهي كانت ميراثه من رسول اللّه صلى الله عليه وآله؛ لأنّه المنصوص عليه بها منه عليه السلام.

قوله: «**حتّى مضى لسبيله**»: اللام في «لسبيله» بمعنى على، أي مضى على

---

١. حج: يعترض.

سبيله، أي طريقتة التي كان عليها لم يتغيّر عنها، وهو كناية عن سوء الخاتمة، كقول الشاعر: «فخرّ صريعاً لليدين وللفم»[١]. وأراد به الأوّل، يقال: مضى لسبيله إذا مات.

وأدلى بها: مأخوذ من قوله تعالى: ﴿**وَتُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ**﴾[٢] وهو إعطاء الشيء رشوة، أي أنّ الأوّل أعطى الثاني الخلافة رشوة على مساعدته له في بدء الأمر، وجاء هذا مفسّراً في قولهعليه السلام في كلام آخر: «اشدُد له بها اليوم ليردّها عليك غداً»[٣].

والبيت المتمثّل به: لأعشى همدان، وكان بينه وبين حيّان بن السمين صحبة وكان نديمه على الشرب يقول: بعيداً بين حالي يوم أكون على كور الناقة في تعب السير وحرّ الشمس وبين يومي مع حيّان في سكرة الشرب ورفاهيّة الحال خالياً عن الأكدار. وروي أنّ حيّان اغتاظ عليه حيث نسبه إلى أخيه وقال: نسبتني إلى أخي وهو أصغر منّي سنّاً، واللّه لانازعتك كأساً بعدها. فاعتذر إليه بأنّ الرويّ[٤] اضطرّني إليه، فلم يقبل منه.

ومعناه في الحال الذي نحن فيه أنّهعليه السلام قال: بعيداً ما بين حالي يوم وصلت إلى الخلافة وحال عمر يوم وصلت إليه؛ فإنّها جاءته عفواً وانقادت له الأمور طوعاً ولم يخرج عليه فيها خارج ولم يخالف عليه هناك مخالف، بخلاف

---

١. منسوب إلى حرب بن مسعر، كما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٤٦/٣

٢. البقرة/١٨٨

٣. بحار الأنوار: ١٨٥/٢٨، ٣٤٦، ٥٢٢/٢٩؛ الاحتجاج: ٧٤/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١١/٦

٤. هامش مر: الرويّ: صرف القافية.

حاله عليه السلام من انتشار الحيل وحصول الخلاف وكثرة القيل والقال والقتال. فحاله عليه السلام كحال الأعشى يوم ركوب الناقة في ما يقاسيه من المشاقّ، وحال عمر كحال يوم حيّان في الراحة والرفاهيّة.

ثمّ إنّه عليه السلام يعجب من حال الأوّل حيث قال في بدء خلافته: «أقيلوني، فلست بخيركم وعليّ فيكم»[1]، ثمّ إنّه عند الموت الذي هو وقت الزهد وردّ الحقوق وتلافي الفارط ينصّ بها على واحد بعده ويجعلها له رشوة، وهذا من الأحوال التي يتعجّب منها، ولهذا قال بعض شعراء الشيعة: /٢١١ أ/

حملوها يوم السقيفة أوزا ‏ ‏ ‏ راً تخفّ الجبال وهي ثقال
ثمّ جاؤوا من بعدها يستقيلو ‏ ‏ ‏ ن وهيهات عثرة لاتقال[2]

قوله: «لشدّ ما»: أصله «شدد» أي أقوى وأعظم ما فعلا من حرصهما على الخلافة حتّى تشطّرا أي اقتسما ضرعيها، فأخذ أحدهما الخلفين القادمين والآخر الخلفين الآخرين، تشبيهاً للخلافة بالناقة وتشبيهاً لمنافعها الدنيويّة بالضرعين.

والحوزة الخشناء: وصف لأخلاق الثاني وجفاء طبعه وشكاسة[3] أخلاقه؛ فإنّ الخلق السيّء كالشيء الخشن.

والكلم: الجرح.

وغلظة: كناية عن كبره وسعته.

والعثار والاعتذار الواقع منه: لكثرة خطائه في ما كان يفتي به من الأحكام؛

---

١. بحار الأنوار: ٥١٨/٢٩، ٤٩٥/٣٠، ٥٠٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٦٩/١؛ الطرائف: ٤٠٢/٢، ٤٩٦؛ نهج الحقّ: ٢٦٤

٢. ديوان مهيار الديلميّ: ٩٨٣

٣. هامش مر: رجل شكس (بالفتح والسكون) أي صعب الخلق. (مجمع البحرين).

فإنّه كثيراً ما كان يفتي بالحكم ويرجع عنه ويعتذر منه، وذلك دليل على كثرة خطائه وخبطه.

ثمّ إنّه وصف المصاحب لمن هذا أخلاقه بأنّه مثل راكب الناقة الصعبة التي لم تراض ولم تعوّد بالركوب؛ فإنّها لصعوبتها يقاسي الراكب منها شدّة كما يقاسي مصاحب صاحب هذه الأخلاق شدّة؛ لأنّ الراكب لهذه الصعبة بين حالتين: إمّا أن يرفع رأسها بالزمام فيخاف أن يحرم أنفسها، وإمّا يخلّيها فترميه[1] في المهالك وتسير به على غير الجادّة. وقال بعضهم: إنّه لايقال: أشنق لها، وإنّما يقال: شنقها، والشناق ما يشنق رأس القربة يشدّه به، والذي يدلّ على جواز ذلك قول الشاعر:

ولقد ساءني زيارة ذي قربى ... صغير لقربنا مشتاق
ساءها ما لها تبيّن فى الأيدي ... وإشناقها إلى الأعناق[2]

لكن كفى بقول أمير المؤمنين حجّة في ذلك.

قوله: «**فمني الناس**»: أي أبلي الناس.

والخبط: هو السير على غير جادّة، ومنه قولهم: خباط عشواء وخبط عشواء، وقال عليه السلام في كلام آخر: خطبات عشوات.

والعشوة: الظلمة.

والشماس: النفور، ومنه قولهم: خَيل شُمُس، أي آبية عن الركوب.

والتلوّن: التغيّر في الأمور.

---

١. حج: فترمسه.
٢. منسوب إلى عديّ بن زيد العباديّ كما في: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٢/١

والإعراض: الصدّ، وكلّها أوصاف للوالي المذكور تهجيناً له.

وقوله: «**فصبرت على طول المدّة وشدّة المحنة**»: إشارة إلى طول مدّة خلافة الثاني.

قوله: «**حتّى مضى لسبيله**»: إشارة إلى موت الثاني.

جعلها في ستّة: إشارة إلى قصّة الثاني وما ابتدعه من الشورى عند موته؛ فإنّه ابتدع الشورى برأيه وخالف الأوّل في ابتداعها. والستّة هم عليّ وعثمان والزبير وطلحة وسعد وعبد الرحمن.

والقصّة أنّ عمراً لمّا حضرته الوفاة قال: إن أوص فقد أوصى من هو خير منّي، يعني أبا بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير منّي ومن أبي بكر، يعني رسول اللّه صلى الله عليه وآله، وإنّي رأيت أن أجعلها في هؤلاء الستّة. ثمّ استدعاهم وقال: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله /٢١١ ب/ مات وهو راضٍ عنكم. ثمّ إنّه بعد ذلك عاب كلّ واحد منهم بعيب ذكره، ثمّ قال: أجّلتكم بعد موتي ثلاثة أيّام؛ لتختاروا واحداً منكم. وأمر أبا طلحة الأنصاريّ أن يحجبهم في الحجرة ويكون من خارج الباب في مئة من الأنصار ويمنع أحداً أن يدخل عليهم، وأمر عبد اللّه بن عمر أن يحضر معهم ولادخل له في الشورى، وأمر صهيب الروميّ أن يصلي بالناس في الأيّام الثلاثة. وقال: إن اجتمع خمسة على واحد وخالف واحد فاقتلوا المخالف، وإن خالف اثنان واجتمع أربعة فاقتلوا الاثنين، وإن خالف ثلاثة فالحقّ مع الفرقة التي فيها عبد الرحمن واقتلوا المخالف، وإن مضت الثلاثة الأيام ولم يتّفقوا على واحد منهم فاقتلوا الجميع وخلّوا الناس وأمورهم، يختارون من يريدون.

فلمّا مات فعل أبو طلحة كما أمرهم، وحصل بينهم الاحتجاج والمشاجرة وعلت الأصوات وكثر الكلام واحتجّ عليهم عليّ عليه السلام في ذلك اليوم بحجج بالغة

ذكر فيها سوابقه وخصائصه التي خصّه بها رسول اللّه‌صلى الله عليه وآله، فلم يلتفتوا إلى ذلك واعتمدوا على ما أوصى به عمر. فقال طلحة: نصيبي في الشورى لعبد الرحمن، فقال الزبير: نصيبي في الشورى لعليّ، فقال سعد: نصيبي في الشورى لعثمان، فلم يبق إلّا ثلاثة: عليّ وعثمان وعبد الرحمن. فقال عبد الرحمن مشيراً إلى عليّ وعثمان: أيّكما يخلع نفسه ويكون إليه الاختيار؟ فسكتا، فقال: أشهدكما أنّي قد أخرجت نفسي من الشورى على أنّ الاختيار إليّ في أحدكما. ثمّ إنّه التفت إلى عليّ‌عليه السلام فقال: أبايعك على سنّة اللّه وسنّة رسوله وسيرة الشيخين أبي بكر وعمر. فقال عليّ‌عليه السلام: أبايعك على العمل بسنّة اللّه وسنّة رسول اللّه واجتهاد رأيي. فالتفت إلى عثمان فقال له مثل ما قال لعليّ‌عليه السلام، فأنعم له بذلك. ثمّ إنّه كرّر الكلام لعليّ وعثمان ثلاثاً، وعليّ يقول باجتهاد رأيي، وعثمان بنعم له. فصفق يده على يد عثمان وقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين! فقال‌عليه السلام: أملت منه ما أمل عمر من صاحبه، أعطيتها له اليوم ليردّها عليك غداً، دقّ اللّه بينكما عطر مَنشِم[1]. فوقعت العداوة بينهما، حتّى أنّ عبد الرحمن تأسّف على مبايعة عثمان وكان أوّل من ألّب على قتله.[2]

وقوله: «**فصغى رجل منهم لضغنه**»: يعني به سعد بن أبي وقّاص؛ لضغنة كانت بينه وبين عليّ‌عليه السلام؛ لأنّ الضغن هو الحقد والبغض، والضغنة التي كانت

---

١. مَنشِم: اسم امرأة كانت بمكّة عطّارة وكانت خزاعة، وجرّهم إذا أرادوا القتال تطيبوا من طيبها، وكانوا إذا فعلوا ذلك كثرت القتلى في ما بينهم (مجمع البحرين: ١٧٥/٦).

٢. بحار الأنوار: ٣٥٨/٣١، ٣٩٨؛ الإرشاد: ٢٨٦/١؛ الجمل: ١٢٢، ١٧٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٨/١، ٥٥/٩؛ الصراط المستقيم: ١١٦/٣

بينهما لأجل قتله العاص بن وابل وكان قريبه.

والذي مال لصِهره: هو عبد الرحمن؛ فإنّه كان صهراً لعثمان.

وثالث القوم: هو عثمان.

وقيامه: أخذه الخلافة.

ونافج حضنيه: أي ممتلئ الحضنين جنبَي البطن، وكنى بذلك عن كثرة تصرّفه في بيت المال هو وأقاربه.

والنثيل: هو الخارج من فضلة الغذاء.

والمعتلف: المأكول. وهذا القول /٢١٢ أ/ وقع ذمّاً منه للثالث المذكور وهو من محض الذمّ. وقد وقع منه مثله في كلام آخر له عليه السلام في قوله: «وقام الثالث كالغراب همّه بطنه»[1].

وبني أميّة: هم ذرّيّة أميّة بن عبد الشمس وهم بني عمّ عثمان؛ لأنّه منهم.

والخضم: الأكل بجميع الفم.

والقضم: الأكل بأطراف الأسنان. ولهذا قال أبو ذرّ يعني بني أميّة يخضمون ويقضمون، والموعد اللّه.

والنبتة: (بكسر النون كالجلسة) وهو ما ينبته الربيع.

وقوله: «إلى أن انتكث عليه فتله»: النكث هو فساد الحال، يقال: انتكث الحبل إذا بلي وتقطّع. وفتله: بيعته التي كانت هي السبب في خلافته.

والإجهاز: هو التدفيف، يقال أجهز على الجريح أي دفّف عليه حتّى يموت؛ لأنّ أحداثه التي أحدثها هي التي دفّفت عليه بالسعي في قتله وحملت المسلمين

---

١. الكافي: ٦٧/٨؛ بحار الأنوار: ٥٨٤/٢٩، ١٤/٣٢؛ نهج الحقّ: ٣٢٥

على إجماعهم على قتله، مثل الاستبداد ببيت المال ووضعه في غير أهله وتولية بني عمّه الأعمال مع ظهور فسقهم، وردِّ الحكم بن [أبي] العاص طريد النبيّ صلى الله عليه وآله، ونفي أبا ذرّ حبيبه، وضرب عبد اللّه بن مسعود وكسر ضلعه، وضرب عمّار بن ياسر وإحرامه عطاءه، وغير ذلك من الأحداث التي نقمها عليه المسلمون واستحلّوا بسببها قتله.

والبطنة: هي تكبّره وتظاهره بأعمال الجاهليّة، كلبس الحرير والتزيّن بالذهب وضرب البوقات والاحتجاب عن الناس.

فكبت به تلك البطنة: يقال كبّ الجواد إذا عثر فوقع راكبه، وكنى بذلك عن قتله.

قوله: «**ينثالون**»: الانثيال هو مجيء القوم شيئاً بعد شيء بغير انقطاع كانثيال الرمل إذا انحال، وكنى بذلك عن إسراع مجيء المسلمين إليه بعد قتل عثمان.

وعرف الضبع: يشبه به في الازدحام والكثرة؛ لأنّه إذا غضب قام شعره وازدحم بعضه على بعض. شبّه عليه السلام ازدحامهم وكثرة مجيئهم بعرف الضبع عند قيام شعره.

والحسنان: قيل أراد بهما ولديه عليهما السلام، يريد من كثرة ازدحام الناس عليه ضاق بهم المكان حتّى وطئ أولاده. وقال بعض الشرّاح[1]: أراد بالحسنين إبهاما الرجلين، أي وطئ إبهامَي رجلَيه، ويدلّ عليه قوله: «وشقّ عطفاي»، يعني أنّهم لكثرة ازدحامهم وطؤوا جانباي.

---

١. وهو قطب الدين الراونديّ، كما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠٠/١؛ أو السيّد المرتضى بالنقل عن أبو عمرو غلام تغلب، كما في بحار الأنوار: ٥٣٨/٢٩، ٢٥٣/٤٣

ثمّ إنّه وصف كثرة ازدحامهم على بيعته وكثرة اجتماعهم بربيضة الغنم بعضهم فوق بعض كما يترك الغنم بعضهم فوق بعض. وقال بعض الشرّاح[١]: إنّه وصف بذلك بلادتهم وقلّة عقولهم، فشبّههم بالغنم الرابضة التي لاعقول لها.

قوله: «فلمّا نهضت بالأمر»: كنى بذلك عن قيامه بأمر الخلافة وتحمّله لأعباءها بحسب التصرّفات الظاهرة لمّا ارتفعت الأعذار المانعة وزالت التقيّة بعدم المنازع واجتماع الكلمة، فوجب عليه النهوض في الأمر والقيام به؛ لأنّه صاحبه الأصليّ، وإنّما ترك القيام فيه أولاً لوجود المانع، فلمّا زال زال العذر.

والنكث: /٢١٢ ب/ هو الرجوع والنقض للبيعة بعد انعقادها، يقال: نكث فلان عهده إذا رجع عنه.

وأراد بالطائفة الناكثة: طلحة والزبير وأهل البصرة؛ فإنّهم كانوا قد بايعوه بأجمعهم طائعين غير مكرهين، ثمّ إنّهم نكثوا بيعته وخرجوا عليه بلاسبب، بل طلباً للرياسة وحبّاً للدنيا ورغبة في حظوظها.

وأراد بالطائفة المارقة: معاوية وأصحابه من أهل الشام؛ لأنّهم مرقوا من إجماع المسلمين في مبايعته عليه السلام؛ لأنّ معاوية وأهل الشام لم يرضوا ببيعته، فخالفوا ما أجمع عليه أهل الإسلام من أهل الحلّ والعقد.

وأراد بالطائفة الفاسقة: الخوارج وأتباعهم؛ فإنّهم كانوا من أصحابه وأتباعه وممّن حارب معه في الجمل وصفّين، ثمّ خالفوا أمره وخرجوا عن طاعته، فسمّاهم بذلك فاسقين؛ لأنّ الفسق هو الخروج عن الطاعة. وسبب خروجهم قصّة التحكيم الجاري بينه وبين معاوية، فأنكروه مع أنّهم هم الذين دعوا إليه،

---

١. وهو قطب الدين الراونديّ، كما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠٠/١

وإن كان قد سمّاهم النبيّ صلى الله عليه وآله المارقين في قوله عليه السلام: «تأتي من بعدي أقوام يقرؤون القرآن لاتجاوز قرائتهم تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة، هم شرّ الخلق والخليقة، يقتلهم خير الخلق والخليقة»[1].

قوله: «وراقهم زِبرِجها»: الزبرِج الزينة، وراق الشيء يروق إذا خلا في النفس.

ثمّ إنّه عليه السلام أقسم قسماً صادقاً بمن برئ النسمة أي خلق، والنسمة هي كلّ ما له روح، وفلق الحبّة بمعنى إخراج النبات منها، بأنّه لو لم يحضر من حضر من أنصاره الذين قاموا معه وجاهدوا بين يديه في مقاتلاته في وقائعه التي هي الجمل وصفّين والنهروان فقامت الحجّة عليه في وجوب القيام بالأمر والجهاد عليه بإثبات التأويل، كما وجب على النبيّ صلى الله عليه وآله الجهاد في إثبات التنزيل بسبب وجود الناصر.

وأنّ اللّه تعالى قد أخذ على أهل العلم أن لايقارّوا: أي لايقيموا ويقرّوا أهل الباطل على باطلهم؛ لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع حصول الشرائط.

والكظّة: الشبعة، يقال: كظّه الأكل إذا بهضه[2] حمله لكثرته؛ لأنّ الظالم ينتزع الأموال من غير وجوهها وحلّها، فيكون كالذي ملأ بطنه طعاماً أثقله حمله.

والسغب: الجوع؛ لأنّ المظلوم يؤخذ ما عنده، فيضيق معاشه، فيكون ذلك سبباً لجوعه ورثاثة حاله، والعلماء إذا أمكنهم بحصول الشرائط إزالة ذلك وجب

---

١. بحار الأنوار: ١٢٣/١٨؛ إعلام الورى: ٣٢

٢. البهض: ما شقّ عليك (لسان العرب).

عليهم فعله. وهذا ممّا يدلّ على أنّه عليه السلام ما كان قيامه بالأمر لأجل الدنيا ولالحبّ الرياسة ولا لإقامته الجاه، بل إنّما كان لإقامة الحدود الشرعيّة وإثبات القواعد الإسلاميّة، ولهذا قال بعض العلماء: إنّ غير عليّ /٢١٣ أ/ من الخلفاء تزيّن بالخلافة وحصل له الفخر بها، وأمّا عليّ فهو الذي زيّن الخلافة وجمّلها بقيامه، وبين الحالين فرق عظيم.

قوله: «لألقيت حبلها»: يعني الخلافة؛ فإنّه لمّا شبّهها بالناقة رشح الاستعارة بذكر الحبل الذي يخطم به الناقة.

والغارب: هو ما بين الكتفين.

وسقى آخرها بكأس أوّلها: كناية عن ترك الأمر آخراً كما تركه أوّلاً، وفيه دلالة على أنّ الترك في الأوّل إنّما كان لقلّة الناصر.

وعفطة العنز: هو ما يخرج من أنفها حين تنفط، ولهذا يقال: ما له عافطة ولانافطة[١]، ويقال: للضأن عافطة وللمَعز نافطة. واستعمل عليه السلام العافطة للعنز استعمال لها في غير موضعها؛ لاشتراكهما في اسم الغنم.

وأهل السواد: هم أهل القرى؛ لأنّ السواد الخضرة؛ لأنّهم أهل الزرع والنخل.

والإفضاء: هو الخروج إلى الفضاء؛ لأنّ الخطيب حال الخطبة يجتمع إليه نفسه لاستخراج الكلام والمعاني، فإذا أمسك وسكت تفرّقت أفكاره، فكأنّه قد خرج إلى الفضاء.

والشقشقة: (بكسر الشينين) ما يخرج عن فم البعير وقت الهِياج. شبّه حال الخطيب بحال الفحل عند هياجه؛ فإنّه إذا اجتمعت إليه أفكاره يخرج عنه

---

١. كتاب العين، ذيل مادّة «عفط».

الأشياء المنشعبة والفنون المتغايرة التي كانت كامنة في نفسه، فسمّى ذلك بالشقشقة.

وقرّت: بمعنى سكنت، ولأنّ البعير إذا سكت هياجه وسكن هديره رجعت الشقشقة إلى مستقرّها، فكذا الخطيب إذا سكت قرّت شقشقته.

[المقدّمة الثانية لإثبات النصّ الفعليّ]

قال: والثانية معلومة أيضاً بالتواتر بين الإماميّة وغيرهم، قد نقلوا من أحواله وما ظهر على يده من خوارق العادات المطابقة لدعواه ما كثر وجلّ عن العدّ والإحصاء، وأشار المصنّف إلى يسير منه، وباليسير يستدلّ على الكثير. وخصّها بالذكر؛ لأنّها من الوقائع البالغة في الاشتهار مبلغاً قرب من العلم، ولاشتهارها لم يحتج إلى بيان أسانيدها وتعديد قصصها. واشتهر عنه عليه السلام معجزات أخرى كالإعلام بالمغيبات واستجابة الدعوات والاطّلاع على أحوال الكائنات والارتقاء إلى العلويّات وحراسة أهل الإسلام والقيام بمهامّ الرسالة والحفظ لقواعد الدين وانتظام أمر المسلمين، إلى غير ذلك من أحواله وأفعاله التي بلغت الغاية وتجاوزت النهاية وتلقّاها الخاصّ والعامّ وتحدث بعجائبها سائر الأنام ولاينكرها إلّا ذوي الغباوات ومن دأبه إنكار الحقّ وكتمان فضائل أهل البيت عليهم السلام.

[معجزات أمير المؤمنين عليّ عليه السلام]

أقول: ما ذكره في الأصل من المعجزات ستّ:

[ردّ الشمس]

الأولى: ردّ الشمس: وقد ردّت له مرّتان:

أحدهما: في حياة النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله بموضع بالمدينة يقال له الفضيخ[١] بجنب بعض حدائق بني النجّار وهو اليوم مشهور بمسجد الفضيخ. وذلك أنّ النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله لمّا تغشّاه الوحي وضع رأسه في حجر عليّ‌عليه‌السلام وبقي يوحى إليه إلى أن غربت الشمس وكان عليّ‌عليه‌السلام لم يصلِّ العصر، فلم يقدر على استيفاء أفعالها لمكان النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله، /٢١٣ ب/ فلم يصلِّ إلّا بالإيماء. فلمّا انتبه النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله قال: يا عليّ! أصلّيت العصر؟ فقال: يا رسول اللّه! لم أتمكّن من فعلها إلّا بالإيماء؛ لمكان رأسك. فقال‌عليه‌السلام: أتحبّ أن تصلّيها بتمامها في وقتها؟ فقال عليّ‌عليه‌السلام: وأنّى لي بذلك؟ فقال: يا عليّ! ادع الشمس أن ترجع كما كانت وقت العصر؛ فإنّها مأمورة بطاعتك. فناداها‌عليه‌السلام، فرجعت كما كانت وقت العصر بيضاء، فصلّى العصر بكمال أفعالها، ثمّ غربت.[٢]

والثانية: في زمان خلافته في رجوعه من حرب صفّين[٣] فمرّ بأرض بابل وقت صلاة العصر، فقيل: ألانصلّي هاهنا صلاة العصر؟ فقال: إنّ هذه أرض خسف وسخط لم يصلِّ فيها نبيّ ولاوليّ. واشتغل أصحابه بتعبير العسكر، وعبر‌عليه‌السلام أوّل الناس إلى الجانب الآخر، فصلّى العصر وحده وفات أكثر الناس الصلاة معه؛ لاشتغالهم بالعبور، فلم يفرغوا حتّى غربت الشمس واشتبكت النجوم. فكثر كلام الجيش في أمر صلاة العصر حتّى قال بعضهم: إنّ عليّاً لم يصلِّ العصر. فقال‌عليه‌السلام: أتحبّون أن تصلّوا العصر في وقتها؟ فقالوا: نعم! فقال

---

١. حج: الفضيح (وكذا ما يليه).

٢. الكافي: ٥٦١/٤؛ وسائل الشيعة: ٣٥٥/١٤؛ بحار الأنوار: ٢١٦/٩٧، ٢٢٤، ١٧٣/٤١، ١٨٢؛ روضة الواعظين: ١٢٩/١؛ القصص للراونديّ: ٢٩٠؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣١٦/٢

٣. والصحيح النهروان، كما في ما يلي من المصادر.

لمؤذّنه: يا جُوَيرية! أذّن للعصر. فقال جويرية في نفسه: ثكلتك أمّك يا جويرية! أتأذّن للعصر وقد اشتبكت النجوم؟ فقال عليّعليه السلام: أذّن للعصر يا جويرية! فأذّن، فما فرغ من أذانه حتّى رجعت الشمس إلى موضعها في الفلك بيضاء، فقامعليه السلام، فصلّى بأصحابه صلاة العصر وحين فرغ هوت هويّ الكوكب المسرع، فهال الناس ذلك وسمعوا لها عند غروبها صريراً كصرير المنشار. وموضع رجوعها مشهور بأرض بابل بأرض بلد الحلّة بمشهد معروف بمشهد الشمس، لايمكن إنكاره.[١]

[دفع الصخرة عن فم القليب]

الثانية: دفع الصخرة عن فم القليب: وذلك لمّا خرج عليّعليه السلام إلى حرب صفّين أصاب أصحابه العطش، فشكى إليه أصحابه ذلك، فلوىعليه السلام عنق بغلته وتنكّب الطريق وساروا العسكر خلفه حتّى توسّط بهم أرضاً قرقريّة[٢]، فلاح لهم دير راهب. فسألوه عن الماء فقال: وأين الماء هاهنا؟ إنّما يؤتى لي به من مسيرة ثلاثة أيّام. فجاءعليه السلام إلى موضع من ذلك المكان وقال: احتفروا فهاهنا الماء. فكشفوا بالمسّاحيّ، فلاح لهم صخرة مُلَملَمَة تلمع كاللجين، فقال: اقلبوا الصخرة؛ فإنّ الماء تحتها.

فاعصوصبوا على قلعها وبذلوا الجهد في ذلك، فلم يقدروا على ذلك

---

١. من لايحضره الفقيه: ٢٠٣/١؛ وسائل الشيعة: ١٨٠/٥؛ مستدرك الوسائل: ٣٤٠/٣، ٣٤٩؛ بحار الأنوار: ٤٣٩/٣٣، ١٦٧/٤١، ١٧٤، ١٧٨، ٣١٧/٨٠، ٣٢٤؛ إرشاد القلوب: ٢٢٦/٢؛ بصائر الدرجات: ٢١٧، ٢١٩؛ تأويل الآيات: ٦٩٥؛ الخرائج: ٢٢٤؛ خصائص الأئمّة: ٥٦؛ عدّة الداعي: ٩٧؛ علل الشرائع: ٣٥٢/٢؛ الفضائل: ٦٨؛ القصص للراونديّ: ٢٩٣؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣١٨/٢

٢. هامش حج: أي لانبت فيها.

واستصعب عليهم. فلمّا علم‌عليه السلام بعجزهم فقال: أعجزتم عن دفعها؟ قالوا: نعم يا أمير المؤمنين! فقال: ابعدوا عنها. فلمّا تنحوا قبض‌عليه السلام على رأس الصخرة بأصابعه، فأقتلعها من مكانها ورمى[1] بها أذرعاً، فظهر من تحتها ماء أبيض من اللبن وأحلى من العسل وأبرد من الثلج، فشربوا وارتؤوا ورووا قربهم.

وكان ذلك بعين الراهب وكان اسمه بُحيَر، فقال: احتالوا في إنزالي. فأنزلوه، فجاء /٢١٤ أ/ إلى أمير المؤمنين‌عليه السلام، فقال له: أنت نبيّ أو وصيّ نبيّ؟ فقال‌عليه السلام: بل أنا وصيّ خير النبيّين. فقال: مدّ يدك، فأنا أشهد أن لاإله إلّا اللّه وأنّ محمّداً رسول اللّه، فأسلم وحسن إسلامه. فقيل له عن ذلك فقال: بني هذا الدير على طلب قالع هذه الصخرة ومخرج الماء من تحتها، ومضى قبلي جماعة لم يدركوه ورزقني اللّه ذلك. وارتحل أمير المؤمنين والراهب بين يديه وقاتل بين يديه وقتِل في حرب صفّين، وفي ذلك عدّة آيات.[2]

[قلع باب خيبر]

الثالثة: قلع باب خيبر: وقد مضى الكلام عليه ووجه الإعجاز فيه ظاهر؛ فإنّه كان باباً عظيما من الصخر، وقد قال‌عليه السلام: «واللّه ما قلعت باب خيبر بقوّة جسمانيّة، بل بقوّة ربّانيّة»[3]. وأرادوا قلبه، فلم يقدروا بقلبه إلّا سبعين رجلاً من

---

١. حج (خ ل): دحى.

٢. من لايحضره الفقيه: ٢٣٢/١؛ التهذيب: ٢٤٦/٣؛ مستدرك الوسائل: ٤٢٩/٣؛ بحار الأنوار: ٢١٠/١٤، ٢٥٧، ٤٣٧/٣٣، ٤٣٨، ٥٠/٣٨، ٢١٧/٥٢، ٢٦/٩٩ وما بعد؛ الأمالي للطوسيّ: ١٩٩؛ الخرائج: ٥٥٢/٢؛ فرج المهموم: ١٠٤؛ الفضائل: ٦٨؛ القصص للجزائريّ: ٤٠٥؛ كشف الغمّة: ٣٩٣/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٦٤/٢

٣. بحار الأنوار: ٢٦/٢١، ٣١٨/٤٠، ٤٦/٥٥، ٧٦/٧٠، ٣٢/٨٤، ١٣٨/٩٩؛ الأمالي للصدوق: ٥١٣؛ ←

أقوياء الناس بعد جهد ومشقّة. وقيل له: لقد لقيت منه ثقلاً؟ فقال: واللّه ما كان عندي إلّا كجُنَّتي هذه[١]. وأخذه عليه السلام فدحا به في الأرض سبعين ذراعاً، وبالجملة فإعجازه ظاهر.

[كلام الثعبان]

الرابعة: كلام الثعبان: وذلك أنّه عليه السلام كان يوماً يخطب على منبر الجامع بالكوفة إذ أقبل ثعبان عظيم من صدر البريّة حتّى دخل المسجد. فثار الناس إليه، فأومى لهم عليه السلام أن دعوه، فافترق الناس عنه فرقتين ودخل بين الناس بسعي حتّى وصل إلى المنبر. ثمّ تطاول إلى أعلاه حتّى التقم أذنه عليه السلام، فأصغى إليه بأذنه، فنقّ[٢] نقيقاً ظاهراً سمعه الناس، فنقّ له عليه السلام نقيقاً مثل نقيقه، ثمّ انساب وخرج من المسجد، فلم يعلم له أثر. فهال الناس ذلك وكثر منهم المقال، فقال عليه السلام: أيّها الناس! لايهولّنّكم ذلك، هو رجل من الجنّ استشكل عليه مسألة، فجاء يسألني عنها.[٣و٤]

بشارة المصطفى: ١٩١؛ الخرائج: ٥٤٣/٢؛ روضة الواعظين: ١٢٧/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧/٥، ٣١٦/٢٠؛ الطرائف: ٥١٩/٢؛ كشف اليقين: ١٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٣٩/٢؛ نهج الحقّ: ٢٥٠

١. بحار الأنوار: ١٦/٢١، ٢٨١/٤١؛ الإرشاد: ١٢٨/١؛ كشف الغمّة: ٢١٥/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٩٥/٢

٢. هامش حج: أي صاح.

٣. بحار الأنوار: ١٧١/٣٩، ١٧٨، ٢٤٩؛ الإرشاد: ٣٤٨/١؛ إعلام الورى: ١٧٩؛ بشارة المصطفى: ١٦٤، ٢٠٦؛ روضة الواعظين: ١١٩/١؛ الصراط المستقيم: ٩٦/١؛ الفضائل: ٧٠

٤. وفي بعض المصادر: قال الناس: يا أمير المؤمنين! ألاتخبرنا بمقالة هذا الثعبان؟ فقال: نعم! إنّه دُرجان بن مالك رسول الجنّ، قال: أنا وصيّ الجنّ ورسولهم إليك، يقول الجنّ: لو أنّ الإنس أحبّوك كحبّنا إيّاك وأطاعوك كطاعتنا لما عذّب اللّه أحداً من الإنس بالنار (بحار ←

[كلام الحيتان له ونقص الفرات بضربته]

الخامسة والسادسة: كلام الحيتان له ونقص الفرات بضربته: وذلك أنّ أهل الكوفة شكوا إليه زيادة ماء الفرات وخشوا منه الغرق، فخرج عليه السلام راكباً بغلة رسول اللّه صلى الله عليه وآله وبيده قضيبه الممشوق وبين يديه ولديه الحسن والحسين عليهما السلام وخواصّ أصحابه حتّى وصل إلى الفرات.

فبسط بجنبه بساطاً، فصلّى ركعتين، ثمّ ضرب وجه الماء بالقضيب، فنقص ذراعاً، فقالوا: زد يا أمير المؤمنين! فضربه مرّة ثانية فنقص ذراعاً، فقالوا: زد، فضربه ثالثة فنقص حتّى ظهرت الحيتان منه وسلّمت عليه بإمرة المؤمنين، إلّا الجِرّيّ والمارماهي والزمّار. فقيل له في ذلك فقال عليه السلام: نطق منها ما حلّ وطاب وأصمّت منها ما حرم وخبث.[1]

[إعلامه بالمغيبات]

وأمّا إعلامه بالمغيبات: فكثير مثل إخباره عليه السلام عن نفسه الشريفة بالقتل وقال: «تفقدوني في العشرة الأواخر من رمضان»[2]. وكان يفطر في لياليه ليلة عند الحسن وليلة عند الحسين وليلة عند ابن عبّاس، وكان لايزيد على ثلاث لقم، وقال: «ألقى اللّه وأنا خميص البطن»[3]. /٢١٤ ب/

الأنوار: ١٧١/٣٩؛ بشارة المصطفى: ١٦٤).

١. مستدرك الوسائل: ١٧٠/١٦؛ بحار الأنوار: ٢٣٦/٤١، ٢٦٦؛ الإرشاد: ٣٤٧/١؛ إرشاد القلوب: ٢٢٧/٢، ٢٨٢؛ إعلام الورى: ١٧٩؛ الخرائج: ٨٢٤/٢؛ روضة الواعظين: ١١٩/١؛ عوالي اللآلي:٣٨/٤؛ كشف اليقين: ١١٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٣٠/٢؛ اليقين: ٤١٦

٢. قال عليه السلام لأهله وأولاده: «في هذا الشهر تفقدوني» (بحار الأنوار: ٢٧٧/٤٢).

٣. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٧/١٩

وإخباره عن ولده الحسين بالقتل وعرّفهم موضع قبره.[١]

وإخباره بصلب ميثم التمّار وقال: تصلب عاشر عشرة، أنت أقصرهم خشية وأقربهم من المَطهَرة[٢]، وأراه النخلة التي يصلب على جذعها.[٣]

وإخباره بولاية الحَجّاج وقتله لشيعته، إلى غير ذلك من إخباره.[٤]

[استجابة الدعوات]

وأمّا استجابة الدعوات: فقد مضى الكلام عليه. ومنه أنّه عليه السلام اتّهم رجلاً من أصحابه يقال له الغَيرار برفع أخباره إلى معاوية، فأنكر ذلك فقال عليه السلام: اللّهمّ إن كان كاذباً فاسلبه عقله. فاختلّ عقله في الحال.[٥ و٦]

ومنه أنّه قال: اللّهمّ إنّ بُسر بن أرطاة باع دينه بالدنيا، اللّهمّ فاسلبه عقله ولاتبقى له من علمه ما يستوجب به رحمتك[٧]. فأصابه ذلك، وكان عاقبته سوءً،

---

١. بحار الأنوار: ١٦٧/١٤، ١٨٣، ٢٠١/٤٥، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٩؛ تفسير القمّيّ: ٢٩١/٢؛ الطرائف: ٢٠٣/١؛ العمدة: ٤٠٥؛ القصص للراونديّ: ٢٢٠؛ كامل الزيارات: ٨٧ وما بعد؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٥٣/٤؛ نهج الحقّ: ٢٤٢

٢. أي الأرض، كما في المصادر.

٣. بحار الأنوار: ٣٠٢/٣٤، ٣٤٣/٤١، ١٢٤/٤٢، ١٣٨؛ الإرشاد: ٣٢٣/١؛ روضة الواعظين: ٢٨٨/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩١/٢؛ الفضائل: ١٠٣؛ نهج الحقّ: ٢٤٢

٤. بحار الأنوار: ٣١٧/٤١، ٣٥١؛ إرشاد القلوب: ٢٢٦/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٧٢/٢؛ نهج الحقّ: ٢٤٢

٥. والصحيح ما في المصادر من أنّه عليه السلام قال: إن كنتَ كاذباً فأعمى اللّه بصرك. فما دارت عليه الجمعة حتّى عمي.

٦. بحار الأنوار: ١٩٨/٤١؛ الإرشاد: ٣٥٠/١؛ الخرائج: ٢٠٥/١؛ كشف الغمّة: ٢٨٣/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٧٩/٢

٧. بحار الأنوار: ١٠/٣٤، ٢٠٤/٤١، ٣٠٠، ١٤٧/٤٢؛ الإرشاد: ٣٢١/١؛ الخرائج: ٢٠١/١؛ شرح

نعوذ باللّه من سخطه وسخط أوليائه، إلى غير ذلك.

[الاطّلاع على أحوال الكائنات]

وأمّا الاطّلاع على أحوال الكائنات: فمعلوم من أقواله وأحواله ومقاماته العليّة مع الحضرة الإلهيّة والحضرة المحمّديّة؛ فإنّه عليه السلام يقول: «سلوني عن طرق السماء»[١]، وقوله عليه السلام: «علمت علم المنايا والبلايا»[٢]، وقال في حقّه رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «يا عليّ! إنّك تسمع ما أسمع وترى ما أرى»[٣]. وأخبر صلى الله عليه وآله أنّه في ليلة المعراج كشف له أبواب السماء، فما وضع رسول اللّه صلى الله عليه وآله في معراجه قدم في موضع إلّا وذلك بعين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

وقال عليه السلام: لمّا انتهيت إلى السماء الرابعة رأيت شخصاً جالساً على الكرسيّ، فتأمّلته فإذا هو عليّ بن أبي طالب. فقلت: يا أخي جبرئيل! هذا أخي عليّ بن أبي طالب قد سبقني إلى هذا المكان. فقال جبرئيل عليه السلام: هذا ملَك على صورة عليّ بن أبي طالبّ. إنّ الملائكة اشتاقت إلى عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فخلق اللّه لهم ملَكاً على صورته، فهم يزورونه من جميع السماوات ومن تحت العرش والكرسيّ شوقاً إلى عليّ بن أبي طالب[٤]. ومن يكون بهذه الصفات كيف يخفى

نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٨٠/٢

١. كشف اليقين: ٥٦؛ نهج الحقّ: ٢٤٠، ٣٤٦

٢. الكافي: ١٩٧/١؛ بحار الأنوار: ٤٦١/٢٢، ٢٩/٢٦، ١٤٦، ٣٥٠/٣٩، ١٣٠/٤٠، ١٤١، ٤٦/٥٣؛ الاختصاص: ٢٨٣؛ بصائر الدرجات: ٢٦٧، ٢٥٧؛ تفسير فرات: ١٧٨؛ الخصال: ٦٤٢/٢، ٦٤٥

٣. بحار الأنوار: ٤٧٥/١٤، ٢٢٣/١٨، ٢٧٠/٣٧، ٣٢٠/٣٨، ٢٦٤/٦٠؛ الصراط المستقيم: ٦٥/٢؛ عوالي اللآلي: ١٢٢/٤؛ نهج البلاغة: ٣٠٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٧/١٣

٤. بحار الأنوار: ٣٠٠/١٨، ٣٥٣، ٣٠٥/٢٦، ٩٧/٣٩، ٩٨، ١٠٩، ٣٠٣/٥٧؛ إرشاد القلوب: ٢٣٣/٢؛ ←

عليه شيء من أحوال العالم؟

[الارتقاء إلى العلويّات]

وأمّا الارتقاء إلى العلويّات: فمعلوم ممّا ذكرناه؛ فإنّه‌عليه السلام صاحب المعراج المعنويّ كما كان رسول اللّه‌صلى الله عليه وآله صاحب المعراج الصوريّ، ولهذا قال رسول اللّه‌صلى الله عليه وآله: «ما بلغت شيئاً ليلة المعراج ولارأيته إلّا بلغه عليّ بن أبي طالب ورآه وهو في الأرض»؛ لأنّ اللّه قد فتح لقلبه وبصره أبواب خزائن سماواته وأرضه حتّى ارتقى على جميعها وصعد بنفسه المقدّسة إلى المقام الأعلى والمحلّ الأقدس الذي كان فيه النبيّ‌صلى الله عليه وآله ليلة المعراج الذي وصفه اللّه بكونه قاب قوسين أو أدنى[1]، حتّى أنّ الجليل ـ عزّ وجلّ ـ إنّما خاطب نبيّه بلسان عليّ حتّى قال‌صلى الله عليه وآله: يا ربّ! أنت خاطبتني أم عليّ؟ فقال تعالى: إنّي اطّلعت على سرائر قلبك، فلم أجد فيه أحبّ إليك من عليّ، فخاطبتك بلسانه كي يطمئنّ قلبك. فقلت: الحمد للّه كما كان لابن عمّي هذه الفضيلة.[2]

[حراسته‌عليه السلام أهل الإسلام الصوريّة]

وأمّا حراسته أهل الإسلام الصوريّة: فظاهر من مجاهداته ومقاتلاته وغلبته

بشارة المصطفى: ١٦٠؛ تأويل الآيات: ٥١٣؛ الخرائج: ٨١١/٢؛ الصراط المستقيم: ٢٤٤/١؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ١٣١/٢؛ كشف الغمّة: ١٣٩/١؛ كشف اليقين: ٢٣٣؛ كنز الفوائد: ١٤٢/٢؛ مئة منقبة: ٣٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٣٣/٢، ٢٣٤، ٢٤٠، ٢٤١

١. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى**﴾ (النجم/٩).

٢. بحار الأنوار: ٣٨٦/١٨، ٣١٢/٣٨؛ إرشاد القلوب: ٢٣٣/٢؛ الصراط المستقيم: ٢٠٧/١؛ الطرائف: ١٥٥/١؛ كشف الغمّة: ١٠٦/١؛ كشف اليقين: ٢٢٩

على جموع أهل الشرك وفرسان أهل الضلال بأجمعهم، حتّى أمن بقتلهم المسلمون وعزّوا وقام شأنهم وعلت /٢١٥ أ/ كلمتهم واستقام إسلامهم، ولولاه ليخطفهم الفرسان وأكلتهم ذئاب العرب. ولهذا إنّه‌عليه‌السلام يوم الأحزاب لمّا قتل عمرواً واحتزّ رأسه وجاء به إلى النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله خرّ النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله ساجداً وقال: الحمد للّه الذي أعزّ الإسلام وخذل أهل الكفر، وقال: الآن نغزّهم ولايغزّونا. وقام إليه أبو بكر وعمر، فقبلا رأسه[١]، وشكر له جميع المسلمين، وكانوا قبل قتله قد خمدت أنفاسهم وارتعدت فرائصهم خوفاً من بأسه وسطوته.

[حراسته‌عليه‌السلام أهل الإسلام المعنويّة]

وأمّا حراسته المعنويّة: فلأنّه‌عليه‌السلام قطب الوقت وقيام الوجود ونظامه كلّه ببقائه ووجوده. ويدلّ على ذلك أنّ أهل الأخبار رووا أنّه دخل على رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله يوماً المسجد شخص وقت صلاة الصبح في غلس الفجر، وكان شخصاً مهولاً عظيم الخلقة كالنخلة السحوق له صوت جهوريّ مثل دويّ الرحى وعيناه كشعلتَي النار، فخاف أهل المسجد منه وارتاعوا لصورته وهولة خلقته. فبينا هو يحدث النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله في حوائجه وإذَن بعليّ‌عليه‌السلام قد دخل المسجد، فلمّا رآه ذلك الشخص ذهل عقله وطار لبّه وتقربض منه وصار يزعق زعيقاً عالياً خوفاً منه. فقال النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: لابأس عليك، لاتخف؛ فإنّك آمن منه، ما لك ولهذا المقبل؟ وما الذي أزعجك منه؟ حدّثنا بقصّتك معه.

فقال: إنّي كنت من النماردة الفراعنة المتمرّدين على عصر سليمان بن

---

١. بحار الأنوار: ٢٠٦/٢٠، ٢٥٨؛ الإرشاد: ١٠٤/١؛ كشف الغمّة: ٢٠٥/١

داوودعليه السلام. فخرجت ليلة أنا وأصحاب لي وكنّا في عشرين نمروداً وكنت أنا رئيسهم وخرجنا لاستراق السمع، فلمّا علونا في الهواء وقربنا من السماء إذَن بهذا الرجل قد انقضّ علينا وبيده شهاب من نار، فلمّا عارضنا تفرّقنا خوفاً منه، ثمّ إنّه عارضني وصوّب[1] إليَّ، فقحمت[2] البحر على رأسي عجلاً خوفاً منه، وانقضّ عليَّ وعارضني قبل أن أصل البحر ورماني بشعلة منه، فأصابني ووقعت إلى قعر البحر، ثمّ إنّه كشف عن فخذه، فإذَن في عضلتيه كالنهر أو كالخندق العظيم.

فتبسّم النبيّصلى الله عليه وآله حتّى بدت نواجذه، ثمّ قال: إنّ اللّه تعالى قد وكّل عليّ بن أبي طالب بحراسة أهل الأرض وبحراسة أهل السماء. ثمّ إنّ عليّاًعليه السلام جاء حتّى جلس بحذاء النبيّصلى الله عليه وآله، فصار ذلك الشخص ينظر إليه شزراً خوفاً منه، فقال النبيّصلى الله عليه وآله: لابأس عليك، تكلّم بحاجتك. فقضى له حوائجه وانصرف، وهذا من جملة عجائب أمير المؤمنينعليه السلام.

[قيامهعليه السلام بمهامّ الرسالة]

وأمّا قيامه بمهامّ الرسالة: فظاهر ممّا ذكرناه من أحواله السابقة، ولهذا ورد في الأخبار الصحيحة أنّهعليه السلام آية نبوّة محمّدصلى الله عليه وآله[3] وأنّهصلى الله عليه وآله قال: «هذا ناصري ومعيني والقائم بأموري»، وأنّهعليه السلام ما وقع في شدّة إلّا وقال: عليّ بن أبي طالب، فيجيبه بالتلبية فينفذه في مهمّه، فيكشف عنه همّه ويجلي غمّه. وكان دائماً بين

---

١. حج (خ ل): قرب.
٢. هامش مر: الاقتحام: الدخول في الشيء بشدّة وقوّة.
٣. روي عنهعليه السلام أنّه قال: «ألستُ آية نبوّة محمّد؟» (العدد القويّة: ١٨٩؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٠١/٢).

يديه /٢١٥ ب/ في جميع حوائجه وأموره ولايغيب عنه إلّا في شيء من المهمّات التي يبعثه لها، ولهذا قال‏عليه السلام: «كنت أتّبعه كما يتّبع الفصيل أمّه»[١]. وكلّ من عرف أحواله معه علم يقيناً أنّه القائم بمهمّاته والمتحمّل لأعباء رسالته.

[حفظه‏عليه السلام لقواعد الدين]

وأمّا حفظه لقواعد الدين: فهو من المعلومات الضروريّة؛ فإنّه‏عليه السلام هو الحافظ لأصوله وفروعه، ولهذا قال‏عليه السلام: لمّا بعثني رسول اللّه‏صلى الله عليه وآله قاضياً إلى اليمن قلت له: يا رسول اللّه! بعثتني إليهم قاضياً وأنا صبيّ لاعلم لي بالقضاء. قال: فوضع‏صلى الله عليه وآله يده على صدري وقال: اللّهمّ اهد قلبه وثبّت لسانه. قال: فما شككت بعده في قضاء بين اثنين.[٢]

ويدلّ على حفظه لقواعد الدين ما رجع إليه فيه الصحابة من القضايا والأحكام بعد ظهور غلطهم وبيانه لهم الحقّ فيها، حتّى قال عمر في مواضع: لولا عليّ لهلك عمر[٣].

---

١. بحار الأنوار: ٤٧٥/١٤، ٣٦١/١٥، ٣٢٠/٣٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٧/١٣؛ الصراط المستقيم: ٦٥/٢؛ الطرائف: ٤١٣/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٨٠/٢؛ نهج البلاغة: ٣٠٠

٢. بحار الأنوار: ٤٤٥/١٠، ٤٥٠، ٣٦٠/٢١، ١٧٧/٤٠، ٢٤٤، ١٣٩/٤١؛ الإرشاد: ١٩٤/١؛ إعلام الورى: ١٣٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٦١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨/١، ٣٧٥/١٨؛ الصراط المستقيم: ١٤٤/١، ١٥٥؛ العدد القويّة: ٢٤٨؛ العمدة: ٢٥٧؛ عوالي اللآلي: ٣٨/١؛ الفصول المختارة: ١٣٥، ٢١١، ٣٣٩؛ كشف الغمّة: ١١٤/١؛ كشف اليقين: ٤٥

٣. الكافي: ٤٢٣/٧؛ من لايحضره الفقيه: ٣٥/٤؛ التهذيب: ٣٠٤/٦، ٤٩/١٠؛ وسائل الشيعة: ١١/٢٨؛ مستدرك الوسائل: ١٩/٢، ١٢٣/١٥، ١٢٥، ٣٨٨/١٧، ٥٥/١٨، ٥٨، ٦٠، ٧٥، ٢٠٠، ٢٧٤، بحار الأنوار: ٢٣٠/١٠، ٥٤/١٧، ١٦٣/٢٣، ١١٠/٣٠، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨٢، ١٠٤/٤٠ وما ←

وقال: لابقيت لمعضلة ليس لها أبو حسن[1].

وقال يوماً على المنبر مشيراً إلى الناس: ما تقولون لو غيّر خليفتكم شيئاً من هذه الحدود أو عطّل شيئاً من هذه الأحكام؟ ما كنتم فاعلين؟ فسكتوا بأجمعهم، فقام إليه عليّ عليه السلام وقال: لو فعل ذلك لضرَبته بسيفي هذا. فقال عمر: الحمد للّه الذي جعل في أمّة محمّد من يقوم أودها عند اعوجاجها. إلى غير ذلك من أحوالها الباهرة وعجائبه البيّنة الظاهرة.

[انتظام أمر الدين برأيه وتدبيره عليه السلام]

وأمّا انتظام أمر الدين برأيه وتدبيره: فذلك من الأمور الظاهرة الواضحة؛ فإنّ بتدبيره في جميع الغزوات قام الدين وظهر الإسلام، حتّى أنّ في بعض الغزوات كانوا نياماً ليلاً لحصار بعض الحصون، ففقدوا عليّاً من بينهم، فارتاعوا لذلك وخافوا خوفاً عظيماً. ففزعوا إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وقالوا: يا رسول اللّه! إنّا فقدنا عليّاً من بيننا. فقال صلى الله عليه وآله: لابأس عليكم، إنّه في إصلاح شأنكم. فما لبث أن جاء ومعه رأس صاحب الحصن تسوّر عليه ليلاً فقتله، وكان ذلك سبباً في فتح

بعد، ١٣٩/٤١، ٣٠٨/٤٦، ١٨٤/٦٩، ٥١/٧٦، ٥٣، ٨٩، ٦٦/١٠١، ٣٨٦؛ الاختصاص: ١٠٩، ١٤٨؛ إرشاد القلوب: ٢١٣/٢؛ بناء المقالة: ١٧٢، ١٩٤، ٣٢٨؛ تأويل الآيات: ٥٦٥؛ تفسير العيّاشيّ: ٧٤/١؛ خصائص الأئمّة: ٨٣؛ دعائم الإسلام: ٨٦/١، ٤٥٣/٢؛ دلائل الإمامة: ١٠٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨/١، ١٤٠، ١٧٩/١٢، ٢٠٥؛ الصراط المستقيم: ١٧/٢، ١٤/٣، ١٥؛ الطرائف: ٢٥٥/١، ٥١٦/٢؛ العدد القويّة: ٢٤٨؛ الفضائل: ١١٠؛ كشف الغمّة: ١١٢/١؛ كشف اليقين: ٦١ وما بعد؛ مجموعة ورّام: ٣٩٦/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣١/٢، ٣٦١ وما بعد؛ نهج الحقّ: ٢٣٩، ٢٧٧

١. بحار الأنوار: ١٣٩/٤١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨/١؛ الصراط المستقيم: ١٥٥/١

الحصن وأخذ الغنائم.

ولمّا غزت الفرس العرب إلى بلادهم في أيّام خلافة عمر وأرسلوا إليه يستنهضونه استشار جماعة من الصحابة في ذلك، فكلّهم أشاروا إليه بالنهوض بنفسه وقالوا: أشخص بأهل الشام وأهل الحجاز وجميع المسلمين وألق بهم جموع الشرك. وعليّ عليه السلام مع القوم ساكت، فقال عمر: ما تقول يا أبا الحسن في ذلك؟ فقال: قد سمعت ما قالوه. فقال له: عزمت عليك لتقول ما عندك. فقال: ما أرى ما قالوه؛ فإنّك إذا أشخصت أهل الشام من شامهم سارت إليهم الروم، فأجلوهم من بلادهم، وإذا أشخصت أهل الحجاز انتفضت عليك العرب من أطرافها، فيكون ما يتركه وراءك من عيالات المسلمين وبلادهم أهمّ عليك ممّا توجّهت إليه.

فقال: فما الذي عندك؟ فقال عليه السلام: أرى أن لاتنهض بنفسك؛ فإنّك إذا نهضت بنفسك قالت الفرس: هذا رأس العرب وملكهم، فإذا قطعتموه قطعتم العرب، فيكون قد ألّبتهم على نفسك أو أشددت كلبهم عليك، ولكن أرى أن تقعد في دار الهجرة وتبعث /٢١٦ أ/ المجاهدين من المهاجرين والأنصار؛ فإنّا ما كنّا نقاتل بالكثرة ولكنّا نقاتل بالنصرة، واعلم أنّ اللّه تعالى تكفّل بإعزاز دينه وإظهار كلمته؛ فإنّك متى بعثت بعسكرك كان أوقع في قلوبهم وأعظم في صدورهم لهيبتهم من رئيس الإسلام وتكون أنت رداء لعسكرك وقلوبهم تقوّى بكونك من ورائهم. فأخذ عمر برأيه وكان بذلك الرأي ظهور العرب على الفرس حتّى استفتحوا بلادهم وأمكنهم اللّه من ديارهم وكان بتدبير عليّ عليه السلام وبرأيه.[١]

---

١. بحار الأنوار: ٤٠/٣١، ١٩٣/١٣٧؛ الإرشاد: ٢٥٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠٩/١ ←

ولهذا قال بعض الحَمقى: إنّ عليّاً شجاع ولكن لامعرفة له بتدبير الحرب، فسمععليه السلام ذلك فقال: واللّه لولا الدين لكُنتُ من أدهى العرب[١]. إلى غير ذلك من آياته وعجائبه حتّى أنّه سمّي مظهر العجائب:

فناد عليّاً مظهـر العجـائب تجده عوناً لك في النوائب[٢]

[شكايتهعليه السلام من قريش عند اللّه]

قال: وممّا جمع بين الأمرين ما ورد في بعض أقواله من خطبه رواها أهل العلم من شرّاح *نهج البلاغة* وهي: «أنّ قريشاً طلبت السعادة فشقت وطلبت النجاة فهلكت وطلبت الهدى فضلّت، ويحهم، ألم يسمعوا ويحهم ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمانٍ أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ**﴾[٣]، فأين العدل[٤] والمنزع عن ذرّيّة الرسول الذين شيّد اللّه بنيانهم فوق بنيانهم وأعلى رؤوسهم فوق رؤوسهم واختارهم عليهم؟ ألا إنّ الذرّيّة أفنان أنا شجرتها ودوحة أنا ساقها وأنا مِن أحمد بمنزلة الضوء مِن الضوء. كنّا ظلالاً تحت العرش قبل خلق البشر وقبل خلق الطينة التي كان منها البشر، أشباحاً عاليةً لاأجساماً نامية. إنّ أمرنا صعب مستصعب لايعرف كنهه إلّا ثلاثة: ملك مقرّب أو نبيّ مرسل أو مؤمن امتحن اللّه قلبه للإيمان، فإذا انكشف لكم سرّ ووضح لكم أمر فاقبلوا، وإلّا فاسكتوا تسلّموا

٩٥/٩؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٤٥/٢؛ نهج البلاغة: ٢٠٣

١. الكافي: ٢٢/٨؛ بحار الأنوار: ١٤٩/٤١، ٢٩٠/٧٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٨/١؛ الصوارم المهرقة: ٤٧؛ غررالحكم: ١٢٠؛ مجموعة ورّام: ٣٩/٢

٢. منسوب إلى النبيّصلى الله عليه وآله أنشده يوم أحد، كما في: بحار الأنوار: ٧٣/٢٠

٣. الطور/٢١

٤. حج (خ ل): المعدل.

وردّوا علمه إلى اللّه؛ فإنّكم في أوسع ممّا بين السماء والأرض». [١]

[إعجاب جبرئيل من حملات عليّ عليه السلام يوم خيبر]

وقد ورد عن الثقات أنّ عليّاً عليه السلام لمّا شطر مرحباً في يوم خيبر شطرين جاء جبرئيل عليه السلام إلى النبيّ صلى الله عليه وآله باسماً معجباً. فسأله النبيّ صلى الله عليه وآله عن ذلك، فقال: أمّا ابتسامي فهذه الملائكة قد عجبوا من حملات عليّ بن أبي طالب عليه السلام حتّى نادوا باسمه: لافتى إلّا عليّ، لاسيف إلّا ذو الفقار. وأمّا إعجابي فإنّي لمّا أمِرت أن أخرب مدائن لوط السبعة رفعتها بأمر اللّه وقدرته من الأرض السابعة السفلى إلى السماء السابعة العليا على ريشه واحدة من جناحي حتّى سمع من في السماء صياح ديكهم وبكاء أطفالهم ولم أثقل بها إلى الصبح، ثمّ دمّرتها تدميراً. واليوم لمّا كبّر عليّ عليه السلام تكبيرته الهاشميّة وضرب ضربته العلويّة المؤيّدة من اللّه بالقوى الإلهيّة وشطر مرحباً وجواده شطرين أمِرت أن أقبض فاضل سيفه حتّى لايشقّ الأرض ويشقّ الحامل لها شطرين فتميد بأهلها. وكان فاضل سيف عليّ عليه السلام على يدي أثقل من مدائن لوط السبعة، هذا وإسرافيل وميكائيل /٢١٦ ب/ قد قبضا على عضده في الهواء. [٢]

وما هو بعجب بالنسبة إلى كماله ومراتب أحواله؛ لأنّ مدائن لوط قطعة من الأرض، وضربته صادرة عن تأييد اللّه وقدرته، وأين قدرة اللّه التي من خشيتها ترعد السماء وسكّانها إلى قطعة من الأرض وجدرانها؟ والإمام أمر اللّه وعظمته، وأين ثقل الأرض إلى عظمة ربّ السماء والأرض؟ ألاتفهم قوله تعالى: ﴿**إنّا**

---

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٠٥/١٣

٢. بحار الأنوار: ٤٠/٢١

عَرَضْنَا الأمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالأرْضِ وَالْجِبالِ فَأبَيْنَ أنْ يَحْمِلْنَها وَأشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الإنْسانُ﴾[١]؟ والأمانة ليست الصلاة ولاالزكاة، وإنّما هي ولاية اللّه في أرضه وعباده وخلافة اللّه في بلاده؛ لأنّ القائم بها قائم مقام اللّه، والأمانة صفة الأمين. وإذا كانت السماوات والأرض قد عجزت عن حمل الصفة أن تقوم بها لعظمتها في ملكوت اللّه فكيف يطيق جبرئيل وحده حمل الأمين الموصوف الذي ظهرت فيه وبه الآثار الإلهيّة والقوى الربّانيّة؟ وإلى هذا المعنى أشار في قوله عليه السلام: «ما قلعتُ باب خيبر بقوّة جسمانيّة وقوّة غذائيّة، بل بقوّة ربّانيّة وآثار إلهيّة»[٢].

وإذا كان شديد القوى[٣] لايقوى على حمل فاضل سيف عليّ فكيف يطيق الناس على حمل سرّه الذي تأسّف ـ صلوات اللّه عليه ـ عليه فقال: «آه آه! لو أجد له حَمَلة»[٤]؟ فلاجرم إذا لمعت بارقة من بوارق سرّه من سمائه يكاد سناء برقه يذهب بالأبصار ولاتجد عند أكثر الناس لهذا إلّا الردّ والإنكار، وما علمنا من سرّ عظمته إلّا نقطة هي الباب الدالّ على الجناب وليس بينها وبين اللّه من

---

١. الأحزاب/٧٢

٢. بحار الأنوار: ٢٦/٢١، ٣١٨/٤٠، ٤٦/٥٥، ٧٦/٧٠، ٣٢/٨٤، ١٣٨/٩٩؛ الأمالي للصدوق: ٥١٣؛ بشارة المصطفى: ١٩١؛ الخرائج: ٥٤٣/٢؛ روضة الواعظين: ١٢٧/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧/٥، ٣١٦/٢٠؛ الطرائف: ٥١٩/٢؛ كشف اليقين: ١٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٣٩/٢؛ نهج الحقّ: ٢٥٠

٣. والمراد من شديد القوى هو جبرئيل، كما أشار إليه في: النجم/٥

٤. بحار الأنوار: ٤٤/٢٣، ١٥٣/٤٠، ٢٢٤/٦٥؛ إرشاد القلوب: ٢١٢/٢؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٠؛ الأمالي للمفيد: ٢٤٧؛ الخصال: ١٨٦/١؛ غرر الحكم: ١١٨؛ كمال الدين: ٢٨٩/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٨/٢؛ نهج البلاغة: ٤٩٥

حجاب، فهي السرّ والحجاب، فافهموا يا أولي الألباب!

[تحقيق معنى قول عليّ عليه السلام: «أنا النقطة تحت الباء»]

أقول: في هذا الكلام إشارة إلى قول عليّ عليه السلام: «أنا النقطة تحت الباء»[١]، فلابدّ من بيان معناه. ومعنى قول الكُمَّل: «بالباء ظهر الوجود وبالنقطة تميّز العابد عن المعبود»[٢]، وذلك إشارة إلى تنزّل الحقّ وظهوره بصورة الخلق، كتنزّل الألف وظهوره بصورة الحروف؛ لأنّ تعيّن الحقّ المطلق الذي هو المعبود بصورة الخلق المقيّد الذي هو العابد ليس إلّا بسبب النقطة التعيّنيّة الوجوديّة الإضافيّة المسمّاة بالإمكان والحدث التي تحت الوجود البائن الأولى الإمكانيّ المسمّى بالعقل الأوّل تارة وبالروح الأعظم أخرى المتميّز بها العابد الذي هو العبد من المعبود الذي هو الربّ.

وكذلك الحروف؛ لأنّ تعيّن الألف المجرّد الذي هو بمثابة الذات بصورة الباء المقيّد ليس إلّا بسبب النقطة التعيّنيّة البائيّة تحت الباء المتميّز بها الباء عن الألف؛ لأنّ الألف إذا نزل من حضرة إطلاقه إلى حضرة تقيّده في صورة البائيّة التي هي أوّل مراتبه في عالم الكثرة لم يكن تميّزه منه إلّا بالنقطة البائيّة المتميّز بها عن غيره من الحروف.

وكذلك الحقّ تعالى فإنّه إذا نزل من حضرة ذاته ومقام إطلاقه وصورة أحديّته في صورة تقيّده وتعيّنه المعبّر عنه بصور الإمكان في حضرة واحديّته لايكون تميّز تلك الصورة المقيّدة عنه إلّا بالنقطة القيديّة الإمكانيّة الواقعة تحت تعيّنه

---

١. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣١٠؛ جامع الأسرار: ٤١١، ٥٦٣؛ نقد النقود: ٦٩٥، ٧٠٠
٢. الفتوحات المكّيّة: ١٠٢/١

المتميّزة بها عن غيره من الموجودات. وأوّل تلك الصورة المقيّدة تارة يسمّى بالعقل وتارة بالروح /٢١٧ أ/ وتارة بالنور إلى آخر الموجودات، كما يسمّى أوّل الصورة المقيّدة الحروفيّة تارة بالباء وتارة بالجيم وتارة بالدال إلى آخر الحروف.

ولعظمة الصورة المقيّدة الأولى التي بإزاء الباء من الحروف ورد عن النبيّ ﷺ: «ظهرت الموجودات من باء بسم اللّه الرحمن الرحيم»[١]، وبسبب أنّ تقييدها وتمييزها كان بالنقطة البائيّة التميزيّة ـ أعني الإمكانيّة الحدوثيّة ـ ورد عن عليّ عليه السلام: «أنا النقطة تحت الباء»[٢]، وورد عن الكُمَّل: «بالباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميّز العابد عن المعبود»[٣]. فلاسرّ أعظم من الباء والنقطة بعد الألف، أعني سرّ العقل الأوّل وحقيقة الإنسان المعبّر عنهما بالباء والنقطة بعد الذات الأحديّة المعبّر عنها بالألف.

وبوجه آخر: المراد بالنقطة النقطة الإمكانيّة الإضافيّة المتميّز به بين المطلق والمقيّد والخاصّ والعامّ والعبد والربّ وكذلك في الحروف بين الألف والباء ومظاهر الحروف إمّا في صورة الحروف، فالتميّز فيها وهو أنّ الباء لايتميّز عن الألف إلّا بالنقطة التي تحته المتميّزة بها عنه. وكذلك في جميع الحروف؛ فإنّ كلّ واحد منها لايتميّز عن الآخر إلّا بالصورة التعيّنيّة ـ نقطة كانت أو غيرها ـ ولايكون إلّا بالنقطة؛ لأنّها إمّا أن يكون من فوق الحروف أو من تحتها، وإن كان في الاعتبار النصف منها منقوط والنصف غير منقوط، والمراد التعيّن فقط وذلك

---

١. المقدّمات من نصّ النصوص: ٧٢، ١٥١، ٣١٠

٢. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣١٠؛ جامع الأسرار: ٤١١، ٥٦٣؛ نقد النقود: ٦٩٥، ٧٠٠

٣. الفتوحات المكّيّة: ١٠٢/١

التعيّن إن شئت سمّيته نقطة وإن شئت سمّيته تعيّناً، فالكلّ واحد.

وإمّا في صورة الموجودات، فالتميّز فيها هو أنّ الموجود الأوّل الذي هو بمثابة الباء في الترتيب الوجوديّ لايتميّز عن الموجد الأوّل الحقّ إلّا بالنقطة الإمكانيّة[1] المتميّز بها عن الحقّ المطلق المعبّر عنهما بالعابد والمعبود والربّ والمربوب؛ لأنّ الحقّ الذي هو المطلق أو الذات الذي هو المجرّد إذا تقيّد بالصورة الإمكانيّة الخلقيّة العبديّة وظهر بصورهم في لباس الكثرة بحكم التنزّل الأسمائيّ والفعليّ ليس تقييده إلّا بالنقطة الإمكانيّة الإضافيّة. فالنقطة الإمكانيّة يكون سبب التميّز بين العبد والربّ والعابد والمعبود، كما أنّ النقطة الإضافيّة هي النسبة بين المطلق والمقيّد، وكلاهما في التحقيق واحد[2]؛ لأنّ المطلق مقيّد مع قيد الإضافة وبالعكس. ومن هذا قلنا: النقطة الإضافيّة هي النسبة بين المطلق والمقيّد والعبد والربّ؛ لأنّ مع اعتبار إسقاط هذه النقطة لم يبق هناك تميّز بين المطلق والمقيّد ولا بين العبد والربّ؛ لأنّ الحقيقة واحدة وهي الوجود من حيث هو وجود. فالفارق ليس إلّا التميّز بسبب النقطة الإمكانيّة المشار إليها في قولهم: «التوحيد إسقاط الإضافات»[3]، ونقطة الإمكان حاصلة لكلّ ممكن بسبب الإضافة

---

١. هامش حج: وهذا هو المقام المعنويّ الذي يتخلّق العبد فيه بأخلاق اللّه، وقال: «بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق» [بحار الأنوار: ٢١٠/١٦، ٣٧٢/٦٧، ٣٧٣/٦٨، ٣٨٢؛ مستدرك الوسائل: ١٨٧/١١؛ مكارم الأخلاق: ٨]، وقد يعبّر عنه بقرب النوافل وقيل بقرب الفرائض. هذا إنّما هو بالنظر إلى حال السالك، وأمّا الأمر في نفسه فـ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ**﴾ [القصص/٨٨]، [هو] الآن كما كان وستكون [إشارة إلى ما روي عن موسى بن جعفر عليه السلام أنّه قال: «هو الآن كما كان» (بحار الأنوار: ٣٢٧/٣، ٢٨٤/٥٤؛ التوحيد: ١٧٨)]. «نوريّ قدّس سرّه».

٢. هامش حج: فيه محلّ تأمّل.

٣. هامش حج: لايتصوّر إسقاط تلك الإضافة عن نظر العارف إلّا بسيره الذي يعبّر عنه ←

إلى الواجب أو بالعكس، وإليه الإشارة: /٢١٧ ب/

وفـى كلّ شـىء له آيـــة تدلّ علـــى أنّـه واحـــد[١]

وتلك الآية هي الإمكان والنقطة الإمكانيّة، فلانقطة إلّا الإمكـان الفاصـل بـين الواجب والممكن والمطلق والمقيّد بسبب الإضافة بين المضاف والمضاف إليـه كنسبة كلّ قوّة وعضو لك إليك؛ فإنّه كذلك بعينه. ومن هذا يثبت التوحيد بإسقاط تلك الإضافة؛ لأنّ التوحيد صيرورة شيئين شيئاً واحداً، وهاهنا قد ثبت وجـودان: وجود الواجب ووجود الممكن بسبب الإضافة، فعند إسقاطها لايكون الوجود إلّا واحداً وهو وجود الحقّ تعالى جلّ ذكره، ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِـكٌ إلّا وجْهَـهُ**﴾[٢]، أي كلّ شيء هالك في نفس الأمر إلّا ذاته الذي هو وجهه ووجـوده؛ فإنّـه بـاق أزلاً وأبداً، كما قيل:

الباقـــى بـاق فـــى الأزل والفـــانى فـــان لم يزل[٣]

لأنّ عند إسقاط تلك الإضافة الكلّ هالك زائل مضمحلّ لايبقى، وإليه الإشـارة بـ ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ * وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإكْـرامِ**﴾[٤] و﴿**فَأَيْنَمـا**

بالمجاهدة الكبرى، فيصير بحيث يسقط عن نظره تعيّنه الذي هو وجوده بما هـو وجـوده، ويعبّر عنه برؤية نفسه وعن هذا الفناء يبقى ببقائه تعالى:

تعيّن هـا گـر از هسـتي جـدا شـد نه حق بنده، نه بنده با خـدا شـد

چو ممـكن گرد إمـــكان برنشـــاند به جـز واجب دگر چيزي نمـاند

١. منسوب إلى أبي العتاهية، كما في: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣/٣٣٨

٢. القصص/٨٨

٣. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٣٤؛ جامع الأسرار: ٢٠٩؛ نقد النقود: ٦٦٨؛ شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٦٥٨؛ شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ١/٣٠٦

٤. الرحمن/٢٦ـ٢٧

تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾[1]؛ لأنّ تقديره: أينما توجّهوا فثمّ ذات اللّه وجِهة وجوده؛ لأنّه المحيط والمحيط هذا شأنه، واللّه بكلّ شيء محيط[2].

والغرض هاهنا أن تعرف أنّ المراد بالباء الموجود الأوّل المتميّز عن الواجب بالنقطة الإمكانيّة التي هي تعيّنه وتحقّقه عن موجده ومُنشئه، كما أنّ تمييز الباء عن الألف بواسطة النقطة الواقعة تحته الموجبة لتحقّقه وتعيّنه من بين الحروف، والتميّز والتعيّن عند التحقيق شيء واحد وهو المسمّى بالنقطة.

[كلام ابن الفارض في النقطة والباء]

وبوجه آخر: إنّه قد أشار إلى هذه النقطة والباء الشيخ ابن الفارض في *تائيّته* في قوله:

وجئت بوجه أبيض، غير مسقط   لجاهك في داريك خاطب صفوتي
فلو كنت بى من نقطة الباء خفضة   رفعت إلى ما لم تنله بحيلة[3]

ومعنى البيت الأوّل ـ على ما قاله الشرّاح ـ أنّه يقول له محبوبه: أي وجئتني حال كونك غير مسقط لجاهك في دنياك وعقباك وحال خطبتك عروس حبّي وحاملة وصلي بما ظننت صداقها وتوهّمت عناقها من بياض وجهك في الدنيا والعقبى؛ لاستغنائك بزخارف العلوم والأحوال والأخلاق والأعمال، وليس الأمر كما زعمت وتوهّمت؛ لأنّك لاتصل إلى جناب عزّتي إلّا بتذلّلك وخمولك وإسقاط قبولك عند الخلق وعند نفسك، والدليل عليه البيت اللاحق به وهو قوله:

---

١. البقرة/١١٥
٢. مقتبس من: فصّلت/٥٤
٣. ديوان ابن الفارض: ٣٣

فلـــم تهونـــى ما لم تكـن فىَّ فانيـاً ولم تفن ما لم تجتلـى فيك صورتى[١]

وهو إشارة إلى فنائه في محبوبه بإسقاط وجوده عن درجـة الاعتبـار مطلقـاً، وبيانه أن نقول: لمّا كان التحقيق بحقيقة حبّي مشروطاً بشرط زوال ما به الامتيـاز والمباينة بيننا ـ فإنّ حقيقة الحبّ ومقتضاه أن يوصل المحبّ إلى المحبوب مـن غير حكم المباينة والمغايرة بينهما؛ فإنّ المحبّة والمباينة لاتجتمعان ـ فمهما كان أثر المباينة والامتياز موجوداً لاتكون حقيقـة الحـبّ ومقتضـاه ظـاهراً، فلاتظهـر حقيقة الحبّ أصلاً؛ فإن أردت حبّي وطلبت وصلي فعليـك بفنـاء وجـودك مـع توابعه والاستهلاك لأخلاقك وأعمالك بأسرها؛ لقوله:

بحيث تـرى أن لاتـــرى ما عددته وأنّ الذي أعـــددته غيـر عـــدّة[٢]

ومعنى البيت الثاني وهو قوله: /٢١٨ أ/

فلو كنت بى من نقطة الباء خفضة رفعـــت إلى ما لم تنـــله بحيـــلة[٣]

أي: لو كنت معي ذليلاً متواضعاً منخفضاً كخفضة النقطة تحت الباء صـرت مرفوعاً إلى رفيع جنابي ومنيع مآبي ونلت من الإرب ما لم تنله بجهـد وحيلـة وسعي واجتهاد. وذلك لأنّ المكاشف بحقيقة الغيب إذا انكشف له قناع الريـب لايشاهد ما توهّمه من الوجود والصفات والأفعال بأجمعها إلّا ظـلالاً متلاشـية في أشعّة أنوار شمس الحقيقة، فكيف له رؤية بقاء وجود واعتبار عدّة صفاتيّة؟ وكلّ ذلك إشارة إلى فناء العبد في اللّه ورفـع النقطـة التميّزيّـة الإمكانيّـة عـن

---

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر.

الوسط، كقولهم:

بيني وبينك إنّيّ ينازعني فارفع بفضلك إنّيّي من البين[١]

وتقريره بوجه آخر أنّه يقول: لو كنت معي الآن كما كنت قبل دخولك تحت تصرّف المكان والزمان وما احتجبت بوجودك البائن ونقطتك التميّزيّة المتميّزة بها ذاتك عن ذاتي ووجودك عن وجودي لحصل لك الوصول إليّ وإلى جنابي، ووصلت إلى مقام لايمكن الوصول إليه بجهد وحيلة وسعي واجتهاد وهو مقام القرب والوصول بمحض العناية وعين اللطف والشفقة، ويعبّر عنه بمقام المحبوبيّة دون المحبّيّة، ومرتبة الفضل والعطاء دون مرتبة الثواب والجزاء، ومعلوم من حال الأنبياء والأولياء عليهم السلام؛ لأنّ حالهم ومقامهم لم يكن كسبيّاً ولااجتهاديّاً.

[تحقيق آخر في الفقر والمقامات الحاصلة عنها]

وورد في اصطلاح العارف أنّ الفقير هو الذي يكون مع اللّه الآن كما كان في الأزل، والمراد العود إلى ما كان عليه في الأزل، ولهذا قيل: الفقير لايحتاج إلى شيء؛ لأنّه فني عن وجوده والاحتياج من لوازم الوجود. وقالوا أبلغ من ذلك وهو قولهم: إذا تمّ الفقر فهو اللّه. وقالوا: الفقير لايحتاج إلى شيء ولا إلى اللّه؛ لأنّ الاحتياج ـ كما عرفت ـ من لوازم الوجود وهو قد ارتفع، فلم يبق له احتياج أصلاً؛ لأنّه صار غنيّاً والغنيّ لايكون فقيراً، ويعرف هذا من قولهم: إذا جاوز الشيء حدّه انعكس ضدّه.

---

١. منسوب إلى الحلّاج كما في: شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٩٤، ١٥٣؛ جامع الأسرار: ٣٦٤

ولمثل هذا الفقر الموجب للغناء الكلّيّ والبقاء بالوجود الإلهيّ افتخر نبيّنا محمّدﷺ وقال: «الفقر فخري وبه افتخر على سائر الأنبياء والرسل»[١]، لابالفقر الصوريّ الذي هو عدم الأسباب الصوريّة من المآكل والمشارب؛ لأنّه ليس بشيء يفتخر به، خصوصاً هذا النبيّ الكامل المكمّل، وفي المدينة ألف فقير أو أكثر أفقر منه بالفقر الصوريّ.

وقوله: «الفقر سواد الوجه في الدارين»[٢] إشارة إلى أنّ وجه الشيء ذاته وحقيقته، وسواده عبارة عن فنائه في الدارين الدنيا والآخرة والظاهر والباطن؛ لأنّ كلّ فناء وعدم يفرض فهو ظلمة وسواد، وكلّ بقاء ووجود نور وضياء؛ لقولهﷺ: «خلَق اللّه الخلق في ظلمة، ثمّ رشّ عليهم من نوره»[٣]. فالظلمة إشارة إلى العدم، والنور إشارة إلى الوجود، فسواد الوجه عبارة عن فناء العبد في اللّه بحيث لايكون له وجود وهو معنى الفناء في التوحيد، والبحث في الفقر كثير في كتب القوم.

فكلّ من يفنى عن وجوده في العالمين ويرجع إلى عدمه الأصليّ بطريق القهقرى /٢١٨ ب/ والترتيب المعلوم دفعة أو تدريجاً لاشكّ أنّه يصل إلى مقام البقاء بعد الفناء المعبّر عنه بالوصول والشهود الذي لايحصل لأحد بجدّ واجتهاد وسعي وحيلة؛ لأنّ من فني وجوده بقي بوجود الحقّ وصار حيّاً باقياً في الدارين:

اقتلوني يا ثقاتي ... إنّ في قتلي حياتي

---

١. مستدرك الوسائل: ١٧٣/١١؛ بحار الأنوار: ٣٣/٦٩؛ عوالي اللآلي: ٣٩/١

٢. بحار الأنوار: ٣٠/٦٩؛ عوالي اللآلي: ٤٠/١

٣. منسوب إلى النبيّﷺ، كما في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٨٢

وحيـاتى فـى ممـاتى ومممـاتى فـى حيـاتى[١]

وقولهﷺ: «موتوا قبل أن تموتوا»[٢] إشارة إلى الموت المعبّر عنه بالفناء لاالموت الصوريّ، وهذا كلّه بالنسبة إلى الرجوع ومقام المعاد وفناء العبد في اللّه بعد بقائه وهلاك المحبّ في المحبوب في العود. وأمّا بالنسبة إلى المبدأ وظهور الحقّ بصورة العبد بوجود المضاف المتعيّن الممكن المعبّر عنه بالباء والنقطة فذلك أوّل البحث.

[كيفيّة الاطّلاع على الموجود الأوّل]

وكلّ من أراد الاطّلاع على الآفاقيّ لابدّ له من الاطّلاع على الموجود الأوّل وحقيقته التي هي في صدد الباء ونقطته، ومن هذا قال عليّعليه‌السلام: «العلم نقطة كثّرها الجهّال»[٣ و٤].

وكيفيّة الاطّلاع من وجهين: إمّا أن تكون من الوحدة إلى الكثرة ومن المبدأ إلى المنتهى الذي هو طريق النزول والظهور، وإمّا أن تكون من الكثرة إلى الوحدة ومن المنتهى إلى المبدأ الذي هو طريق الصعود والبطون.

فإن كان الأوّل فهو أعظم، فيجتهد في الاطّلاع على النقطة أوّلاً، ثمّ على ما صدر منها من النفس والهيولى والطبيعة والجسم الكلّيّ والأفلاك والعناصر والمواليد.

---

١. منقول عن الحلّاج كما في: جامع الأسرار: ٢٠٦
٢. بحار الأنوار: ٣١٧/٦٦، ٥٧/٦٩
٣. مر: الجاهلون.
٤. عوالي اللآلي: ١٢٩/٤

وإن كان الثاني ـ وهو أسهل وأشهر ـ فيجتهد في الاطّلاع على هذه الموجودات بعكس ذلك، وذلك لأنّ كلّ من اطّلع على النقطة الوجوديّة والذي تحتها كمن اطّلع على الوجود كلّه وعلى ما في ضمنه من الأسرار والحقائق وعلى الكتب السماويّة وما في ضمنها من الأسرار والحقائق. ولاطّلاع نبيّناصلى‌الله‌عليه‌وآله على النقطة الوجوديّة ليلة المعراج قال: «علمت علوم الأوّلين والآخرين»[١]، وقال: «أرنا الأشياء على ما هي عليها»، ولاطّلاع عليّعليه‌السلام عليها[٢] قال: «أنا النقطة تحت الباء»[٣]، وقال: «سلوني عمّا تحت العرش»[٤].

وهذه النقطة هي الموسومة عند القوم بعبّادان في قولهم: ليس وراء عبّادان قرية، وهي التي عليها مدار الوجود كالنقطة المركزيّة التي إليها تنتهي خطوط الدائرة المحيطة بها. وذلك لأنّ الوجود بالاتّفاق دوريّ؛ لتقابل النقطتين المتقابلتين اللتين هما نقطة المبدئيّة ونقطة المنتهائيّة، كقوله: ﴿**كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ**﴾[٥]، والأوّل والآخر والظاهر والباطن أسماؤه تعالى بهذين الاعتبارين، والأزل والأبد إشارة إليهما و﴿**قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى**﴾[٦] كذلك؛ لأنّ القوس إشارة إلى قطع الدائرة الوجوديّة بالخطّ الوهميّ بينهما الفاصل بين المطلق والمقيّد والإمكان والوجوب في صورة الدائرة. والخطّ الوهميّ في اصطلاحهم هو مقام القرب

---

١. عوالي اللآلي: ٥٢/١

٢. هامش حج: هذا من باب اطّلاع الذات بذاته على ذاته.

٣. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣١٠؛ جامع الأسرار: ٤١١، ٥٦٣؛ نقد النقود: ٦٩٥، ٧٠٠

٤. بحار الأنوار: ١٣٤/٤٦؛ الفضائل: ١٣٧

٥. الأعراف/٢٩

٦. النجم/٩

الأسمائيّ باعتبار التقابل بين الأسماء في الأمر الإلهيّ المسمّى بدائرة الوجود كالإبداء والإعادة /٢١٩ أ/ والنزول والعروج والفاعليّة والقابليّة وهو الاتّحاد بالحقّ مع بقاء التميّز والاثنينيّة المعبّر عنه بالاتّصال. ولاأعلى من هذا المقام إلّا مقام «أو أدنى» وهو مقام أحديّة عين الجمع الذاتيّة المعبّر عنها بقوله: ﴿**أَوْ أَدْنَى**﴾؛ لارتفاع التميّز والاثنينيّة الاعتباريّة هناك بالفناء المحض والطمس للرسوم كلّها.

[القائل «أنا النقطة تحت الباء» هو عليّ عليه السلام دون غيره]

واعلم أنّ القائل «أنا النقطة تحت الباء»[1] هو عليّ عليه السلام دون غيره من الكُمَّل[2]، نقله عنه أكابر الصحابة كسلمان وأبي ذرّ وكميل بن زياد وغيرهمE وكذلك أولاده عليهم السلام رووا عنه ذلك في الخطبة الطويلة الافتخاريّة التي قال فيها ما أعظم من هذا حتّى قال فيها: «أنا وجه اللّه، أنا جنب اللّه، أنا يد اللّه[3]، أنا القرآن الناطق، أنا البرهان الصادق، وأنا اللوح المحفوظ، أنا القلم الأعلى، أنا الم ذلك الكتاب، أنا كهيعص، أنا طه، أنا حاء الحواميم، أنا طاء الطواسين، أنا الممدوح في هل أتى، أنا النقطة تحت الباء»[4] إلى آخرها.

والعقل الصحيح يحكم بصحّة هذا؛ فإنّ كلّ عاقل يعرف بعقله أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام سيّد الموحّدين وقطب العارفين ورئيسهم ومقدّمهم، والشبليّ والجنيد ومعروف الكرخيّ والسريّ السقطيّ وغيرهم من المشايخ مستغرقين في

---

١. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣١٠؛ جامع الأسرار: ٤١١، ٥٦٣؛ نقد النقود: ٦٩٥، ٧٠٠
٢. كما نسب إلى الشبليّ في: الفتوحات المكّيّة: ٧٤/١
٣. حج: + أنا عين اللّه.
٤. المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٠٣؛ جامع الأسرار: ٣٨٣

بحار معرفته وشهوده ومغرقين في تيّار علومه وحكمه، بل كلّ سالك فهو منسوب إليه وإلى تلاميذه وكلّ من لانسبة له إلى خرقته فهو ليس بداخل في هذه الطائفة؛ لأنّ نسبة خرقة المشايخ بأجمعهم إمّا إلى كميل بن زياد النخعيّ أو إلى الحسن البصريّ، أو إلى ولده جعفر الصادقعليه السلام، وكلّ من قال بهذا أنّه ينسب إلى غير عليّعليه السلام فقد نسب إلى المشايخ الشطح والدعوى الكاذبة وليس ذلك من صفات الكامل، وقد منع المشايخ كلّهم من ذلك، كما أشار إليه ابن الفارض في قصيدته في قوله:

وغرّك حتّى قلت ما قلت، لابساً   به شين مين لبس نفس تمنّت
ومن أنفس الأوطار أمسيت طامعاً   بنفس تعدّت طورها إذ تعدّت[1]
فكيف بحبّي وهو أحسن حلّة   تفوز بدعوى وهي أقبح خلّة
وأين السهى من أكمه عن مراده   سها عمّها، لكن أمانيك غرّت
فقمت مقام حطّ قدرك دونه   على قدم عن حظّها ما تخطّت
ورمت مراماً دونه كم تطاولت   بأعناقها قوم إليه فجذّت
أتيت بيوتاً لم تنل من ظهورها   وأبوابها عن قرع مثلك سدّت[2]

والأبيات إشارة إلى ذمّ الشطح والدعوى الكاذبة، وعليّعليه السلام هو الأنسب والأليق أن يكون منه هذا الكلام دون غيره. وهذه النقطة قد يعبّر عنها بنقطة النبوّة ونقطة الولاية اللتين هما مخصوصتان من حيث الإطلاق بالنبيّ وعليّعليهما السلام؛ لأنّ النبوّة المطلقة والولاية المطلقة مخصوصتان بهما؛ لقول النبيّصلى الله عليه وآله: «كنت نبيّاً

---

١. حج (خ ل): فتعدّت.
٢. ديوان ابن الفارض: ٣٢

وآدم بين الماء والطين»[١] وقول عليّ عليه السلام: «كنت وليّاً وآدم بين الماء والطين»[٢]، فهما موقوفان عليهما كما ثبت ذلك لهما عقلاً ونقلاً وكشفاً وشهوداً، وباللّه العصمة والتوفيق.

[سلطنة عليّ عليه السلام المطلقة على عالم الإمكان]

قال: روي عن المقداد بن الأسود أنّ عليّاً عليه السلام /٢١٩ ب/ يوم الأحزاب قد كان واقفاً على شفير الخندق وقد قتل عمرواً وتقطّعت بقتله الأحزاب وافترقوا سبعة عشر فرقة. وإنّي لأرى كلّ فرقة في أعقابها عليّاً يحصدهم بسيفه، وهو عليه السلام في موضعه لم يتبع أحداً منهم؛ لأنّه عليه السلام كان من كريم أخلاقه لايتبع منهزماً.

وروي جابر الأنصاريّ قال: شهدت البصرة مع أمير المؤمنين عليه السلام، والقوم قد جمعوا مع المرأة سبعين ألفاً. فما رأيت منهم منهزماً إلّا وهو يقول: هزمني عليّ، ولامجروحاً إلّا يقول: جرحني عليّ، ولا من يجود[٣] بنفسه إلّا هو يقول: قتلني عليّ، ولاكنت في الميمنة إلّا وسمعت صوت عليّ، ولا في الميسرة إلّا وسمعت صوته. ولقد مررت بطلحة وهو يجود بنفسه وفي صدره نبلة، فقلت له: من رماك بهذه النبلة؟ فقال: عليّ بن أبي طالب. فقلت: يا حزب بلقيس ويا جند إبليس! إنّ عليّاً لم يرم بالنبل وما بيده إلّا سيفه. فقال: يا جابر! أما تنظر إليه كيف يصعد في الهواء تارة وينزل في الأرض أخرى ويأتي من قبَل المشرق مرّة ومن قبَل

---

١. بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢٧٨/١٨، ٢٧/٦٥، ١٥٤/٩٨؛ الأنوار: ٢؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ مفتاح الفلاح: ٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١

٢. عوالي اللآلي: ١٢٤/٤

٣. هامش مر: سمح بها عند الموت، فكأنّه يدفعها كما يدفع الإنسان ماله (مجمع البحرين).

المغرب أخرى وجعل المشارق والمغارب بين يديه شيئاً واحداً؟ فلايمرّ بفارس إلّا طعنه ولايلقى أحداً إلّا قتله أو ضربه أو كبّه بوجهه أو قال: مُت يا عدوّ اللّـه! فيموت، فلايفلت منه أحد. فتعجّبتُ ممّا قال.

و لاعجب من أسرار أمير المؤمنين عليه السلام وغرائب فضائله وباهرات معجزاته و[كأيّن من][1] بغيّ أو معاند إذا سمع هذه الأسرار أنكرها وكاد أن يتميّز من الغيظ[2] عند سماعها؛ لظلمة في قلبه وبهمة في لبّه، فلايقدر على مطالعة هذه الأنوار، فيصعب عليه سماع هذه الأسرار ولايتفطّن لمعاني هذه الأخبار.

[المقدّمة الثالثة لإثبات النصّ الفعليّ]

وأمّا المقدّمة الثالثة[3]: فظاهرة لمن عرف أسرار الربوبيّة وأنّه لايحملها إلّا أهلها وأنّ البعيد عن النار لايحترق بها، فلايظهر فيه آثارها، وأنّ الحديدة المحماة بالنار يفعل أفعالاً مناسبة لأفعالها؛ لأجل مجاورتها. فالأنفس المقدّسة الواصلة إلى الحضرة الإلهيّة بمرتبة الولاية الموجبة للقرب المستلزم للتخلّق بصفات الحقّ وظهور آثار الإلهيّة بمرتبة الولاية لايبعد منه وقوع هذه الأفعال وتحمّل هذه الأسرار؛ فإنّه الباب الذي به المدخل إليه وبه تتمّ المعرفة له والالتجاء بذلك إلى ظلّ العبوديّة والقيام بالخدمة؛ لأنّه مظهر الكلّ وموضع القدوة، فكيف يصحّ أن يكون بعيداً منه أو كاذباً عليه أو مدّعياً ما ليس له؟ هيهات! ذلك غير متصوّر في نظر العقول، بل من المحالات العقليّة بالبراهين القطعيّة، فتكون الولاية ثابتة له،

---

١. تش، مر، حج: كأنّي.

٢. مقتبس من: الملك/٨

٣. وهي أنّ كلّ من ادّعى الإمامة وظهر على يده المعجزة كان صادقاً في دعواه.

لايدّعيها معه إلّا شقيّ أخذ الشيطان بزمامه، كما ورد في الأحاديث الصحيحة عنهﷺ: «من نازع عليّاً الخلافة بعدي فهو كافر»[١]، وفي موضع آخر: «من نازع عليّاً الخلافة بعدي فقد أنكر نبوّتي /٢٢٠ أ/ ونبوّة الأنبياء من قبلي»، وفي حديث آخر: «يا عليّ! أنت والأطهار من ذرّيّتك من أنكر واحداً منكم فقد أنكرني»[٢]، إلى غير ذلك من الأحاديث والفضائل والمعجزات لو أردنا إيراد بعض البعض منها لطال علينا الأمر واتّسع، وفي ما ذكرناه كفاية لطالب الهداية.

[الولاية شرط لتمام معرفته تعالى وعبوديّته]

أقول: معنى قوله: «لأنّه الباب الذي به المدخل إليه وبه تتمّ المعرفة له» أنّه قد سبق في ما تلوناه عليك في المباحث السالفة أنّ العناية الإلهيّة[٣] تقتضي وجود الأشخاص الكاملة الذين هم مظاهر آثاره بالفعل ومحلّ تجلّياته ومطالع أسمائه وكانوا بذلك الأبواب والطرق الموصلة إليه؛ لمعرفتهم والاطّلاع منهم على الأسرار التي جعلها اللّه تعالى فيهم. فبهم تكمل معرفة العارف ويلتجئ إلى التحقّق بالعبوديّة؛ لما يعرفه من حقيقة عبوديّتهم مع هذه الأسرار والآثار الظاهرة فيهم وبهم.

فجميع العبوديّات المنحطّة في المرتبة عن تلك العبوديّة ظلّ لها ومستفاد

---

١. مستدرك الوسائل: ١٨٦/١٨؛ بحار الأنوار: ٣٢٠/٣٢، ١٣٥/٣٨؛ عوالي اللآلي: ٨٥/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٦/٣

٢. بحار الأنوار: ٣٦٦/٨، ٦٢/٢٧، ٢٤٦/٣٦، ٢٥١؛ الاحتجاج: ٦٩/١؛ الصراط المستقيم: ١٢٧/٢، ١٤٥؛ عوالي اللآلي: ٨٥/٤؛ كمال الدين: ٢٦١/١، ٤١٣/٢

٣. حج (خ ل): الأزليّة.

منها؛ لقيام تلك العبوديّة بحقائق الخدمة للمعبود التي لايصل إليها سائر الخدّام إلّا بسلوك تلك الآثار والتخلّق بتلك الأخلاق، فصار أولئك الكُمَّل بسبب ذلك مظهراً لكلّ العباد؛ لقيام الكلّ بهم. فبهم يصلون ومنهم يعرفون، فصاروا أهل القدوة في الكلّ، فبهم يقتدي الكلّ في الكلّ.

ويحتمل الكلام وجهاً آخر وهو أن يعود الضمير في «أنّه» إلى وقوع الأفعال وظهور الآثار الإلهيّة وتحمّل أسرار الولاية، فيكون ذلك هو الباب الذي منه يدخل الداخل إلى معرفة هذا الوليّ وبه يتحقّق تمام المعرفة له ويلتجئ الكلّ بتلك المعرفة إلى أن يكون عبداً له قائماً بخدمته؛ لأنّ عبوديّته له وقيامه بخدمته ظلّ لعبوديّته للحقّ وخدمته له؛ لأنّ عبد العبد عبد وخادم الخادم خادم، ولهذا أمر اللّه الكلّ بطاعتهم لهم وأوجب على الكلّ القيام بخدمتهم؛ لأنّ ذلك في الحقيقة طاعة له تعالى وخدمة لأمره وتقرّباً إلى رضاه.

ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**قُلْ إنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُوني يُحْبِبْكُمُ اللّهُ**﴾[1]. وعلّل ذلك بأنّ الوليّ الواجب الطاعة والخدمة من الكلّ مظهر الكلّ؛ لأنّ بعبوديّته تحقّقت العبوديّة للكلّ؛ فإنّ من عرفه حقّ المعرفة عرف أنّه لافرق بينه وبين المبدأ الأوّل إلّا بالنقطة الإمكانيّة التي تميّز بها العابد عن المعبود والربّ عن المربوب، ولهذا قال عليّ عليه السلام: «أنا النقطة تحت الباء»[2]. فبه عليه السلام حصل التميّز والفرق، فصار بذلك مظهر الكلّ؛ لأنّ بعبوديّته المميّزة حصلت جميع العبوديّات وتميّزت، فوجب أن يكون بذلك موضع القدوة للكلّ في الكلّ، وهذا الوجه

١. آل عمران/٣١

٢. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣١٠؛ جامع الأسرار: ٤١١، ٥٦٣؛ نقد النقود: ٦٩٥، ٧٠٠

أقرب إلى موضوع البحث؛ لأنّه بصدد إثبات الولاية بصدور الأفعال الخارقة للعادة من الوليّ بعد ادّعائه لها.

❊ ❊ ❊

[عدم صلاحيّة غير عليّ عليه السلام للولاية]

قوله: وغيره لايصلح للإمامة؛ لتقدّم كفره وللقوادح[1] المعدودة فيه، فيكون ظالماً، فلايصلح للإمامة؛ لقوله تعالى: ﴿لايَنالُ عَهْدِي الظّالِمينَ﴾[2]، /٢٢٠ ب/ فيكون هو الإمام؛ لعدم الواسطة.

قال: لمّا كان من عادة أهل العلم الاستدلال على إثبات الشيء بإبطال نقيضه وكانت أقوال الأمّة بعد موت النبيّ صلى الله عليه وآله منحصرة في قولين: قول بأنّ الولاية لعليّ بالنصّ، وقول بأنّها لأبي بكر بالاختيار، ولاثالث يومئذٍ لهما، كان إبطال القول الثاني مستلزماً لصحّة القول الأوّل، فلهذا شرع في الاستدلال على مطلوبه من هذا الطريق وهو مركّب من مقدّمتين:

إحداهما: أنّ غير عليّ لايصلح للولاية ولا تصلح الولاية له.

والثانية: إذا بطلت صلاحيّة غيره تعيّن هو عليه السلام لها، وهذه المقدّمة غنيّة عن البيان غير محتاجة إلى الشرح.

[وجهان في بيان عدم صلاحيّة غيره عليه السلام للولاية]

أمّا الأولى: فقد ذكر في الأصل لبيانها وجهان:

---

١. حج: القوادح.

٢. البقرة/١٢٤

[الوجه الأوّل: تقدُّم كفر غيره عليه السلام على الإسلام]

الأوّل: تقدُّم كفر غيره على الإسلام؛ إذ من المعلومات الضروريّة أنّ أبا بكر وعمر وعثمان وجميع الصحابه إنّما أسلموا عقيب كفر؛ لأنّهم كانوا قبل ظهور النبيّ صلى الله عليه وآله على سنن الجاهليّة في عبادة الأوثان وتعظيم الأزلام وانتهاك الحرمات واستعمال المقبحات وإنّما أسلموا بعد أن فات أكثر أعمارهم في الكفر والمعاصي وما هو مبعد عن اللّه، ولاينكر ذلك أحد من أهل الإسلام من أوليائهم وأعدائهم. وعليّ عليه السلام لم يكن كذلك؛ فإنّه لم يكن من أتباع الجاهليّة ولاسجد لأصنامهم ولاأجال قِداحهم ولااستقسم بأزلامهم، بل كان موحّداً للّه عارفاً به على الدين القويم والصراط المستقيم، طريقة آبائه وأجداده إلى أبيهم إبراهيم عليه السلام.

فلمّا أظهر النبيّ صلى الله عليه وآله بالدعوة الإسلاميّة كان من أوّل أتباعه وأنصاره والقائم بأوامره ونواهيه، وكيف لا؟ وهو بعض من كلّه ونور من شمسه ولحمه ودمه، بل نفسه كما ورد في الأحاديث الصحيحة. وبالضرورة مَن تقدَّم كفره كان مبايناً للكمال متّصفاً بالنقص بعيداً عن اللّه مخالفاً لأمره، بل من أعدائه والمطرودين عن جواره، فلايماثل ولايشابه من شبّ في طاعة اللّه، بل من كان مع نبيّ اللّه في الأصلاب الطاهرة والأرحام الزكيّة[1]، بل في العوالم النوريّة والأجسام الشبحيّة متّصلاً به ومتّحداً معه، لم يفارقه في حالة من الحالات ولا في مقام من

---

١. الكافي: ٤٤١/١؛ بحار الأنوار: ٢٤/١٥، ٣٤٠/٢٤، ٩٩/٣٥، ١٥٦، ١٩٦/٥٤، ٣٠٠/٧٤؛ إيمان أبي طالب للفخّار: ٥٦؛ جامع الأخبار: ١٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٦٣/٧، ٦٧/١٤؛ الصراط المستقيم: ٣٤١/١؛ الفضائل: ٥٤؛ كنز الفوائد: ١٦٤/١

المقامات. ومن كانت هذه حاله وجب أن يكون موصوفاً بالكمال الأعلى والمقام الأعظم الأسنى كحال قرينه وقسيمه وشقيقه وأخيه وشكله بل نفسه، بل موصوفاً بجميع صفاته، فيكون له الكمال المطلق والحال العليا، فيكون صاحب القرب من الحقّ تعالى كحال أخيه من غير فرق، بخلاف غيره؛ فإنّه بعيد عن هذه الكمالات والتحلّي بهذه الصفات، فكيف يكون من أهل الولاية أو يصحّ أن يكون موصوفاً بها من كانت حاله مباينة لحال المولى، بعيداً من طاعته، متمرّداً عن مظاهر آثاره، غير قابل لفيض كمالاته بسبب المباينة الخلقيّة والمعاندة الحاليّة؟ /٢٢١ أ/

وأيضاً فإنّ سبق الكفر مستلزم للنقص بالنسبة إلى من ليس كذلك، فيكون موصوفاً بكونه ظالماً؛ لقوله تعالى: ﴿**وَالْكافِرُونَ هُمُ الظّالِمُونَ**﴾[1]. ولأنّ الظلم لغةً النقص، قال تعالى: ﴿**آتَتْ أُكُلَها وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئاً**﴾[2] أي لم ينقص، والظالم بعيد عن مراتب الاعتدال المستلزمة للكمال المستلزم للولاية، فلايكون المسبوق إسلامه بالكفر بصالح للولاية بسبب استيلاء النقص عليه وخروجه عن دائرة الاعتدال والولاية العامّة بالانحراف عن الصراط المستقيم مأوى الضالّين، فيكون بعيداً عن اللّه، فكيف يكون البعيد عنه وليّاً له؟ هذا خلف.

[الوجه الثاني: القوادح المعدودة في غيره عليه السلام]

الثاني: أنّ ذلك الغير المدّعى له الولاية بسبب استيلاء النقص وخروجه عن دائرة الاعتدال قد عدّ أهل السير والتواريخ وقوع كثير من القوادح التي يوجب عدم صلاحيّته للولاية باعتبار أهل الظاهر، ومن يقول بصحّة الاختيار فكيف مع

---

١. البقرة/٢٥٤

٢. الكهف/٣٣

بطلان ذلك؟ والقوادح المعدودة فيه وفي من تخلّف عن نصبه وأمره كثيرة مذكورة بين أهل العلم ودوّنوها في كتبهم ودوّنوها أهل النقل وأقرّ بها ذوي الفضل.

[ملاحظات حول أبي بكر بن أبي قحافة]

أمّا الأوّل: فقدحوا فيه بتأميره على الناس وعلى وجوه بني هاشم وقرابة الرسول ووجوه المهاجرين والأنصار بغير رضاً منهم ولااختيار من جميعهم؛ فإنّ أكثرهم يوم السقيفة كانوا غياباً لم يحضروا مبايعة عمر وأبو عبيدة له والطلقاء، مع أنّه لم يدّع أنّ ذلك له من اللّه ولا من رسوله، ثمّ لم يكفه حتّى ألزم جماعة المسلمين بالمبايعة له من شاء منهم ومن لم يشأ، حتّى كسرت في ذلك السيوف وشهرت على رؤوس الأشهاد ودفع في الصدور وسحبت فيها الرجال وكثر فيها الضوضاء وعلت الأصوات وتطاولت منها الشكايات ووقع من أجلها هتك الحرمات، حتّى قال فيها عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى اللّه المسلمين شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه[١].

ثمّ ما قنع حتّى سمّى نفسه خليفة رسول اللّه، ومن المعلوم عند الكلّ أنّ رسول اللّهﷺ لم يستخلفه في شيء من أموره البتّة، ودعواهم أنّه استخلفه في الصلاة في مرض موته لم تثبت، بل كانت دعوىً كاذبة عند ذوي التحقيق رواها أهل الافتراء، وما ذاك بأعظم ممّا افتروه من أنّ النبيّﷺ خرج فصلّى خلفه،

١. بحار الأنوار: ٤٤٣/٣٠، ٤٩/٣٢، ٢٥٣/٤٩، ١٢٤/٩٠؛ الاحتجاج: ٢٥٥/١؛ بناء المقالة: ٣٨٢؛ دعائم الإسلام: ٨٤/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣١/٩، ٢٤٤/١٣، ٢١/٢٠؛ الصراط المستقيم: ٣٠١/٢؛ الصوارم المهرقة: ١٣٦؛ نهج الحقّ: ٢٦٤

وذلك هو الضلال المبين والخسران العظيم.

وممّا قدحوا به فيه قتل مالك بن نويرة وأصحابه بأمره واستباح أموالهم بغير حقّ وكانوا من أهل الإسلام الصحيح، وسمّاهم أهل الردّة وما كانوا كذلك، بل كان ذلك افتراء عليهم عناداً للحقّ، ولهذا أنّ عمر أنكر ذلك ولم يرضه، فلمّا ولي ردّ على ورثة مالك جميع ما كان وجده من غنيمتهم وسبيهم.

ومن قوادحه منعه إرث فاطمة ونحلتها بحجّة واهية وطالبها بالبيّنة[١] على ما في يدها /٢٢١ ب/ وذلك خلاف حكم اللّه.

وتكلّم في الصلاة متعمّداً ناهياً لخالد عمّا واطاه عليه من قتل عليّ في صلاة الصبح لمّا داخله الجزع والندم على ما فرّط منه عند خالد لمّا جعل العلامة بينهم عند التسليم، فتكلّم قبله وقال: لايفعلنّ خالد ما أمرتُه، ثمّ سلّم. ذلك من أعظم الوقائع.

وقال: ليتني كنت سألتُ رسول اللّهﷺ هل للأنصار في هذا الأمر حقّ أم لا[٢]، فشكّ في صحّة خلافته، ولهذا قال عليّعليه السلام: «احتججتم على الأنصار بالقرابة من رسول اللّهﷺ، فأعطوكم المقادة وسلّموا لكم الإمارة، فنحن نحتجّ عليكم بما احتججتم به على الأنصار، فإن كانت الخلافة بالقرابة فنحن أولى بها منكم بما لنا من رسول اللّهﷺ من القرابة الخصيصة، وإن كانت لا بها فالأنصار على دعواهم»[٣].

---

١. مر: البيّنة.

٢. بحار الأنوار: ٣٨٠/٢٨، ١٢٢/٣٠، ١٣٤، ١٣٧، ١٤١؛ الخصال: ١٧١/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤٥/٢، ٢٦٢/١٢، ١٦٤/١٧، ١٦٦؛ الصراط المستقيم: ٣٠٠/٢؛ نهج الحقّ: ٢٦٥

٣. بحار الأنوار: ١٨٥/٢٨؛ الاحتجاج: ٧٣/١

وأخذ الأجرة على ولاية المسلمين، فأبدع لنفسه في بيت مال المسلمين كلّ يوم ثلاثة دراهم أجرة له على القيام بأمور الأمّة.

وتأخّر عن جيش أسامة وقد أمره رسول اللّهﷺ بالخروج معه وحثّ على خروجهم، فتأخّروا عنه خلافاً لأمره.

ونصّ على عمر بالخلافة بعده مع اعترافه بأنّ الخلافة لايكون إلّا بالاختيار، فترك الاختيار وأخرج المسلمين منه بزعمه واضطرّهم إلى الرضا بخلافة عمر خلافاً على رسول اللّهﷺ في زعمه.

وأمر أن يدفن في بيت رسول اللّهﷺ مع عدم الإذن له في ذلك بإجماع الكلّ مع اعتقاده أنّ البيت فيء للمسلمين، فكيف ساغ الدفن بغير إذنهم؟

وسئل عن الكَلالة والأبّ، فما عرفهما، فدلّ على جهله بالأحكام.

وسئل عن اللّه، فقال: على العرش، حتّى عاب عليه السائل واستهزأ بالإسلام لمّا عرف أنّ رئيس الإسلام بهذه الجهالة، لولا عليّعليه السلام نبّهه على الحقّ غيرةً على الإسلام.

وماتت فاطمة ـ صلوات اللّه عليها ـ مع كونها ساخطة عليه، وأوصت أن لايصلّي عليها، مع قولهﷺ: «فاطمة بضعة منّي، من آذاها فقد آذاني»[1]، وقولهﷺ: «يا فاطمة! إنّ اللّه تعالى يرضى لرضاك ويغضب لغضبك»[2]، إلى غير ذلك من القوادح.

---

١. بحار الأنوار: ٦٢/٢٧، ٣٤٧/٣٠، ٣٥٣؛ إرشاد القلوب: ٢٣١/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٧٣/١٦؛ الصراط المستقيم: ١١٨/٢، ١٢/٣؛ الصوارم المهرقة: ١٤٧؛ عوالي اللآلي: ٩٣/٤

٢. بحار الأنوار: ٣٤٧/٣٠، ٤٨/٤٢؛ عوالي اللآلي: ٩٣/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٥٩/٣

[تأميره على وجوه بني هاشم وقرابة الرسول]

أقول: أمّا قدحهم فيه بتأميره على وجوه بني هاشم وقرابة الرسول مع اعترافه واعتراف جميع أهل الإسلام وغيرهم بأنّه لايحاذيهم في شرف ولايقاربهم في سُؤدُد وأنّه ليس من بيت الإمارة ولا من آل لهم حسب قديم أو حديث، فذلك مشهور بين الكلّ معلوم بين الأمّة لاينكره أحد منهم.

وممّا يؤكّده ما روي في السير المنقول عن أهلها أنّ أبا بكر لمّا تولّى الخلافة فسمع أبوه الضوضاء في البيت وكان في ناحية منه، فسأل عنها، فقيل له: إنّ ابنك تولّى الخلافة وصار أميراً على المسلمين بعد رسول اللّهﷺ. فقال: سبحانك /٢٢٢ أ/ يا اللّه! تؤتي الملك من تشاء[١]. ثمّ قال: وكيف رضيت بنو هاشم أن يلي عليها أبو بكر؟ فقيل: قدّمه المسلمون لموضع سنّه، فليس في الجماعة أسنّ منه. فقال: بلى! أنا أسنّ منه.[٢]

وفي رواية أخرى: أنّ أبا سفيان صخر بن حرب لمّا بلغه بيعة أبي بكر أنكر ذلك إنكاراً شديداً وجاء حتّى دخل المسجد وفيه يومئذٍ عليّ والعبّاس وجماعة بني هاشم وغيرهم، وقال: أرَضيتم يا بني هاشم أن يلي عليكم [أبو فصيل الرذل بن الرذل][٣]؟ أين المستضعفان؟ أين الأذَلّان (يعني عليّاً والعبّاس)؟ هلمّوا حتّى أبايع لكم. واللّه لئن شئتم لأملأنّها خيلاً ورجلاً ولأعيدنّها جذعة. فأجابه

---

١. مقتبس من: آل عمران/٢٦

٢. بحار الأنوار: ٣٢٩/٢٨، ٩٤/٢٩، ٩٥؛ الاحتجاج: ٨٧/١؛ الأمالي للمفيد: ٩٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٥٥/١، ٢٢٢

٣. تش، مر، حج: أبو فضيل البزدل بن البزدل.

عليّ عليه السلام: اسكت يا أبا سفيان! واللّه ما قلت ذلك غضباً للّه ولرسوله، وما زلت تكيد الإسلام وأهله، «جفّ القلم بما هو كائن»[١] وللّه أمر هو بالغه[٢]. فخرج أبو سفيان وهو يقول:

ولايقيم على ضَيم يراد به ... إلّا الأذلّان عير الحيّ والوَتَد

هذا على الخسف مربوط برُمَّته ... وذا يُشَجّ فلايأوي له أحد[٣]

إلى غير ذلك من الحكايات الواردة في هذا الباب، حتّى قال خزيمة بن ثابت ذو الشهادتين الأنصاريّ في ذلك:

ما كنت أحسب أنّ الأمر منصرف ... عن هاشم ثمّ منها عن أبي الحسن

أليس أوّل من صلّى لقبلتكم ... وأعلم الناس بالمفروض والسنن؟

ما ذا الذي صدّكم عنه فنعرفه؟ ... ها إنّ بيعتكم من أوّل الفتن[٤]

وذلك وأمثاله دليل على أنّ المبايع له لم يكن أهلاً للمبايعة ولا من أهل الاستحقاق للخلافة ولم يكن عندهم من ذوي الأقدار ولا من أهل المراتب

---

١. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في: شرح أصول الكافي للمازندرانيّ: ١٥/٨

٢. مقتبس من: الطلاق/٣

٣. منسوب إلى المتلمّس كما في: بحار الأنوار: ٣٢٨/٢٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢١/١؛ الغدير: ٣٥٧/٣؛ بحوث في الملل والنحل: ١٨/٥؛ الفصول المهمّة: ٩١

٤. اختلفت المصادر في انتسابها إلى خزيمة بن ثابت أو عتبة بن أبي لهب أو الفضل بن عبّاس بن عقبة بن أبي لهب أو الفضل بن عبّاس، فراجع: بحار الأنوار: ٣٥٢/٢٨؛ إعلام الورى: ١٨٤؛ الجمل: ١١٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١/٦، ٢٣٢/١٣؛ الصراط المستقيم: ٢٣٧/٢؛ الفصول المختارة: ٢٦٨؛ كشف الغمّة: ٦٧/١؛ كنز الفوائد: ٢٦٧/١؛ إحقاق الحقّ: ٥٢٨/٧؛ بحوث في الملل والنحل: ١٨٦/٦؛ تلخيص الشافي: ٤٦/٣؛ عبقات الأنوار: ٦٩٦/١٤؛ نوادر الأخبار: ١٧٨

والرياسات؛ لأنّه كان من أراذل قبائل قريش في الجاهليّة والإسلام. ولهذا قال له الفتى الشيبانيّ وقد سأله: من أيّ قريش أنت؟ أمن كذا وكذا؟ وهو يقول: لا. ثمّ إنّه سكت عنه، فقال له: أما أنّه لو وقف لأعلمتكم أنّه من ألأمها نسباً وأدناها حسباً. وإذا كان الحال كذلك كيف صحّ لذوي الاختيار وأهل المعرفة والبصيرة أن يعقدوا الخلافة التي هو ثاني النبوّة والقائمة مقامها لمن هو أدنى القوم نسباً وحسباً وأرذلهم عشيرة؟ مع أنّ اللّه لم يختر لرسالته إلّا أكرمها نسباً وأشرفها حسباً وأكملها عشيرةً وأفضلها قوماً من جرثومة الشرف وبحبوحة النسب الصراح. فالواجب عليهم أن يفعلوا في اختيارهم كما فعله اللّه تعالى في اختياره لهم؛ ليكون اختيارهم واقعاً على الاقتداء بالسنّة الإلهيّة التي لاتبديل فيها، بل ولاتحويل فيها، ﴿**سُنَّةَ اللّهِ الَّتي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَبْدِيلاً**﴾[1]. فلمّا لم يفعلوا ذلك علمنا أنّ الاختيار ما كان واقعاً على مواقعه ولاحاصلاً عن أهله، بل إنّما كان ثَمّ مجرّد الغلبة والقهر وسوء الاختيار ولم يكن برضا أهل الاختيار وذلك ظاهر بيّن لمن ترك التقليد.

[غيبة أكابر الأصحاب وجماعة بني هاشم يوم السقيفة]

وأمّا قدحهم فيه بأنّ بيعته لم يحضرها جماعة المهاجرين والأنصار ولاذوي الأقدار منهم ولاجماعة /٢٢٢ ب/ بني هاشم وإنّما كانت بجماعة من الفاغة وأهل النفاق والطلقاء، وهم الطائفة الذين كانوا يؤذون النبيّ ﷺ بألسنتهم قبل الفتح، فأخذوا أسارى يوم الفتح وجيء بهم إليه، فلمّا عرضهم على القتل أظهروا

---

١. الفتح/٢٣

الإسلام هرباً من القتل، فأطلقهم النبيّ صلى الله عليه وآله مع علمه بنفاقهم وسمّاهم الطلقاء، فكان أهل البيعة يومئذٍ أولئك الجماعة.

وأمّا أكابر الأصحاب وجماعة بني هاشم فلم يحضروا يوم السقيفة وذلك معلوم بين أهل الإسلام لاينكره أحد، فإنّ عليّاً عليه السلام وجماعة التابعين له من أنسابه وأصحابه كانوا مشتغلين بمصيبة النبيّ صلى الله عليه وآله وتجهيزه، وقد أخبر بذلك عليّ عليه السلام في كثير من خطبه وكلامه، حتّى أنّ سعد بن عبادة سيّد الخزرج كان حاضراً معهم السقيفة ولم يرض بمبايعتهم ولم يبايعهم وأنكر ما فعلوه غاية الإنكار حتّى قال عمر في ذلك اليوم: اقتلوا سعداً، قتل اللّه سعداً، وفي رواية: أوطئوا سعداً. فقال ولده قيس بن سعد: واللّه لئن وصلت إليه واصلة لأضربنّ فيكم بسيفي هذا. وقام معه بنو الخزرج بأجمعهم، فقال سعد: احملوني عن موضع الفتنة. فحملوه، وكان يومئذ عليلاً، فأدخل داره ولم يبايعهم، وامتنع أكثر الخزرج عن بيعتهم؛ لامتناع سيّدهم[1]. وكلّ ذلك دليل على أنّ الاختيار الذي جعلوه وسيلة إلى ثبوت الخلافة لم يكن حاصلاً على وجهه المعتبر وإنّما كان مجرّد الغلبة والمكر والخديعة، وذلك بيّن لمن عرف السير وتدبّر كيفيّة الواقعة.

[إلزامه جماعة المسلمين بالمبايعة على وجه الإكراه والغصب]

وأمّا قدحهم فيه بإلزامه جماعة المسلمين بالمبايعة على وجه الإكراه والغصب فذلك أيضاً معلوم بين أهل السير أنّه لمّا صفق عمر وأبو عبيدة يديهما

---

١. بحار الأنوار: ١٨١/٢٨؛ الاحتجاج: ٧٢/١؛ الجمل: ١١٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٣/١، ٢١/٢؛ الصراط المستقيم: ٢٣٩/٣؛ متشابه القرآن: ٦٦/٢

على يد أبي بكر بالبيعة وسلّما عليه بالخلافة وبايعهم جماعة المنافقين والطلقاء ممّن حضر السقيفة ألزموا سائر المسلمين ومن لم يحضرها بتلك المبايعة وطالبوه بالمبايعة ولم يرضوا لأحد منهم في تركها طوعاً كان أو كرهاً.

ويدلّ على ذلك ما رواه ابن أبي الحديد في شرح *نهج البلاغة*[1] عن البراء بن عازب قال: لم أزل محبّاً لأهل البيت عليهم السلام، فلمّا مات النبيّ صلى الله عليه وآله أخذني ما يأخذ الوالهة من الحزن، فخرجت من منزلي لأنظر ما يكون من الناس. فإذَن أنا بأبي بكر وعمر وأبو عبيدة سائرين ومعهم جماعة من الطلقاء والمنافقين، وعمر شاهر سيفه، وكلّ من مرّوا به من المسلمين قالوا له: بايِع أبا بكر، فقد بايعه الناس، فبايَع له شاء ذلك أو لم يشأ. فأنكر ذلك عقلي وجئت اشتدّ ملأ فروجي[2] حتّى أتيت عليّاً عليه السلام، فأخبرته بخبر القوم، وكان يسوّي قبر رسول اللّه صلى الله عليه وآله بمسحاته، فوضع المسحاة من يده على الأرض، ثمّ تلا: /٢٢٣ أ/ ﴿**الم * أحَسِبَ النّاسُ أنْ يُتْرَكُوا أنْ يَقُولُوا آمَنّا وَهُمْ لايُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللّهُ الّذينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكاذِبينَ**﴾[3]. وكان العبّاس حاضراً فقال حين سمع مقالتي: تربت أيديكم بني هاشم إلى آخر الدهر.[4و5]

---

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٨/١

٢. فروج: جمع فرج، وهو ما بين رِجلين. يقال للفرس ملأ فروجه وفرجه إذا عدا وأسرع، وبه سمّي فرج الرجل والمرأة؛ لأنّهما بين الرجلين (بحار الأنوار: ٥٢٥/٣٢).

٣. العنكبوت/٣ـ١

٤. بحار الأنوار: ٢٨٤/٢٨؛ كتاب سليم بن قيس: ٥٧١

٥. روي عن سلمان الفارسي رضي الله عنه أنّه قال: لمّا قبض رسول اللّه صلى الله عليه وآله وصنع الناس ما صنعوا وخاصم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجرّاح الأنصارَ، فخصموهم بحجّة عليّ عليه السلام، قالوا: ←

ولهذا أنّ كلّ من أنكرها أو لم يرض بمبايعتهم أوقعوا به الأذى وفعلوا معه ما

يا معشر الأنصار! قريش أحقّ بالأمر منكم؛ لأنّ رسول اللّهصلى الله عليه وآله من قريش والمهاجرين منهم. إنّ اللّه تعالى بدأ بهم في كتابه وفضّلهم، وقد قال رسول اللّهصلى الله عليه وآله: «الأئمّة من قريش». قال سلمان رضي الله عنه: فأتيت عليّاًعليه السلام وهو يغسّل رسول اللّهصلى الله عليه وآله، فأخبرته بما صنع الناس وقلت: إنّ أبا بكر الساعة على منبر رسول اللّهصلى الله عليه وآله، واللّه ما يرضى أن يبايعوه بيد واحدة، إنّهم ليبايعونه بيديه جميعاً، بيمينه وشماله.

فقال لي: يا سلمان! هل تدري من أوّل من بايعه على منبر رسول اللّهصلى الله عليه وآله؟ قلت: لا أدري إلّا أنّي رأيت في ظلّة بني ساعدة حين خصمت الأنصار وكان أوّل من بايعه بشير بن سعد وأبو عبيدة بن الجرّاح، ثمّ عمر، ثمّ سالم. قال: لست أسألك عن هذا، ولكن تدري أوّل من بايعه حين صعد على منبر رسول اللّهصلى الله عليه وآله؟ قلت: لا، ولكنّي رأيت شيخاً كبيراً متوكّئاً على عصاه، بين عينيه سجّادة شديد التشمير، صعد إليه أوّل من صعد وهو يبكي ويقول: الحمد للّه الذي لم يُمتني من الدنيا حتّى رأيتك في هذا المكان، أبسط يدك. فبسط يده، فبايعه، ثمّ نزل، فخرج من المسجد.

فقال عليّعليه السلام: هل تدري من هو؟ قلت: لا، ولقد ساءتني مقالته، كأنّه شامت بموت النبيّصلى الله عليه وآله. فقال ذاك إبليس ـ لعنه اللّه ـ أخبرني رسول اللّهصلى الله عليه وآله أنّ إبليس ورؤساء أصحابه شهدوا نصب رسول اللّهصلى الله عليه وآله إيّاي للناس بغدير خمّ بأمر اللّه ـ عزّ وجلّ ـ فأخبرهم أنّي أولى بهم من أنفسهم وأمرهم أن يبلّغ الشاهد الغائب، فأقبل إلى إبليس أبالسته ومردة أصحابه، فقالوا: إنّ هذه أمّة مرحومة ومعصومة، وما لك ولا لنا عليهم سبيل، قد أعلموا إمامهم ومفزعهم بعد نبيّهم. فانطلق إبليس ـ لعنه اللّه ـ كئيباً حزيناً. وأخبرني رسول اللّهصلى الله عليه وآله أنّه لو قبض إنّ الناس يبايعون أبا بكر في ظلّة بني ساعدة بعد ما يختصمون، ثمّ يأتون المسجد، فيكون أوّل من يبايعه على منبري إبليس ـ لعنه اللّه ـ في صورة رجل شيخ مشمّر يقول كذا وكذا، ثمّ يخرج، فيجمع شياطينه وأبالسته، فينخر ويكسع ويقول: كلّا! زعمتم أن ليس لي عليهم سبيل، فكيف رأيتم ما صنعت بهم حتّى تركوا أمر اللّه ـ عزّ وجلّ ـ وطاعته وما أمرهم به رسول اللّهصلى الله عليه وآله؟ (الكافي ٣٤٣/٨؛ بحار الأنوار: ٢٦١/٢٨؛ الاحتجاج: ٨٠/١؛ كتاب سليم بن قيس: ٥٧٧).

يردّه عن ذلك من ضرب أو شتم أو غيرهما. فمن ذلك أنّ الزبير لمّا أنكر ذلك ولم يرض به حصلت بينه وبين القوم مدافعات ومكالمات وقال وقيل حتّى أنّه لقوّة غضبه عليهم وشدّة إنكاره ببيعتهم التجأ إلى سيفه، فشهره عن غمده وقال: واللّه لأجاهدنّكم اليوم بهذا السيف ما ثبت قائمه في يدي. فوثب إليه عمر مع جماعة من أصحابه، فأخذوا، فانتزعوا السيف من يده قهراً وأخذه عمر وضرب به على الأرض حتّى كسره، وبلغ الخبر عليّاًعليه السلام فأمر الزبير بترك منازعة القوم، فسكت[1]. وإلى هذا أشار بقوله: «وكسرت في ذلك السيوف».

وأمّا قوله: «وشهرت على رؤوس الأشهاد» فمعلوم ممّا تقدّم من قصّة يوم الشهادة ومجيئهم ثاني جمعة إلى مسجد النبيّصلى الله عليه وآله بثلاثمئة سيف مشهور[2]، وما ذكرناه في حديث البراء بن عازب في قوله: «وعمر شاهر سيفه».

ومن ذلك أنّ المقداد بن الأسود الكنديّ لمّا أنكر البيعة المذكورة ولم يرض بها وتكلّم مع القوم بما قاله رسول اللّهصلى الله عليه وآله في حقّ عليّعليه السلام وما أكره عليهم من النصّ عليه بحضرة جماعة الأصحاب، قام إليه عمر مع أصحابه، فزبره ونهاه عن الكلام، فلمّا رآه لم ينته دفع في صدره حتّى وقع إلى الأرض على قفاه.[3]

ومن ذلك ما وقع لعمّار بن ياسر؛ فإنّهم لمّا أخذوه للبيعة امتنع عليهم غاية الامتناع وقال: إنّ البيعة لعليّعليه السلام في رقابنا ورقابكم يوم الغدير بعهد من اللّه ورسوله. فقيل له: لابدّ أن تبايع طائعاً أو مكرهاً، فامتنع، فوجئ عنقه حتّى صار

---

١. بحار الأنوار: ٢٦٨/٢٨، ٢٧٦، ٢٩١/٣٠؛ الاحتجاج: ٨٤/١؛ كتاب سليم بن قيس: ٥٩٣، ٨٧١
٢. بحار الأنوار: ٢٠١/٢٨؛ الاحتجاج: ٧٩/١؛ الصوارم المهرقة: ٥٩
٣. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٣/١؛ الصوارم المهرقة: ٥٧، ٦٣

فيه سلعة، فعل ذلك به عمر.

ومن ذلك أنّ دحية الكلبيّ كان كثيراً ما يسفر إلى أرض الشام، فلم يحضر موت النبيّ صلى الله عليه وآله، فلمّا قدم من سفره وبلغه الخبر قال: مَن الخليفة بعد رسول اللّه صلى الله عليه وآله؟ فقيل له: قعد في الخلافة ابن أبي قحافة. فقال متعجّباً: وكيف ذلك؟ وما فعل عليّ عليه السلام؟ وهو صاحبها يوم الغدير وغيره بنصّ الرسول. فقيل: ها هو حاضر في بيته ولم يصل إلى ذلك ولم يتمكّن منه. فجاء حتّى دخل المسجد وأبو بكر جالس وإلى جنبه عمر والمسلمون حافّون بهما، فقال دحية: ما الذي أوصلك يا أبا بكر هذا المقام؟ وليس هو لك، وإنّما هو مقام لغيرك، وكيف جلست هذا المجلس وصاحبه حاضر؟ ألست سمعت كما سمعنا وشهدت كما شهدنا؟ أما كنت حاضراً يوم الغدير؟ وقد نصّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله /٢٢٣ ب/ على ابن عمّه بالخلافة والإمامة وحذّر من مخالفته وأمرَنا وعامّة المسلمين بطاعته. ما لك وهذا المقام؟ وكيف وصلت إليه؟ ولست من أهله. فقال له عمر: يا أبا عمارة! إنّك غبت وحضرنا ولم تشهد كما شهدنا، وإنّ الأمر يحدث بعده الأمر. فقال دحية: لا، واللّه لم يحدث بعد ذلك الأمر أمر وإنّما فعلتم ما فعلتم خلافاً على اللّه ورسوله، ألا إنّي أشهدكم أنّ سكنى المدينة عليَّ حرام. ثمّ إنّ دحية ارتحل بأهله إلى الشام، فلم يزل بها حتّى مات[1]. وإلى هذه الأحوال ومثالها أشار بقوله: «ودفع في الصدور وسحب فيها الرجال وكثر فيها الضوضاء» إلى آخر الكلام.

ولهذا أنّ عليّاً عليه السلام وقع منه لأجل ما وقع من هذه البيعة شكايات كثيرة

---

١. والحقّ أنّ الكلام من بريدة بن الحصيب الأسلميّ، كما في: بحار الأنوار: ٩٢/٢٨، ٣٠٠؛ إرشاد القلوب: ٣٢٥/٢؛ كتاب سليم بن قيس: ٨٦٥

مذكورة في كثير من كلامه وخطبه، بل وشكا منها جماعة أهل البيت وأوليـائهم. وإلى الآن هذه الشكاية لم ينتقص وغصص مرارتها في حلوق شيعة آل الرسـول إلى وقتنا هذا، وجميع ما يلقونه من الأذى من مخالفيهم كلّه مسبّب عنها، فوقـع منها هتك حرمات أهل البيت عليهم السلام، فخرّ عليّ عليه السلام ملبّباً للمبايعة[١] وتوعّـد جماعـة بني هاشم بالشرّ وأحرق بيت فاطمة ودخل إليه بغير إذنها، بل هجموا عليه كمـا يهجم على بيوت أهل الكفر ولم تراع حرمة آل الرسول، وضربت ابنـة الرسـول العزيزة عليه المكرمة لديـه بالسـوط حتّـى أثـر السـوط فـي جسـمها الشـريف وضغطت بالباب حتّى أجهضت جنيناً في بطنها كان سمّاه رسول اللّه صلى الله عليه وآله محسـناً. وكلّ ذلك وقع لأجل تلك البيعة، حتّى كان بسببها سمّ الحسن وقتل الحسين.

ويدلّ على ذلك ما روي أهل السيرة في نقلهم الصحيح أنّه لمّا جاء خبر نفـي الحسين عليه السلام إلى المدينة ـ وكان فيها يومئذٍ عبد اللّه بن عمر بن الخطّاب ـ عظم ذلك عليه وجلّ ذلك لديه وأنكر على يزيد غاية الإنكار، فكتب إليـه يقـول: لقـد حدث في الإسلام حدث كبير وجلّت فيه المصائب ولايوم كيـوم الحسـين عليه السلام. فكتب إليه يزيد بقوله: أمّا بعد، يا أحمق! إنّا جئنـا إلـى فُـرُش ممهّـدة ووسـائد منتضدة فقاتلنا عليها، فإن يكن الحقّ لنا فعن حقّنا قاتلنا وإن يكن الحـقّ لغيرنـا فأوّل من آثر واستأثر بالحقّ على أهله أبوك، والسلام. فلمّا ورد عليه كتاب يزيـد

---

١. بحار الأنـوار: ٢٢٠/٢٨، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٦١، ٢٨٢، ٣٠٠، ٣٩٣، ٣٧٦/٣٠، ٢٢٦/٩١؛ الاحتجـاج: ٨٣/١؛ الاختصـاص: ١٠، ١٨٥، ٢٧٤؛ تفسـير العيّاشـيّ: ٦٦/٢؛ الجمـل: ١١٥؛ شـرح نهـج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤٥/٦؛ كتاب سليم بن قيس: ٨٦٥؛ المناقب لابـن شـهر آشـوب: ٢٤٨/٢

سكت وأظهر عذر يزيد[1]، إلى غير ذلك من الأحوال الواقعة بسبب تلك البيعة.

[خطبة طويلة في شكاية عليّ عليه السلام من قريش والتيميّ والعدويّ عند اللّه]

وقد روي عن عليّ عليه السلام في هذا المعنى خطبة حاوية لجميع ما ذكرناه من هذه الأحوال رواها جماعة من أهل العلم لامزيد عليها في هذا المعنى، وهي ما أخبرني به إجازة جملة من مشايخي مرفوعاً إلى أبي الحسين محمّد /٢٢٤ أ/ عن والده المولى السعيد ظهير الدين وقطب الإسلام أبي الفضل محمّد عن والده المولى السعيد قطب الدين سعيد بن هبة اللّه الراونديّ عن أبي جعفر محمّد بن الحسن الحلبيّ عن الشيخ أبي جعفر الطوسيّ عن الشيخ المفيد عن الشيخ عبد اللّه الصفوانيّ رحمهم الله قال: حدّثنا أبو الحسن عليّ بن حاتم قال: أخبرنا عليّ بن الحسين عن أحمد بن أبي عبد اللّه عن إسماعيل بن مهران عن عبد اللّه بن أبي الحارث عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: لمّا استولت قريش على الخلافة وافتخرت على عليّ عليه السلام ونسَبَته إلى الرغبة والحرص على الخلافة قام عليه السلام فحمد اللّه وأثنى عليه وصلّى على النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله، ثمّ قال: ما لنا ولقريش؟ وما ينكر منّا قريش؟ غير أنّا أهل بيت شيّد اللّه فوق بنيانهم بنياننا وأعلى فوق رؤوسهم رؤوسنا واختارنا اللّه عليهم، فنقموا على اللّه أن اختارنا وسخطوا ما رضي اللّه وأحبّوا ما كره اللّه.

فلمّا اختارنا اللّه ـ عزّ وجلّ ـ عليهم شاركناهم في حريمنا وعرّفناهم الكتاب والسنّة وعلّمناهم الفرض والدين وحفّظناهم الصحف والزبر وورّثناهم الدين

---

١. بحار الأنوار: ٣٢٨/٤٥؛ الطرائف: ٢٤٧/١؛ نهج الحقّ: ٣٥٦

والإسلام، فوثبوا علينا وجحدوا فضلنا ومنعونا حقّنا وألتُونا أسباب أعمالنا وأعلامنا. اللّهمّ إنّي أستعديك على قريش! (قاله ثلاثاً)، فخذلي بحقّي منها ولاتدع مظلمتي لديها وادحض حجّتهم وطالبهم يا ربّ بحقّي؛ فإنّك الحكَم العدل؛ فإنّ قريشاً صغّرت عظيم قدري واستحلّت المحارم منّي واستخفّت بعرضي وعشيرتي وقهرتني على تراث أخي وابن عمّي وأغروا بي أعدائي ووتروا بيني وبين العرب والعجم وسلبوني ما مهّدت لنفسي بجهدي وكدّي ومنعوني ما خلّفه أخي وحبيبي وشفيقي وقالوا: إنّك لحريص متّهم.

ويلهم! أليس بنا اهتدوا من تيه الكفر وعمى الضلالة وغيّ الظلمة؟ ويلهم! أليس بنا أنقذهم اللّه من الفتنة الصمّاء[1] والمحنة العمياء؟ ويلهم! ألم أخلصهم من نيران الطغاة وكثرة العتاة وسيوف البغاة ووطأة الأسُود ومقارعة الطماطمة ومماحكة القماقمة الذين كانوا عجم العرب وغنم الحروب وقطب الأقدام وجبال القتال وسهام الخطاب[2] وسيول السيوف؟ ويلهم! أليس بي تسنّموا الشرف وبي نالوا الحقّ والنصف وبي تبحّرت بحار السحاب وجبال الأوتاد؟ ويلهم! ألست آية نبوّة محمّدﷺ ودلالة رسالته وعلامة رضاه وسخطه؟ ويلهم! أليس بي كان يقطع الدروع الدلاص وتصطلم الرجال الحِراص وبي كان يفري جماجم البُهم وهام البلاد إذا فزع تَيم إلى الفرار وعديّ إلى الانتكاص؟

أما إنّي لو أسلمت قريشاً للمنايا والحتوف وتركتها تحصدها سيوف الغوانم ووطيّة الأعاجم وكرّات الأعادي وحملات الأعالي لطحنتهم سنابك الصافنات

---

١. حج: الظلماء.
٢. حج: الخطوب.

وحوافر الصاهلات /٢٢٤ ب/ في مواقف الأزل والهزل في ظلال الأعنّة وبريق الأسنّة بنجيب النجائب وزجرة الكتائب أهل البصائر وصناديد العشائر، لما بقوا لهضمي ولاعاشوا لظلمي ولما قالوا: إنّك لحريص ومتّهم. اليوم نتواقف يا قريش على حدود الحقّ والباطل، اللّهمّ فاحكم بيني وبين قريش بالحقّ؛ فإنّي مهّدت مهاد نبوّة محمّد صلّى الله عليه وآله ورفعت أعلام دينك وعلّيت منار رسولك، فوثبوا عليّ وغالبوني ونالوني ووتروني وتناولوني.

فقام إليه أبو حازم الأنصاريّ فقال: يا أمير المؤمنين! أفلان وفلان ظلماك؟ [أ] حقّك أخذا [و] على باطل مضيا؟ أم على صواب أقاما؟ أم ميراثك غصبا؟ أفهِمنا لنعلم باطلهما من حقّك. أبزّاك الأمر بزّاً؟ أم أغازاك فيه غزّاً؟ أم غصبا إمامتك غصباً؟ أم سبقاك إليها عجالاً، فجرت الفتنة ولم تستطع فيها استقلالاً؟ فإنّ المهاجرين والأنصار يظنّهما زعماً أنّهما كانا على الحقّ وعلى المحجّة[1] الواضحة مضيا وأنّك عقدت لهما على نفسك خشية فتنة الإسلام.

فقال عليه السلام: يا أخا الأنصار! لابحقّ أخذا ولا على إصابة أقاما ولا على دين مضيا ولافتنة خشيا. اليوم نتواقف ـ رحمك اللّه ـ على حدود الحقّ والباطل. أتعلم وإخوانك أنّ بني يعقوب على حقّ ومحجّة وإصابه وأثرة كانوا حين باعوا أخاهم وعقوا أباهم وخالفوا خالقهم وظلموا أنفسهم؟

فقالوا بأجمعهم: لا، يا أمير المؤمنين!

ثمّ قال: يا أخا الأنصار! أتعلم وإخوانك هؤلاء أنّ ابن آدم الذي قتل أخاه كان على حقّ ومحجّة وإصابة من رضا اللّه تعالى؟

---

١. حج: الحجّة.

فقالوا: لا، يا أمير المؤمنين!

قال: يا إخواني! أوَليس كلٌّ فعَل بصاحبه ما فعَل لحسده إيّاه وعداوته وعصيانه وبغضاً له؟

فقالوا: نعم، يا أمير المؤمنين!

قال: فكذلك فعل بي حسداً، ثمّ إنّه لم يتب على ابن آدم ووُلد يعقوب إلّا بعد الاستغفار والتوبة والإقلاع والإنابة والإقرار، ولو أنّ قريشاً تابت واعتذرت من فعلها لاستغفرتُ اللّه لها.

ثمّ قال: اليوم أنطق لكم العجماء ذات البيان وأفصح لكم الخرساء ذات البرهان. ألا إنّي فتحت الإسلام ونصرته وعزّزت الدين والرسول وثبّتت أركان الإسلام بقوّة اللّه وأعليت مناره وبيّنت أعلامه وأعلنت أسراره وأظهرت آثاره وبنيت وصفّيت الدولة ووطّئته للماشي والراكب، ثمّ قُدتُها صافية على أنّي مستأثر، فسبقني إليها التيميّ والعدويّ كسباق الفرس احتيالاً واغتيالاً وخدعةً وغلبةً، فاختدعا المسلمين واغتليا الواردين وتأتّى لهم ما لاينازعهم فيه زمان ولايناطحهم حمام، وأنا متشاغل بدفن النبيّ صلى الله عليه وآله وتجهيزه وتكفينه وما حضرا شيئاً منه. ثمّ سبقا إلى سقيفة بني ساعدة سباق الفرس احتيالاً واغتيالاً وخدعةً وغيلةً /٢٢٥ أ/ وحيلةً، لاتفقّداً للرعيّة ولااهتماماً لمصلحة. فهلّا سبقا إلى مواطن النزال وكشف الكرب عن وجه الرسول صلى الله عليه وآله ما زلت أنظر بهم وقد سمعا الحقّ؟ وكيف يراعي النبأة من أصمّته الصيحة؟ ما زلت أنظر بكم يا قريش عواقب الغدر في عهد رسول اللّه صلى الله عليه وآله، أعلامه فيكم ظاهرة وأماراته فيكم بيّنة ورأيت مغابن المكر فيكم جليّة، وما زلت أتوسّمكم بحيلة المغترّين وأبصركم بعين الحاسرين. سترني عليكم جلباب الرفعة وبصّرني فيكم صدق النيّة. أقمت لكم على سنن

الحقّ في جواد المضلّة حين تنتكمون ذنوبكم وتـدعون بالويـل والثبـور دلـيكم ويتحيّرون وما تذهبون وتستغيثون ولاتغاثون.

إنّه شارطني رسول اللّه صلى الله عليه وآله في كلّ مـوطن مـن مـواطن الحـرب وصـافحني وصافقني لأن أحارب للّه تعالى ولرسوله وأحامي للّـه وأنصـر رسـوله بجهـدي وطاقتي وكدّي وقدحي ورحمـي حـريم الإسـلام وأرفـع أطنـاب الـدين وأعـزّ الإسلام وأهله، على أنّي مـا فتحـت وتليـت عليـه دعـوة الرسـول وقـرأت فيـه المصاحف وعبِد فيه الرحمن وفهِم فيه القرآن، فلي إمامته وعقده وحلّه وإصداره وإيراده.

ولفاطمة عليها السلام فدك وما خلّف رسول اللّه صلى الله عليه وآله بحقّ ميراثها، فسبقني إليه التيمـيّ والعدويّ سباق فرسين في الميدان يوم الرهان. وما شككت في الحقّ منذ رأيتـه، هلك قوم تخلّفوا عنّي. إنّه لم يوجس موسى في نفسه خيفة ارتياباً أو شكّاً في ما أتاه من عند اللّه ـ عزّ وجلّ ـ ولم أشكّ في ما أراني من حقّ اللّه ولاارتبـت فـي حقّي وإمامتي وخلافة ابن عمّي ووصيّة الرسول لي، وإنّما أشفق أخي موسى عليه السلام من غلبة الجهّال ودول الضلال علـى الحـقّ. ولمّـا أنـزل اللّـه تعـالى: ﴿**وَآتِ ذَا الْقُرْبى حَقَّهُ**﴾[١] دعا فاطمة عليها السلام، فأنلحها فدك وأقامني عَلَماً وإماماً وعقد لي وعهد إليَّ، فأنزل اللّه تعالى: ﴿**أطيعُوا اللّهَ وَأَطيعُوا الرَّسُولَ وَأولِـي الأمْـرِ مِـنْكُمْ**﴾[٢]. فقاتلت ـ يا إخواني ـ حقّ القتال وصبرت حقّ الصبر وضربت حقّ الضرب على دين أتى به ابن عمّي وصِنوي وعلى أنّي أنصر ابن عمّي وحقّـي ودينـي. وإنّمـا

١. الإسراء/٢٦
٢. النساء/٥٩

قمت هذه المقامات واحتملت الشدائد وتعرّضت للحتوف على أن تصيبي من الأجر مدّخر ومن الأثرة موفّر وأن أكون صاحب محمّدﷺ ووصيّه وخليفته وإمام أمّته من بعده وصاحب رايته في الدنيا والآخرة.

اليوم أكشف السريرة عن حقّي وأجلو الصداء عن ظلامتي حتّى يظهر لأهل اللبّ والمعرفة أنّي كنت مذلّلاً مضطهداً مظلوماً مغشوماً مغصوباً[1] مقهوراً محقوراً وأنّهم ابتزّوا حقّي واستأثروا وابتزاني. اليوم نتواقف على حدود الحقّ والباطل إذا تخاطرت أنباؤه وطار عنه غطاؤه، من وثق بماء لم يظمأ، من استودع خافياً فقد غشّ نفسه، ومن استرعى ذئباً فقد ظلم، ومن والى غشوماً فقد اضطهد. /٢٢٥ ب/ هذا موقف صدق ومقام أنطق فيه بحقّ وأكشف النعمة والستر عن ظلامتي.

يا معشر المهاجرين والأنصار! أين كانت سبقة تيم وعديّ إلى سقيفة بني ساعدة خوف الفتنة يوم الأبواء؟ إذ تكاثفت الصفوف وتكاثرت الحتوف وتقارعت السيوف. أم هلّا خشيا فتنة على الإسلام يوم ابن عبد ودّ؟ وقد نفخ بسيفه وشمخ بأنفه وطمح بطرفه. ولمَ لم يشفقا على الدين وأهله يوم بواط؟ إذ اسودّ لون الأفق واعوجّ عظم العنق وانحلّ سبل العرق. ولمَ لم يشفقا يوم رضوى؟ إذ السهام تطير والمنايا تسير والأسد تزأر. وهلّا بادرت يوم العشيرة من ينبع؟ إذ الأسنان تصطكّ والرياح تشتبك والدروع تهتكّ. وهلّا كانت مبادرتهم يوم بدر؟ إذ الأرواح في الصعداء ترتقي والجياد بالصناديد تزدهي والأرض من دماء الأبطال ترتوي. ولمَ لم يشفقا على الإسلام يوم الخندق؟ وقد قمتُ دونهم كالليث المتمهلج أو كالفجر المتهرّج أو كالشمس المتزبرج.

---

١. مر: مغضوباً.

ولمَ لم تبرز تيم وعديّ ولم أرَ تيماً وعديّاً يوم قريظة؟ والأقران تجتلد والفرائص ترتعد. ويوم بني هذيل؟ وإذ ولّيتم فراراً وأدخلتم السماء بكم تمور ونيران حربكم تفور والمنية على قطبها تدور. أما بذي قوى؟ وقد تكدكت الفجاج وثار العجاج رأيتك مولّياً مدبراً. ويوم بني المصطلق أين كنتم يا تيم وعديّ؟ إذ ارتعش الهمام وارتعد القمقام وتزلزلت الأقدام. ويوم خزاعة؟ يوم وعظت الواعظة وتوقظت الواقظة، فرجعت تيم وعديّ بغيظ الغايظة صموتاً سكوتاً. ويوم الحديبيّة؟ إذ ساءت الظنون وانقصمت المتون ونطقت المنون. ويوم حنين ويوم خيبر؟ إذ تصدرع غطريف في قوله: «فاشتط وفاخر بآياته فاخبط». ويوم مرحب؟ حين يكفر بالدرع وعليّ بالصمصام ودعا بالبراز ولات حينَ مَناص[١]؟

وأين أنتم يا تيم وعديّ يوم الفتح؟ وأنا على الكَفَرة أبذخ وللكبش[٢] أشدخ وكأنّي بين البحار برزخ. أم ليلة العقبة؟ وقد قعدتم للرسول كلّ مقعد، فردّكم اللّه بغيظكم لن تنالوا خيراً. وأين كنتم يا تيم وعديّ يوم عذرة؟ وقد عاينتم انفلاق الرأس وتحصيل البأس[٣] وانصلات الناس. وهلّا بادرتم يا تيم وعديّ يوم تبوك؟ إذ عاين الناس فتقاً من ضرب الجماجم ودحى بهم في هول[٤] الصفائح وهشم الهام بالنطاح. ولم أرَ تيماً وعديّاً بادرت يوم مؤتة؟ وقد أظلمت منكم الأبصار وضاقت بكم الأقطار وخدمتكم موج النيران. وإنّما جسرت تيم وعديّ يوم

١. مقتبس من: ص/٣
٢. حج: على الكبش.
٣. حج: اليأس.
٤. حج: حول.

الطائف، وإذ الواحد منكم كحجر جامد وكنجم ساجد أو كمثال هامد.

فأسألك يا تيم ويا عديّ! مبادرتك على سقيفة بني ساعدة بأيّ فضيلة وبأيّ قوّة وبأيّ طاعة؟ ألم تعلما أنّي أحقّ بها ممّن وجدتم يوم بواط واقفاً متلدّداً وحيراناً متلبّداً؟ وأنا كالليث الهصور الشاقف وكالغيم المنتجع القاذف والبرق المتمعمع /٢٢٦ أ/ الخاطف. ما هذه الدهماء والدهياء التي وردت عليَّ من قريش؟ أنا صاحب هذه المشاهد وأبو هذه المواقف وابن هذه الأفعال الحميدة.

يا معشر المهاجرين والأنصار! إنّي على بصيرة من أمري وعلى ثقة من ديني. وأين كنتم يا تيم وعديّ يوم زبران الأسد؟ اليوم نطقت الخرساء بالبيان وفهمت العجماء ذات الفصاحة والبرهان. هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم[١]، قد توافينا على حدود الحقّ والباطل وأخرجتكم من الشبهة إلى الحقّ ومن الشكّ إلى اليقين، فتبرّؤوا ـ رحمكم اللّه ـ ممّن نكث البيعتين وغلبه [الهوى][٢] فضلّ. أبعدوا ـ رحمكم اللّه ـ من انهزم الهزيمتين؛ إذ يقول اللّه تبارك وتعالى: ﴿**يا أيُّهَا الّذينَ آمَنُوا إذا لَقيتُمُ الّذينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلاتُوَلُّوهُمُ الأدْبارَ * وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إلّا مُتَحَرِّفاً لِقِتال أوْ مُتَحَيِّزاً إلى فِئَة فَقَدْ باءَ بِغَضَب مِنَ اللّهِ**﴾[٣]، وقال: ﴿**وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إذْ أعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضاقَتْ عَلَيْكُمُ الأرْضُ بِما رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرينَ**﴾[٤].

---

١. مقتبس من: المائدة/١١٩

٢. تش، مر، حج: الهواء.

٣. الأنفال/١٦ـ١٥

٤. التوبة/٢٥

اغضبوا أنفسهم على بني إسرائيل؛ لأنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ اختارهم عليهم وجعل تعالى الاختيار إليه إذ يقول: ﴿**وَلَقَدِ اخْتَرْناهُمْ عَلى عِلْمٍ عَلَى الْعالَمينَ**﴾[١]، ولو كان الاختيار على الناس لكان يختار كلّ واحد منهم نفسه، ولو كان الاختيار إلى إبراهيم فجعلها في الظالمين، حتّى منعه اللّه تعالى ذلك واستثنى فقال: ﴿**لايَنالُ عَهْدِي الظّالِمينَ**﴾[٢]. فكل مَن عبد صنماً أو وثناً أو جبتاً أو طاغوتاً أو يغوث أو يعوق أو نسراً[٣] أو شمساً أو قمراً أو ناراً أو حجراً أو شجراً وقد انهزم من جهاد في سبيل اللّه أو كذّب أو بخر أو همز أو غمز أو ظلم فلاإمامة له. قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ فَلاتَكُنْ في مِرْيَة مِنْ لِقائِهِ وَجَعَلْناهُ هُدىً لِبَني إسْرائيلَ * وَجَعَلْنا مِنْهُمْ أئِمَّةً يَهْدُونَ بِأمْرِنا لَمّا صَبَرُوا**﴾[٤]، فاللّه تعالى جعلهم أئمّة؟ أم جعلوا أنفسهم؟ أم الناس جعلوهم أئمّة؟ إنّ الإمامة من عند اللّه وإنّما أعطى اللّه تعالى هذه الإمامة على شريطة لمّا صبروا وكانوا بآيات اللّه موقنين[٥]. فليس أحد من قريش ومن غيرهما صبَر على الحروب والشدائد كما صبرتُ ولاأيقن منهم بآيات اللّه كما أيقنتُ.

ثمّ قال: أخبروني عن موسى وهارون، أبعضهم أولياء بعض؟

قالوا: نعم، يا أمير المؤمنين!

فقال: للرسالة أم للرحم؟

---

١. الدخان/٣٢

٢. البقرة/١٢٤

٣. مقتبس من: نوح عليه السلام/٢٣

٤. السجدة/٢٤ـ٢٣

٥. مقتبس من: السجدة/٢٤

فقالوا: للرحم، ثمّ للإمامة[1].

فقال: نعم! وأنا أولى بمحمّدصلى الله عليه وآله للرحم، ثمّ للإمامة. ثمّ قال: وإن تقدّم موسى هارونَ بالموت فهارون أولى بما خلّف موسى أم غيره؟

قالوا: هارون.

فقال: للرحم أم للرسالة؟

قالوا: للرحم ثمّ للرسالة.

قال: فمحمّدصلى الله عليه وآله للرحم ثمّ للإمامة، ما يقوم مقامي ومقامه إلّا أنا، ومحمّدصلى الله عليه وآله وما خلّف فلي أم للتيميّ والعدويّ؟

قالوا: بل أنت أحقّ وأولى.

قال: فأين يُتاه بكم عنّي وأين يسلك بكم الهوان؟ ثمّ قال: فهل تعرفون صفة أئمّة الهُدى؟

قالوا: لا.

قال: صفة بني إسرائيل إذ يقول اللّه تعالى: ﴿**وَجَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمّا صَبَرُوا وَكانُوا بِآياتِنا يُوقِنُونَ**﴾[2]. فهل تعرفون من صبر مع محمّدصلى الله عليه وآله وأيقن بالآيات والسور التي أنزلها اللّه تعالى؟ /٢٢٦ ب/

فقالوا: أنت يا أمير المؤمنين!

ثمّ قال: والذي نصب الكعبة وبرأ النسمة لأنا هو، وقد ضلّ من تخلّف عن إمامتي وهلك من تاه عنّي، والسلام.

---

١. حج: للرسالة.

٢. السجدة/٢٤

ثمّ قام أبو حازم وأنشأ يقول:

أبــت هذه الأنصــار حتّى تبيّـنت مذاهب لم تضلّل عليه المذاهـب[١]

قال الراوي: وهذه الخطبة كثرت فوائدها وعمّت عوائدها زائداً على الإنكـار عليهم في تلبّثهم بالإمامة وإظهار الظلامة والشكاية منهم، دالّة على جميع صفات الإمام من الفضل والعلـم والعصـمة والنصـبة وبطـلان الاختيـار والبرهـان علـى استقرار الإمامة عليـه وعلـى أولاده، وتسـمّى بخطبـة الكشـف، وهـذه الظلامـة والشكوى قطرة من البحار، أعرضنا عن ذكر الباقي خوفاً من الإطالة والملالة.

وأنا أقول: قد دلّت هذه الخطبة الشريفة على كلّ ما نحن بصدده مـن إثبـات المطاعن وإثبات الدعوى وحصول الشـكاية ووجـوب الإمامـة بـالنصّ وإثبـات عصمة الإمام وبطلان ثبوتها باختيار وبيان ظلم الجماعة ووجـوب البـراءة مـنهم وأنّه صاحب الجهاد والمقامات الموجبة له القربى من الرسول. وبالجملـة ففيهـا كفاية في إثبات جميع مطالب الإمامة على قوانين الإماميّة، وكلّ ذلك دليـل علـى بطلان تلك البيعة وثبوت القدح فيها وإنّها لم تكن واقعة علـى القـوانين العقليّـة ولاالضوابط الشرعيّة.

[كلام عمر قادح في هذه البيعة]

ويدلّ على ذلك ـ زيادة على ما ذكرناه ـ القول المشهور عن عمر وهو قولـه: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى اللّه المسلمين شرّها، فمن عاد إلى مثلها فـاقتلوه[٢].

---

١. بحار الأنوار: ٥٨٨/٢٩؛ الصراط المستقيم: ٤٢/٣؛ العـدد القويّـة: ١٨٩؛ المناقـب لابـن شـهر آشوب: ٢٠١/٢

٢. بحار الأنوار: ٤٤٣/٣٠، ٤٩/٣٢، ٢٥٣/٤٩، ١٢٤/٩٠؛ الاحتجـاج: ٢٥٥/١؛ بنـاء المقالـة: ٣٨٢؛ ←

وهذا الكلام قادح في البيعة من وجوه ثلاثة:

الأوّل: اعتراف عمر الذي هو عاقدها والساعي في حصولها والمجتهد في تصحيحها بأنّها فلتة، ومعناه أنّها وقعت بغتةً من غير تروٍّ ولافكر ولااستطلاع جميع آراء أهل الحلّ والعقد ولامواترة جميع الأصحاب واتّفاقهم ورضاهم، وذلك دليل على مخالفتها للقواعد الشرعيّة والقوانين العقليّة التي يجب مراعاتها في تلك المبايعة وهو دليل على عدم صحّتها.

الثاني: وصفه إيّاها بكونها شرّاً وقاه اللّه المسلمين، بقوله: «وقى اللّه المسلمين شرّها». وما هو شرّ فهو بالضرورة ليس بخير، فلاتكون مشتملة إلّا على الشرّ، إلّا أنّ ذلك لم يتعدّ ضرره إلى أحد من المسلمين على زعمه. ولكن الأمر ليس كذلك، بل ذلك الشرّ حصل بسببه على المسلمين ضرر كثير خصوصاً على آل بيت الرسول، كما وقع لهم من الهضم وأخذ الحقوق، وكذلك لجميع بني هاشم وأكثر الصحابة وفضلائهم وصل إليهم بسببها ضرر كثير، ومن تتبّع السير والأحوال التي جرت بين الصحابة عرف ذلك وتحقّقه.

الثالث: أنّه أمر بقتل من عاد إلى فعل مثلها، وذلك دليل على أنّ مثلها بلغ في القبح إلى حدّ يستحقّ فاعله القتل، وحكم المثلين واحد؛ لوجوب اتّحادهما في الحقيقة واللوازم، وهذا القبح لازم ذاتيّ لمثلها ـ على ما صرّح به ـ فيجب أن يكون لازماً ذاتيّاً لها؛ لوجوب مساواة /٢٢٧ أ/ الأمثال في اللوازم الذاتيّة، فيجب أن تكون مشتملة على ذلك القبح. فإذا استحقّ فاعل مثلها القتل لأجل ذلك القبح

دعائم الإسلام: ٨٤/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣١/٩، ٢٤٤/١٣، ٢١/٢٠؛ الصراط المستقيم: ٣٠١/٢؛ الصوارم المهرقة: ١٣٦؛ نهج الحقّ: ٢٦٤

استحقّ فاعله القتل أيضاً بتلك العلّة، وذلك ظاهر لمن عرف حقيقة التماثل ووجوب اشتراك الأمثال في اللوازم الذاتيّة، وذلك دليل على مخالفتها لقوانين العقل والشرع.

[تسمية نفسه خليفة رسول اللّه]

وأمّا قدحهم فيه بتسمية نفسه خليفة رسول اللّه فأمر ظاهر[١]؛ فإنّ الكلّ رووا أنّه سمّى نفسه خليفة رسول اللّه صلى الله عليه وآله وكان جميع أتباعه يسمّونه بذلك، بل وألزم جميع المسلمين تسميته بذلك الاسم، مع اعترافه واعتراف الكلّ أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله لم يستخلفه ولم ينصّ عليه ولم يدّع هو ذلك ولاادّعاه له أحد من أتباعه؛ فإنّه لو كان مستحقّاً من الرسول لذكر ذلك واحتجّ به يوم السقيفة على الأنصار ولكان توقيفهم الأمر على المبايعة والصفقة التي احتيج فيها إلى القيل والقال وإشهار السيوف والاختلاف في غاية السفاهة؛ لأنّه التجاء إلى الأصعب والتوصّل إلى المطلوب من أعسر جهاته مع القدرة على الأسهل الأقوى، وذلك لايختاره عاقل. فلو كان خليفة للرسول لادّعى ذلك وافتخر به؛ إذ لاعطر بعد عروس، بل قد قال أهل النقل والسير: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله لم يستخلفه في شيء من أحواله إلّا في قصّة قراءة سورة براءة، ثمّ أمر بردّه وأخذ السورة منه بوحي من اللّه وأمر أن لايبلغها إلّا عليّ عليه السلام، وقد مضت الإشارة إلى ذلك.

فإن قيل: إنّه قد استخلفه في الصلاة بالناس أيّام مرضه كما رواه أهل السنّة؛

---

١. ذكر أنّه تارة سمىّ نفسه خليفة اللّه وتارة خليفة رسول اللّه. راجع: بحار الأنوار: ٩٥/٢٩؛ الاحتجاج: ٨٧/١؛ إرشاد القلوب: ٢٦٦/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢١/١٧؛ الطرائف: ٤٠٤/٢؛ الفضائل: ١١٦؛ نهج الحقّ: ٢٦٢

قلنا: ذلك النقل كذب وزور، بل الذي اتّفق عليه أهل النقل الصحيح ورووه أهل البيتعليهم السلام أنّ بلالاً أذّن للصلاة يوماً، فلم يخرج أحد إليها؛ لاشتغالهم بمرض النبيّصلى الله عليه وآله؛ لأنّه كان قبل ذلك اليوم إذا حضر وقت الصلاة إن كان النبيّصلى الله عليه وآله خفيفاً خرج وصلّى بالناس وإن كان ثقيلاً أمر عليّاًعليه السلام يخرج فيصلّي بالناس. ففي ذلك اليوم كان النبيّصلى الله عليه وآله ثقيلاً في المرض، بل كان مغموراً بالوجع، فلم يتيسّر لعليّعليه السلام الخروج إلى الجماعة؛ لاشتغاله بالنبيّصلى الله عليه وآله. فلمّا جاء بلال للإعلام بالصلاة قال عليّعليه السلام: إنّي مشغول برسول اللّهصلى الله عليه وآله، فلاأقدر على مفارقته، فليصلّ بالناس بعضهم. فقالت عائشة لبلال: مُر أبا بكر فليصلّ بالناس. فظنّ بلال أنّ ذلك عن أمر رسول اللّهصلى الله عليه وآله ولم يقع في وهمه أنّ زوجة النبيّ تكذب عليه. فقال بلال للناس: صلّوا خلف أبي بكر. فلمّا كبّر أبو بكر أفاق رسول اللّهصلى الله عليه وآله من غمرته وسمع التكبير فقال: من يصلّي بالناس يا عليّ؟ فقال: إنّ عائشة أمرت بلالاً أن يُعلِم /٢٢٧ ب/ أبا بكر أنّه يصلّي بالناس. فنظر النبيّصلى الله عليه وآله إليها شزراً، ثمّ قال: أما إنّكنّ كصُوَيحِبات يوسف، ثمّ قال: اخرجوني إلى المسجد، اخرجوني فقد حدث في الإسلام فتنة ليست بهنيئة. ثمّ قامعليه السلام يتهادى بين عليّ والفضل بن عبّاس حتّى دخل المسجد وهو على تلك الحال، فلمّا رآه المسلمون عظم لديهم ذلك وعرفوا أنّهصلى الله عليه وآله لم يرض بما فعله أبو بكر، ثمّ تقدّم على المحراب، فنحّي أبا بكر عنه وصلّ بالناس وأبو بكر يسمعهم التكبير. فلمّا فرغ من الصلاة جلس للناس ساعة، ثمّ قال: أيّها الناس! ما بال جماعة من أصحابي يخالفون أمري؟[١]

وهذه الرواية هي التي اتّفق عليها أكثر المحدّثين وهي التي يوافق عليها

---

١. بحار الأنوار: ١٥٩/٢٨، ٤٣٣/٣٠؛ الإفصاح: ٢٠٧؛ القصص للراونديّ: ٣٥٨

الأصول المقرّرة؛ لأنّ تقديم أبي بكر لو كان بأمر رسول اللّهﷺ لكان خروجه في تلك الحالة في غاية ما يكون من السفه والعبث. مع أنّا نقول: لو سلّمنا أنّ ذلك كان بأمره فخروجه بعده وتنحيته له نصّ دالّ على نسخه وإبطال حكمه. ولعلّه فعل ذلك إظهاراً لنقصه بين الناس وأنّه لايصلح لشيء من أمور الدين، فإن لم يصلح أن يكون إماماً للصلاة فبالأولى إنّه لايصلح للولاية العامّة، خصوصاً وإمامة الصلاة لاتشترط فيها العدالة على مذهبهم، فكيف بغيرها مع اشتراطها بالعدالة عندهم؟ فدلالة هذا التقديم على تقدير وقوعه على عدم جواز خلافته أظهر من دلالته على ثبوتها.

وأمّا قولهم: إنّه بنى على صلاة أبي بكر؛ لأنّه كان قد ركع قبله ركعة وأدركه في الثانية؛ **فنقول**: لم يثبت عند ذوي النقل[1] أبعد منه ما قاله بعض أهل العناد من أنّه صلّى خلف أبي بكر[2]، والقول بذلك يخالف جميع القواعد الإسلاميّة، فالقول به على حدّ الكفر، أعاذنا اللّه من اعتقاد أمثال ذلك.

[قتل مالك بن نويرة وبني حنيفة]

وأمّا قدحهم عليه بقتل مالك بن نويرة وقتل القوم الذين يقال لهم بنو حنيفة، فذلك أمر أظهر من الشمس معلوم بالتواتر، وقصّته على ما رويته من مشايخي بالإسناد الصحيح أنّه لمّا قعد أبو بكر في الخلافة قدم مالك بن نويرة إلى المدينة من الصحراء وكان يسكن البادية وهو يومئذٍ سيّد قومه بني حنيفة لمّا سمع

---

١. حج (خ ل): والعقل.

٢. بحار الأنوار: ١٤٢/٢٨، ١٥٥، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٠؛ ١٣١/٢٩، ٤١٧/٣٠؛ الاحتجاج: ٩٣/١؛ الإفصاح: ٢٠٤؛ الصوارم المهرقة: ٦٠

بموت النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله ليعرف أمر الناس. فلمّا وصل المدينة وعلم بخلافة أبي بكر وتقدّمه على عليّ‌عليه‌السلام أنكر ذلك وجاء حتّى دخل المسجد، فرأى أبا بكر يخطب على منبر رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله وكان يوم جمعة، فقال: يا أبا بكر! اربع على ظلعك وألزم قعر بيتك واستغفر لذنبك وردّ الحقّ إلى أهله، أما تستحيي أن تقوم في مقام أقام اللّه ورسوله فيه غيرك؟ ما ترك يوم الغدير لأحد حجّة ولامعذرة. أنَسيتَ تسليمك على عليّ‌عليه‌السلام بإمرة المؤمنين في حياة رسول اللّه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله؟ يا آل المهاجرين ويا آل الأنصار! واللّه /٢٢٨ أ/ لئن لم يردّ الحقّ إلى أهله ليتفاقمنّ عليك الأمر. فقال له أبو بكر: اسكت يا مالك! فلست من أهل السابقة ولاممّن له أثر في الإسلام. فقال له مالك: وما أنت وذاك، ولم يزل آل تيم أذناباً تابعين في الجاهليّة والإسلام. فقال أبو بكر لمن حضره: اكفوني هذا الأعرابيّ البوّال على عقبيه. فقام إليه جماعة من أتباعه، فأنكروه حتّى أخرجوه من المسجد، فخرج مالك وهو يتهدّد القوم.

فلمّا فرغ أبو بكر من صلاته ودخل إلى منزله أرسل إلى خالد بن الوليد وكان بينه وبين مالك إحنة[1] في الجاهليّة، فقال له: خُذ من شئت من الرجال وسِر إلى ابن نويرة واقتله واسب قومه؛ فإنّي أخاف أن يفتق علينا منه فتقاً لايرتفق. فخرج خالد في أثره في مئة فارس، فلمّا قدم على بني زبيد ركبت عليه بالخيل والهجن، فقال خالد: ما لكم يا بني زبيد؟ أكفرٌ بعد إسلام؟ فقالوا: لا، ولكن ماذا جئت فيه؟ قال: أرسِلنا إلى أمر لاتعلّق له بكم وإنّما نحن هذه الليلة أضياف. فقالوا: على الرحب والسعة انزلوا. فنزل خالد وأصحابه وبسطوا إليهم بساط

---

١. الإحنة: الحقد في الصدر (لسان العرب).

الضيافة وأضافهم مالك وقومه تلك الليلة. فلمّا كان عند انتصاف الليل قام خالد وأخذ سيفه ودخل على مالك وهو نائم على فراشه عند أهله، فقتله غدراً، ثمّ صاح في الحيّ، فركب أصحابه، فقتلوهم وسبوا حريمهم وغنموا أموالهم. ودخل خالد في تلك الليلة على امرأة مالك، فبات بها عروساً، وجاء إلى أبي بكر بالأسارى والغنائم.[١]

وروي الشيخ سعيد بن هبة اللّه الراونديّ في كتابه أنّه لمّا قعد أبو بكر بالأمر بعث خالد بن الوليد إلى بني حنيفة ليأخذ زكوات[٢] أموالهم، فقالوا لخالد: إنّ رسول اللّهﷺ كان يبعث كلّ سنة رجلاً يأخذ صدقاتنا من الأغنياء ويفرّقها في فقرائنا، فافعل أنت كذلك. فانصرف خالد إلى المدينة وقال لأبي بكر: إنّهم منعونا[٣] الزكاة. فبعث معه عسكراً، فأتى بني حنيفة وقتل رئيسهم وأخذ زوجته ووطئها في الحال وسبى نسوانهم ورجع بهنّ إلى المدينة. وكان ذلك الرئيس صديقاً لعمر، فقال عمر لأبي بكر: اقتل خالداً به بعد أن تجلده الحدّ بما فعل بامرأته. فقال أبو بكر: إنّ خالداً ناصرنا، تغافَل.[٤]

وفي رواية غيره أنّ عمر دخل المسجد، فرأى خالداً وقد لبس ثياباً قد صديت من الحديد وقد غرز في عمامته ثلاثة أسهم أعلم نفسه بها وهو يختال في المسجد فرحاً بقتله مالك وسبي قومه. فقال له عمر: أرياءً يا عدوّ اللّه

---

١. بحار الأنوار: ٥٥/٢٩، ٣٤٣/٣٠، ٣٥٠، ٤٧١، ٤٨٥؛ إرشاد القلوب: ٣٨٦/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٩/١، ٢٠٢/١٧ وما بعد؛ الصوارم المهرقة: ٨٣، ١٣٦؛ الفضائل: ٧٦

٢. مر: زكاة.

٣. حج (خ ل): منعوني.

٤. الخرائج: ٥٦٣/٢؛ بحار الأنوار: ٣٠٢/٤١

واختيالاً في مسجد رسول اللّهﷺ؟ عدوت على رجل من المسلمين، فقتلته غدراً ونكحت امرأته حراماً، ثمّ جئت تختال مرحاً[١] بين المسلمين؟ ثمّ إنّه انتزع الأسهم من عمامته فكسرها، ثمّ أخرجه من المسجد وقال: واللّه لئن أمكنني الدهر منك يوماً لأقيدنّك بمالك. فخرج خالد من المسجد باكياً حتّى دخل على أبي بكر، فأعلمه بما فعل به عمر، فأرسل إليه، فلمّا حضر قال له أبو بكر: ارفع لسانك يا عمر عن خالد؛ فإنّه سيف من أسيافنا وإنّما فعَل الذي فعَل بأمري. فسكت عنه /٢٢٨ ب/ عمر لأجل أبي بكر، ثمّ قال: إنّه ليجب أن تقيّده بمالك؛ فإنّه قتله وهو غير مستحقّ للقتل، واللّه لئن تمكّنت منه لأقيدنّه به[٢]. ولمّا ولي عمر الخلافة طلب خالداً ليقتله بمالك، فهرب عنه إلى الشام وبقي بها حتّى مات.[٣]

قال الراونديّ: وأدخلت السبايا إلى المسجد وفيهنّ خولة، فجاءت إلى قبر رسول اللّهﷺ والتجأت به وبكت وقالت: يا رسول اللّه! نشكوا إليك أفعال هؤلاء القوم، سبونا من غير ذنب ونحن مسلمون. ثمّ قالت: أيّها الناس! لم سبيتمونا ونحن نشهد أن لاإله إلّا اللّه وأنّ محمّدا رسول اللّه؟ فقال أبو بكر: منعتم الزكاة. فقالت: ليس الأمر على ما زعمت، وهب الرجال منعوكم الزكاة، فما بال النساء المسلمات تسبين؟ واختار كلّ رجل من السبايا، وجاء طلحة والزبير وأرادا أن يأخذا خولة[٤] من السبي، قالت: لايكون هذا أبداً ولايملكني إلّا من أخبرني

١. حج (خ ل): فرحاً.
٢. بحار الأنوار: ٤٨٥/٣٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٩/١
٣. الصوارم المهرقة: ٨٦، ١٣٩
٤. مر، حج: يأخذاها.

بالكلام الذي قلته ساعة ولدتُ. فقال أبو بكر: هي قد فرغت من القوم، فتكلّمت بما لاتحصيل له. فقالت: واللّه إنّي لصادقة.

وجاء عليّ عليه السلام فوقف ينظر إليهم وإليها ثمّ ناداها: يا خولة! لمّا كانت أمّك حامل بك وضربها الطلق نادت: اللّهمّ سلّمني من هذا المولود. فلمّا وضعتك ناديت من تحتها: لاإله إلّا اللّه، محمّد رسول اللّه، يا أمّاه! سيملكني سيّد يكون لي منه ولد، فكتب أمّك ذلك الكلام في لوح نحاس، فدفنته في الموضع الذي سقطت فيه، ووصت إليك أمّك بذلك الكلام، وفي وقت سبيك أخذت اللوح وشددته على عضدك الأيمن، هاتي اللوح، أنا ذلك السيّد وأنا أبو ذلك الغلام الميمون واسمه محمّد.

قال الراونديّ: فاستقبلت القبلة وقالت: أنت المنّان المتفضّل، أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت بها عليَّ. ثمّ أخرجت اللوح، فأخذه أبو بكر وقرأه عثمان، فما زاد على كلام عليّ عليه السلام حرفاً ولانقص. فقال أبو بكر: خذها يا عليّ! فأخذها منهم وبعثها إلى بيت أسماء بنت عُمَيس، فلمّا جاء أخوها أمهرها عليّ عليه السلام وتزوّج بها.[١]

وجاءت هذه الرواية بطريق آخر روي مرفوعاً إلى دعبل الخزاعيّ الشاعر قال: حدّثني الرضا عليه السلام عن أبيه عن جدّه عليهما السلام قال: دخل على الباقر عليه السلام جماعة من الشيعة وفيهم جابر بن يزيد الجعفيّ، فقالوا: هل رضي أبوك عليّ عليه السلام بإمامة الأوّل والثاني؟ فقال: اللّهمّ لا[٢]. قالوا: فلمَ نكح من سبيهم خولة الحنفيّة؟ فقال: اسألوا

---

١. الخرائج: ٥٦٣/٢؛ بحار الأنوار: ٣٠٢/٤١

٢. حج: فقال لهم: لا.

جابر الأنصاريّ. فأرسل إليه، فلمّا حضر سألوه عن ذلك، فقال: نعم! حضرت السبي وقد أدخلت الحنفيّة في من أدخلن، فلمّا نظرت إلى جميع الناس عدلت إلى تربة رسول اللّهﷺ، فأعلنت بالبكاء، ثمّ قالت: السلام عليك يا رسول اللّه! هؤلاء أمّتك سبينا سبي النوب والديلم، وما كان لنا إليهم من ذنب إلّا الميل إلى أهل بيتك، ثمّ قصّ به القصّة كما مضى.

ثمّ قال: فلمّا قال أبو بكر: خذها يا أبا الحسن، /٢٢٩ أ/ قال سلمان: واللّه ما لأحد هاهنا منّة على أمير المؤمنين، بل المنّة للّه ولرسوله وله، واللّه ما أخذها إلّا بالمعجزة الباهرة وعلمه الظاهر وفضله الذي يعجز عنه كلّ ذي فضل. وقال مقداد: ما بال أقوام قد وضح لهم طريق الهداية فتركوه وأخذوا طريق العمى؟ وقال أبو ذرّ: وا عجباه لمن يعاين الحقّ وهو لايتبعه! أيّها الناس! إنّه قد تبيّن فضل أهل الفضل. ثمّ قال: أتمنّ على أهل الحقّ بحقّهم وهم بما في يديك أحقّ وأولى؟ وقال عمّار: أنشدكم اللّه، أما سلّمنا على عليّ بإمرة المؤمنين في حياة رسول اللّهﷺ؟ فوثب عمر وزجره عن الكلام وقام أبو بكر. ثمّ بعث عليّعليه‌السلام خولة إلى دار أسماء بنت عُمَيس وقال: خُذي هذه الجارية وأكرمي مثواها. فلم تزل خولة عند أسماء إلى أن قدم أخوها، فتزوّجها عليّعليه‌السلام وساق إليها، وما نكحها أمير المؤمنينعليه‌السلام إلّا بعقد النكاح، وذلك دليل على فساد فعل القوم وأنّ الذي فعلوه ببني حنيفة كان مخالفاً للشريعة وقواعد الإسلام.[1]

ولأجل ذلك لم يرضه عمر وأنكر على أبي بكر فعله ذلك وقال: كيف تحلّ قتل القوم وقد قال رسول اللّهﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا: لاإله إلّا

---

١. بحار الأنوار: ٤٨٩/٣٠، ٨٤/٤٣؛ الخرائج: ٥٨٩/٢

اللّه، وإنّي رسول اللّه، فإذا قالوها حقنوا منّي دماءهم وأموالهم»[١]. فكيف صحّ قتل القوم وسبيهم وهم من أهل الإسلام؟ فقال أبو بكر: أما تقرأ آخر الحديث: إلّا بحقّها؟ وإنّ من حقّها الزكاة، واللّه لو منعوا منّي عقالاً لقاتلتهم عليه. فسكت عمر.

وأنت تعرف بما تقدّم من الروايات أنّ السبب ليس ما قاله أبو بكر وأنّ القوم ما منعوا الزكاة ولا كان قتلهم لأجل منعها، وإنّما السبب فيه علم أبي بكر بميل القوم إلى عليّ عليه السلام وانحرافهم عن اعتقاد خلافته وصحّة بيعته، فأراد بقتلهم إضعاف جانب عليّ عليه السلام حتّى لايبقى له ناصر يقوم معه، وكلام مالك لهم في المسجد دليل على ذلك. فقتلهم ظلماً وعدواناً وتعطيلاً للحدود الشرعيّة وجرأة على اللّه ورسوله وكان ذلك من جملة الحوادث القبيحة الحاصلة عن تلك المبايعة يوم السقيفة. وبقي عمر على إنكار ذلك لم يرجع عنه حتّى مات أبو بكر، فلمّا ولي الخلافة طلب خالداً؛ ليقتصّ منه لورثة مالك، فانهزم إلى الشام[٢]، وردّ عمر على ورثة مالك وبني حنيفة جميع ما وجده من سبيهم وغنيمتهم وانتزعه من أيدي الناس، وإنّما فعل ذلك لعلمه بأنّ الذي وقع وجرى عليهم لم يكن على القواعد الإسلاميّة.

فإن قلت: إنّ فعل عمر لايكون حجّة على أبي بكر؛ لجواز اختلافهما في الاجتهاديّات والاختلاف فيها ليس بقادح؛ **قلت**: إنّ هذه المسألة ليست من المسائل الاجتهاديّة حتّى يصحّ فيها الاجتهاد، بل هي من المسائل المعلومة

---

١. مستدرك الوسائل: ٢٠٦/١٨، ٢٠٨، ٢٠٩؛ بحار الأنوار: ١١٣/٣٧، ٢٤٢/٦٥؛ تفسير القمّيّ: ١٧١/١؛ عوالي اللآلي: ١٥٣/١، ٢٣٨، ٢٢٤/٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٦٤/٢؛ نهج الحقّ: ٣٩٩
٢. الصوارم المهرقة: ٨٦، ١٣٩

بالنصّ؛ إذ تحريم قتل المسلم معلوم من الدين بالضرورة ويدلّ عليه الحديث المتقدّم. ولهذا إنّ عمراً احتجّ به على أبي بكر. وجواب أبي بكر له بمنع الزكاة لم يكن متحقّقاً؛ لأنّه لو كان ثابتاً وجب الخطأ على عمر وتركه ما هو معلوم بالنصّ. وإذا لم يتحقّق المنع فيها ثبت /٢٢٩ ب/ الخطأ على أبي بكر؛ لتركه المعلوم بالنصّ، فلاﺍجتهاد هنا لواحد منهما، لكن ردُّ عمر لما وجدت من سبيهم وغنيمتهم دليل على عدم تحقّق المنع منهم، فيقع القدح في أبي بكر موقعه، فقد قتل من لايستحقّ القتل، وهو ظاهر.

[منع إرث فاطمةعليها السلام]

وأمّا قدحهم عليه بمنع إرث فاطمة فمعلوم بين الكلّ أنّ أبا بكر لمّا استتم له أمر الخلافة أرسل إلى فدك وأخرج وكيل فاطمةعليها السلام منه، وكان رسول اللّهصلى الله عليه وآله قد نحلها إيّاه وصرفها فيه في حياته، ويوم مات أبوها هو في يدها وتحت تصرّفها، ثمّ منعها إرث النبيّصلى الله عليه وآله وجعل جميع ما تركه فيئاً للمسلمين، ونازعه عليّعليه السلام في ذلك وفاطمةعليها السلام، فلم يرجع عنه.

فأمّا النحلة فطلب منها البيّنة عليها، فقال عليّعليه السلام: حكمت فينا بخلاف ما حكم اللّه ورسوله لجميع المسلمين؛ فإنّك طلبت البيّنة من فاطمة على شيء هو في يدها[1]. وذلك خلاف قول رسول اللّهصلى الله عليه وآله: «البيّنة على المدّعي، واليمين على

---

١. مستدرك الوسائل: ٣٩٨/١٧؛ بحار الأنوار: ٣٠٢/٢٨، ١٢٤/٢٩، ١٢٧، ١٩٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٣٠٥/٣٠، ١٩٧/٤٣؛ الاحتجاج: ٩٠/١؛ تفسير القمّيّ: ١٥٥/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٦١/١٦، ٢٦٨؛ الصوارم المهرقة: ١٥٠، ٢٤٣؛ الطرائف: ٢٥٥/١؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٧٨، ٨٦٨؛ كشف الغمّة: ٤٩٥/١

من أنكر»[١].

وأمّا الميراث فاحتجّ عليه بخبر رواه وحده ولم يروه معه غيره إلّا مالك بن [أوس بن الحدثان][٢] وكان من الأعراب الذين لم يصحبوا النبيّ صلى الله عليه وآله ولاعاشره، وهو قوله إنّه عليه السلام قال: «نحن معاشر الأنبياء لانورّث، ما تركناه صدقة»[٣ و٤]. ومعلوم أنّ هذا الحديث كذب وزور؛ لمخالفته لنصّ الكتاب في قوله تعالى: ﴿**وَوَرِثَ سُلَيْمانُ داوُودَ**﴾[٥]، وقوله: ﴿**فَهَبْ لي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً * يَرِثُني وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ**﴾[٦]. ولايرد أنّ المراد بالإرث هو النبوّة؛ لأنّ ذلك تخصيص والأصل عدمه؛ لأنّه قال في يحيى: ﴿**إنّي خِفْتُ الْمَوالِيَ مِنْ وَرائي**﴾[٧]، وتلك

---

١. مستدرك الوسائل: ٣٦٨/١٧، ٣٩٧؛ الصوارم المهرقة: ١٥٠، ٢٤٣؛ عوالي اللآلي: ٢٤٤/١، ٤٥٣، ٢٥٨/٢، ٣٤٥، ٥٢٣/٣؛ فقه القرآن: ١٠/٢؛ الوسيلة: ٢١٨، ٢٢٣

٢. تش، مر، حج: الحدبان؛ والصحيح ما أثبتناه كما في: مستدرك الوسائل: ٩١/١١؛ بحار الأنوار: ٣٦٨/٢٩، ٣٧١، ٢٥/٣٢، ١١٧/٤١؛ الأمالي للطوسيّ: ٧٢٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣١/١٢، ٢٢١/١٦ وما بعد؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٩٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٧١/٢

٣. بحار الأنوار: ١٠٤/٢٨، ٣٥٣، ١٣٤/٢٩، ٣٥٨، ٣٧٧، ٦٢٩؛ إرشاد القلوب: ٣٣٤/٢؛ تفسير القمّيّ: ١٥٥/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٧/١٦، ٢٦٥؛ الصراط المستقيم: ١٨٨/٣؛ الصوارم المهرقة: ١٢٩، ١٤٠؛ فقه القرآن: ٢٤٧/١؛ المسائل الصاغانيّة: ٩٩؛ نهج الحقّ: ٢٦٨، ٥١٨

٤. للشيخ المفيد رسالة مستقلّة في هذا الباب المسمّى بـ *رسالة حول حديث «نحن معاشر الأنبياء لانورّث»*، فليراجع.

٥. النمل/١٦

٦. مريم/٥ـ٦

٧. مريم/٥

الموالي هم الذين يرثون المال بالضرورة؛ لأنّهم لايرثون النبوّة بالإجماع.

وأيضاً فإنّ شفقة النبيّ صلى الله عليه وآله العامّة للخلق لايقصر عن أقرب الناس إليه، حتّى لايُعلِم ابنته أنّها لاميراث لها حتّى يتركها في القيل والقال والمنازعات والمخاصمات، ويُعلِم بذلك أبا بكر دونها ودون زوجها وولدها.

وأيضاً فمن المعلوم بين الكلّ أنّ فاطمة من أهل البيت المشهود لهم بالطهارة، فتكذيبها في ادّعاء فدك ردّ على اللّه وعلى رسوله، وكيف صحّ أن يكذّب دعوى فاطمة بنحلة فدك وصدّق الأزواج في ادّعائهنّ الحجرة؟ وما ذاك إلّا من عناده لآل الرسول وبغضه لهم وذلك من القوادح الظاهرة المخالفة لأصول الإسلام، مع أنّها أقامت البيّنة على النحلة، فشهد لها بها عليّ والحسن والحسين وأمّ أيمن زوجة النبيّ صلى الله عليه وآله، فردّ شهادتهم أجمع[1]، وذلك مخالف للكتاب والسنّة والإجماع.

[مواطاته لخالد بن الوليد على قتل عليّ عليه السلام]

وأمّا قدحهم عليه بمواطاته لخالد بن الوليد على قتل عليّ عليه السلام عند صلاة الصبح فهو من المشاهير رواه أهل السير من الفريقين أنّ عليّاً عليه السلام لمّا طالت المنازعة بينه وبين أبي بكر في المبايعة وامتنع عليّ عليه السلام من المبايعة له جلس هو وعمر وجماعة من أصحابهما يديرون الفكر في أمره وماذا يكيدونه به. فقال لهم خالد بن الوليد: إن شئتم /٢٣٠ أ/ قتلته. فقال أبو بكر: أوَتفعل ذلك يا خالد؟ قال:

---

١. مستدرك الوسائل: ٢٩٧/١٧؛ بحار الأنوار: ١٠٧/١٦، ٣٧٨/١٧؛ الاحتجاج: ٩٠/١؛ الاختصاص: ١٨٣؛ تفسير القمّيّ: ١٥٥/٢؛ الخرائج: ١١٢/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٤/١٦ وما بعد، ٢٦٨، ٢٧٤؛ الصوارم المهرقة: ١٤٨، ٢٤٣؛ الطرائف: ٢٤٧/١، ٢٥٠؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٧٥، ٨٦٨؛ كشف الغمّة: ٤٩٥/١؛ المقنعة: ٢٨٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٦٨/١

نعم! فقال له: افعل ذلك إذا كان غداً وقت صلاة الصبح صلّ إلى جانبه وسيفك تحت ثيابك، فإذا جلس للتشهّد فاقتله، والعلامة بيني وبينك عند التسليم بعد التشهّد قبله[١]. فقال خالد: أفعل ذلك غداً.

فأتى خالد وقام إلى جانب عليّ عليه السلام وسيفه معه، وكان الرجل يتفكّر في صلاته في عاقبة ذلك، فخطر بباله أنّ عليّاً إن قتله خالد ثارت الفتنة وأنّ بني هاشم يقتلوه. فلمّا فرغ من التشهّد التفت إلى خالد قبل أن يسلّم وقال: لايفعلنّ خالد ما أمرته به، ثمّ قال: السلام عليكم. فقال عليّ عليه السلام لخالد: أوَ كنت فاعلاً؟ قال: نعم! لولا أنّه نهاني. فمدّ عليه السلام يده إلى عنقه بإصبعين وعصره بهما حتّى كادت عيناه تسقطان، وجعل خالد يضرب بيديه ورجليه حتّى أحدث في ثيابه ولم يقدر أحد أن يخلصه منه، وكان كلّما قرب منهم أحد رمقه بعينه، فيؤتي خيفة منه. فقال أبو بكر لعمر: هذه مشورتك المنكوسة. وكان عليه السلام قد غضب وقام عرق الغضب بين عينيه، فتحاماه الصحابة به، فلم يقدر أحد على القرب منه، فالتجؤوا إلى ابن عبّاس، فشفع إليه في خالد، فأطلقه لأجله بعد أن كاد أن يتلف في نفسه، وقد افتضح بين القوم، وكان خالد بعد ذلك يرصد الفرصة والغرّة من عليّ لعلّه يقتله.[٢]

وكان بعث أبو بكر معه عسكراً إلى موضع، فلمّا فصلوا من المدينة وكان خالد شاكّاً في السلاح والعدّة وحوله شجعان العرب وقد أمِروا أن يفعلوا كلّ ما

---

١. حج: قتله.

٢. بحار الأنوار: ٣٠٥/٢٨، ١٣٦/٢٩، ٣٥٢/٣٠؛ الاحتجاج: ٨٩/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٢/١٧؛ كتاب سليم بن قيس: ٨٧١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٨٩/٢

يأمرهم به خالد، فقال في نفسه: الآن وقت ذلك. فبينا هو خارج إذ رأى عليّاًعليه السلام يجيء من ضَيعة له منفرداً بلاسلاح، فلمّا أدنى من عليّعليه السلام وكان في يد خالد عمود حديد، فرفعه ليضرب به على رأس عليّعليه السلام، فانتزعه عليّ من يده وجعله في عنقه كالقلادة وعسكره ينظرون إليه، لم يتجاسر أحد منهم أن نبس[١] بكلمة.

فرجع إلى أبي بكر خائباً باكياً، وكان كلّما مرّ على ملأ من المسلمين قالوا له: نِعم القلادة قلادتك يا خالد! من فعل بك هذا؟ فيقول: فعله بي ابن أبي طالب. فلمّا رآه أبو بكر في تلك الحالة ذهل عقله وطار لبّه وقال: ما هذا؟ ومن فعله بك؟ فحكى له القصّة، فقال له أبو بكر: ألم أنهك عن التعرّض بابن أبي طالب وأعلمتك أنّه ليس لأحد به طاقة؟ ثمّ إنّ القوم احتالوا في كسره أو فكّه، فلم يتهيّأ لهم ذلك ولم يجدوا إليه السبيل، فاستحضروا جماعة من الحدّادين فقالوا: هذا لايمكن إلّا بتليين النار وذلك يؤدّي إلى هلاكه. ثمّ إنّهم تحيّروا في ذلك، فقال بعضهم: إنّ عليّاًعليه السلام هو الذي يخلصه كما أنّه هو الذي جعله، وقد ألان اللّه له الحديد كما ألانه لداوود. فتشفّع أبو بكر إلى عليّعليه السلام وتضرّع عنده، فأخذ العمود بيده وصار يرميه فتلاً فتلاً وكان هو بين أصابعه كالشمع /٢٣٠ ب/ حتّى فكّه بعضه من بعض.[٢]

واعلم أنّ هذه الواقعة من أعظم الوقائع وأشنعها وأقبحها؛ فإنّ مواطاة القوم لخالد على قتل عليّ دليل على استحلالهم لقتله وذلك دليل على ردائتهم وهو من أعظم القوادح التي لايمكن ردّها ولاالاعتذار عنها. وهذا الخبر مرويّ عند

---

١. حج (خ ل): تنفّس.
٢. بحار الأنوار: ١٥٩/٢٩، ١٦٨؛ إرشاد القلوب: ٣٨١/٢؛ الخرائج: ٧٥٧/٢

الكلّ حتّى أنّ بعض الشافعيّة استدلّ بهذه الواقعة على جواز الكلام قبل التسليم في الصلاة؛ لضرورة اعتماد على فعل أبي بكر عند نهيه لخالد عمّا واطاه عليه، ولهذا إنّ خالداً لم ينكر ذلك، بل أقرّ به وقال: لو لم ينهني لفعلته. والخصم إذا سلّم هذه الواقعة لم يمكنه الاعتذار لأبي بكر عنها.

[شكّه في استحقاقه للخلافة]

وأمّا قدحهم عليه بشكّه في استحقاقه للخلافة فمعلوم من قوله المنقول بين الرواة في مرض موته؛ فإنّهم رووا عنه أنّه قال: ليتني كنت سألت رسول اللّهﷺ هل للأنصار في هذا الأمر حقّ أم لا[1]. وهذا مرويّ من طريق الجمهور؛ فإنّهم رووه في جملة فضائله من حيث إنّه من شدّة تورّعه حدث له هذه الشكّ عند الموت. وإذا كان هذا الشكّ واقعاً منه وجب أن يكون خلافته غير مجزوم بصحّتها عنده، فكيف بها عند غيره؟ وإذا تزلزل في اعتقاده في نفسه وجوّز أنّه ظلم الأنصار حقّهم لزم أن يكون خلافته باطلة، فكيف حال المستخلف عليهم؟ فإنّهم حينئذٍ بالشكّ أولى وأحرى. وللّه درّ القائل حيث يقول:

كم بين من شكّ فى خلافته   وبين من قيل إنّه اللّه[2]

---

١. بحار الأنوار: ٣٨٠/٢٨، ١٢٢/٣٠، ١٣٤، ١٣٧، ١٤١؛ الخصال: ١٧١/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤٥/٢، ٢٦٢/١٢، ١٦٤/١٧، ١٦٦؛ الصراط المستقيم: ٣٠٠/٢؛ نهج الحقّ: ٢٦٥

٢. منسوب إلى الشيخ نجم الدين القرافيّ الطوفيّ الحنبليّ كما في: الدرر الكامنة: ٣٩٦/٢؛ دراسات في منهاج السنّة: ١٩٠؛ إرشاد القلوب: ٢٣٠/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٩/٥؛ الصراط المستقيم: ٦٢/٢؛ الطرائف: ٣٢/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٠٣/٢

[أخذ الأجرة على الخلافة من بيت المال]

وأمّا قدحهم عليه بأخذ الأجرة على الخلافة من بيت المال فذلك مرويّ عند الكلّ؛ فإنّهم رووا أنّه أبدع لنفسه في بيت مال المسلمين كلّ يوم ثلاثة دراهم أجرة له على القيام بأمر الخلافة[1]، وهذا أيضاً من المعلوم بالضرورة أنّه مخالف لأصول الإسلام.

فإن قلت: إنّ ذلك ليس بقادح فيه؛ لأنّه لمّا اشتغل بولاية المسلمين عن التكسّب جاز له أخذ الأجرة من مال المسلمين في مقابل عمله؛ **قلت**: قيامه في الخلافة إمّا أن يكون واجباً عليه بالتعيّن، بحيث لم يكن هناك من يقوم به غيره أم لا. وعلى الأوّل لايجوز له أخذ الأجرة قطعاً؛ لأنّه حينئذٍ يؤدّي فرضاً ومؤدّي الفرض لايجوز أن يأخذ الأجرة عليه إجماعاً. وعلى الثاني لم تكن هناك ثمّ مصلحة في أخذ هذه الأجرة؛ لجواز وجود من يقوم مقامه من المتبرّعين، مع أنّه لابدّ فيه من رضا كلّ المسلمين وهو متعسّر، بل متعذّر.

[تأخّره عن جيش أسامة]

وأمّا قدحهم عليه بتأخّره عن جيش أسامة فهو أيضاً ممّا اتّفق أهل السير على نقله؛ فإنّه لمّا جاء الخبر بقتل زيد بن حارثة بأرض مؤتة وكان أميراً على الجيش الذي أنفذه النبيّ ﷺ إلى أرض الروم، أمر رسول اللّه ﷺ على جماعة من المسلمين ولده أسامة بن زيد وأمَره بالتوجّه إلى الوجه /٢٣١ أ/ الذي قتِل فيه أبوه. وكان في الجماعة التي أمر عليها أسامة بن زيدٍ أبو بكر وعمر وعثمان

---

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٤/١٧

وأكابر الصحابة من المهاجرين والأنصار وكان ذلك في مرض موته وأمرهم بالخروج ولم يرخص لهم في المقام ساعة واحدة. فخرج أسامة باللواء، فعسكر على ميلين من المدينة، فتقاعد أكثر الناس عن الخروج معه، فشكى ذلك أسامة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله. فأمر أبا طلحة الأنصاريّ أن يشخص الناس من دورهم ومنازلهم حتّى يلحقوا بعسكرهم، فأشخصهم أبو طلحة بأجمعهم، ثمّ أمر أسامة بالرحيل، فرحل أسامة وأخبر النبيّ صلى الله عليه وآله بمسيرهم، فقال عليه السلام: كلّا! إنّ القوم غير سائرين.

ثمّ إنّه صلى الله عليه وآله ثقل حاله، فأنفذت عائشة إلى أبيها وصاحبه بأنّ النبيّ قد ثقل حاله وقد آيسنا منه، فلاتبرحا حتّى أبعث عليكم بما يكون من أمره. فلمّا وصلهما الخبر قبلا على أسامة، فقالا له: أين تذهب عن المدينة؟ ورسول اللّه قد ثقل حاله واشتدّ مرضه وآيس أهله منه، ونحن أحوج الناس إلى الحضور بالمدينة. فقال لهما: لاأقدح على الرجوع وقد أمرت بالمسير. فقالا: إن كنت لاترجع فأقم في هذا المنزل حتّى نعرف ما يؤول إليه الأمر. فأقام أسامة يومه ذلك بليلته، فلمّا كان الليل جاءهم الرسول من عند عائشة بأمرهم بدخول المدينة.

فدخلا المدينة بعد نصف الليل، وقد كان النبيّ صلى الله عليه وآله مغموراً بالمرض، فلمّا أفاق قال: لقد طرق المدينة هذه الليلة شرّ عظيم. فسئل عن ذلك، فقال: إنّ طائفة ممّن كان في بعث أسامة رجعوا من معسكرهم إلى المدينة مخالفين لأمري ابتغاء الفتنة، ألا إنّهم قد اركسوا فيها. فلمّا كان الصبح أقبل أبو بكر وعمر حتّى دخلا على النبيّ صلى الله عليه وآله، فلمّا أبصر بهما قال لهما: ألم آمركما أن تكونا في بعث أسامة؟ فلم تأخّرتما عنه؟ فقالا: إنّا كنّا قد خرجنا معه، ثمّ رجعنا. فقال: فلم رجعتما وقد أمرتكما بالكون معه؟ أخالفتموني وعصيتما أمري؟ فقال أبو بكر: رجعت لأجدّد لك عهداً، وقال عمر: ما كنت لأسأل عنك الركبان. فأعرض عنهما

متأسّفاً على رجوعهما قائلاً: نفّذوا جيش أسامة، لعن اللّه من تخلّف جيش أسامة، حتّى قالها ثلاثاً[١]. وهذه الواقعة دالّة على القدح فيهما من وجهين:

الأوّل: تأمير أسامة بن زيد عليهما وموت رسول اللّهﷺ مع بقاء إمارة أسامة عليهما وهو حكم لم ينسخهﷺ بموته قبله ولانسخ بعده، فإمارة أسامة ثابتة عليهما، لاتصحّ خلافتهما.

الثاني: مخالفتهما للرسولﷺ وردّهما لأمره مع تكريره وتأكيده وتعيينهما منه للخروج وإنكاره عليهما لمّا رجعا، /٢٣١ ب/ وكلّ ذلك قادح في عدالتهما وموجب لثبوت فسقهما وذلك ينافي الخلافة بالإجماع.

[نصّه بالخلافة على عمر بعده]

وأمّا قدحهم عليه في نصّه بالخلافة على عمر بعده؛ فإنّ ذلك مخالف لما عزوه إلى رسول اللّهﷺ من تركه النصّ ـ على زعمهم ـ فكيف صحّ لهم أن يفعل خلاف ما فعله رسول اللّهﷺ؟ وكيف صحّ له أن يخرج المسلمين من الاختيار الثابت لهم بزعمه وينفرد به دونهم وينصّ على شخص معيّن بغير رضاً منهم، مع أنّه لم ينل الإمرة عليهم إلّا برضاهم ومشاورتهم ـ كما زعم ـ؟ ولهذا إنّ طلحة بن عبيد اللّه لمّا سمع أنّه ولي عمر بن الخطّاب دخل عليه فقال: كيف ولّيت علينا فظّاً غليظ القلب[٢] وأخرجتنا من الاختيار بعد أن كان الأمر شورى بيننا؟ وإنّا لن نرضى بخلافة عمر، واللّه ما تلك عن أمّة محمّدﷺ غداً. فقال:

---

١. بحار الأنوار: ٤٣٠/٣٠؛ دعائم الإسلام: ٤٠/١؛ الصراط المستقيم: ٢٩٦/٢؛ الطرائف: ٤٩٩/٢؛ نهج الحقّ: ٢٦٣

٢. مقتبس من: آل عمران/١٥٩

أبِاللّه تخوّفوني؟ واللّه لئن سألني اللّه عن ذلك لأقولنّ لقد ولّيت عليهم خير أهلك. اسكت يا طلحة؛ فإنّه خير الناس لك ولقومك. فسكت طلحة.[١]

ودخل عليه سعد[٢] فقال: إنّ الناس لايرضون منك بخلافة عمر؛ فإنّه غليظ على المسلمين وأنت بينهم، فكيف إذا صار خليفة عليهم؟ فقال: إنّه إنّما يفعل ذلك لما يجدني عليه من اللين، ولو فقدتموني لوجدتموه وقد رجع عن كثير من ذلك. فقال: إنّك لمسؤول عن ذلك. فقال: إن سألني اللّه عنه قلت: ولّيت عليهم خير الناس. فقال: أوَعمر خير الناس يا أبا بكر؟ فقال: أي واللّه وأنت شرّهم. فخرج عنه مغضباً.[٣]

وبالجملة فقد ألجأ الصحابة إلى الرضا بولاية عمر وأخرجهم من الاختيار، وحينئذٍ نقول:

إن كان الخلافة بالاختيار فلاوجه لإخراجها عنه وإثباتها بالنصّ؛ لأنّه خروج عن القاعدة الواجب ثبوتها للخلافة.

وإن كانت بالنصّ لزم إخلال الرسول بالواجب؛ لإخلاله بالنصّ في زعمهم.

وإن كانت بكلّ واحد منهما فإمّا أن يكون أحدهما أولى من الآخر أو هما متساويان. فإن كان الأوّل، فإن كان الاختيار أولى لزم منه ترك أبي بكر لما هو الأولى وذلك قادح في عدالته؛ لأنّه حينئذٍ عدل عمّا هو الأصلح للأمّة والأولى به أن يفعله لها لغير ضرورة ولافائدة عاجلة ولاآجلة له ولا لأحد من المسلمين،

---

١. بحار الأنوار: ١٥٧/٢٨، ٣٥٥/٣٠، ٥٢٠؛ الجمل: ١٢٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٦٣/١، ١٦٥

٢. حج: أبو عبيدة.

٣. هذا وما قبله واحد في المصادر وافترق المصنّف بينهما، فتفطّن.

وذلك خروج عن العدالة المشترطة في الخليفة؛ لوجوب مراعاته للأصلح لهم؛ لأنّه منصوب لإصلاحهم، فإيثاره مصلحة شخص واحد على ما هو مصلحة للكلّ خروج عن مقتضى الخلافة وموجب للتهمة المسقطة لصحّة الاعتقاد فيه.

وإن كان النصّ أولى وأصلح وقد تركه النبيّ المبعوث رحمة للعالمين[١] الذي هو بالمؤمنين رؤوف رحيم[٢] لزم القدح فيه وذلك يوجب الكفر.

وإن كان الثاني وترجيح أحدهما على الآخر بالوقوع دون الآخر ترجيح بلامرجّح وهو محال بضرورة العقل، فكيف صحّ من الرسول /٢٣٢أ/ ترجيح جانب الاختيار ومن أبي بكر ترجيح جانب النصّ بغير مرجّح يختصّ به أحدهما؟ فرض ذلك غير معقول في بداهة العقل، فيكون ذلك النصّ واقعاً على وجه التهمة والظنّة، لا على وجه المصلحة والحكمة، وذلك غاية القدح.[٣]

[دفنه في بيت رسول اللّهﷺ]

وأمّا قدحهم عليه بدفنه في بيت رسول اللّهﷺ بأمره ووصيّته ورضاه فذلك من المعلومات الضروريّة أنّه دفن في البيت الذي دفن فيه النبيّﷺ بوصيّته منه بذلك. ووجه القدح فيه أنّه من المعلوم عند الكلّ أنّ دفنه في ذلك البيت لم يكن بأمر من رسول اللّهﷺ، وإذا لم يكن بإذنه فإمّا أن يكون على حكم مال النبيّﷺ أو لا. وعلى الأوّل تتوقّف أيضاً صحّة الدفن على إذنه؛ لعموم

---

١. مقتبس من: الأنبياء/١٠٧

٢. مقتبس من: التوبة/١٢٨

٣. هامش حج: يمكن أن يقال: إنّه يكون بكلّ واحد منهما، وكلّ واحد في وقته أولى من غيره، فللمجتهد أن يفعل ما أدّى الاجتهاد إليه.

﴿لاتَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾[١]؛ لأنّ حرمته ميّتاً كحرمته حيّاً باتّفاق أهل الإسلام. وإن كان قد انتقل عنه فإمّا إلى الوارث، ومعلوم حينئذٍ أنّه لايصحّ الدفن إلّا بإذنه؛ لعموم «لايحلّ مال امرئٍ مسلم إلّا عن طيب من نفسه»[٢]، ومن المعلومات الضروريّة أنّ الوارث لم يأذن. وإمّا إلى المسلمين، فبالضرورة تتوقّف أيضاً صحّة الدفن على إذنهم وهو لم يحصل قطعاً.

[بيت النبيّ صلّى الله عليه وآله لايكون إرثاً لعائشة]

فإن قلت: جاز أن يكون البيت لعائشة؛ **قلنا**: ذلك غير معلوم لأحد، بل المعلوم أنّ البيت الذي دفن فيه النبيّ صلّى الله عليه وآله وسائر بيوت أزواجه لم يكن لأحد من الزوجات فيها ملك، لاعائشة ولاغيرها، بل كان مِلكاً للنبيّ صلّى الله عليه وآله وإضافتها إلى الأزواج إضافة ملابسه من إسكانهنّ فيها، لاإضافة مِلك.

فإن قلت: إنّه دفِن في سهم عائشة وحصّتها من الميراث؛ **قلنا**: ذلك باطل من وجهين:

الأوّل: أنّ أبا بكر نفى ميراث النبيّ وقال: إنّ الأنبياء لاتورّث، فلاإرث لعائشة بحكم أبيها وزعمه.

الثاني: أنّ السهم الذي ترثه عائشة لايسع الدفن فيه؛ لأنّ حصّتها التسع من الثمن؛ لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله مات عن تسع زوجات وهنّ إنّما يرثن الثمن؛ لمحلّ

---

١. الأحزاب/٥٣

٢. وسائل الشيعة: ٥٧٢/١٤؛ عوالي اللآلي: ٢٢٢/١، ١١٣/٢، ٢٤٠، ٤٧٣/٣؛ فقه القرآن: ٣٣/٢، ٧٤؛ متشابه القرآن: ٢٣٠/٢؛ المسائل الصاغانيّة: ١٤٠؛ نهج الحقّ: ٤٣٥، ٤٩٣، ٥٠٥، ٥١١، ٥٥٥

فاطمةعليها السلام، وذلك لو قسّم لايجيء قدر ذراع.

و أيضاً فإنّ السهم مشاع لم يقسّم، فلايصحّ التصرّف إلّا بإذن جميع الورثة، ومعلوم أنّه لم يحصل. ولهذا قال ابن عبّاس ـ وقد رأى عائشة يوم موت الحسنعليه السلام وهي راكبة على بغلة وهي تقول: أيدفن الحسن مع النبيّ، وعثمان بالبقيع؟[1] ـ: وا سوأتاه! يوماً على بغل ويوماً على جمل:

تجمّلت تبغّلت وإن عشــت تفيّلت لكِ التسع من الثمن وبالكلّ تفرّدت[2 و3]

[جهله بالأحكام العقليّة والشرعيّة]

وأمّا قدحهم عليه بأنّه لم يكن عالماً بشيء من الأحكام العقليّة ولاالشرعيّة فمعلوم بين أهل السيرة أنّه سئل عن مسائل لم يحسن الجواب عنها، فدلّ على جهله وقلّة علمه وعدم معرفته بكلّ ما يحتاج إليه الخلق، فكيف صحّ أن يكون /٢٣٢ ب/ خليفة للناس وإماماً يقتدى به، مع أنّه غير عالم بما يحتاجون إليه في أمور دينهم ودنياهم؟ مع أنّه من المعلوم بالضرورة أنّ الفرض الأهمّ من الخلافة تعليم الأحكام النافعة في المعاش والمعاد، فإذا لم يكن الخليفة عارفاً بها لم

---

١. نقل هذا الكلام عن مروان بن الحكم، وهو الحاكم على المدينة ذاك اليوم، كما في المصادر.

٢. حج (خ ل): تصرّفت.

٣. نقل هذا البيت عن ابن عبّاس في: الصوارم المهرقة: ١٥٩؛ التوضيح الأنور: ١٩١، ٣٥٥؛ ثمّ اهتديت: ١٦٦؛ حديقة الشيعة: ٤٥٥/١، ٦٦٠/٢؛ شرح أصول الكافي للمازندرانيّ: ١٥٣/٦؛ نهج الحقّ: ٣٦٧؛ وعن ابن الحجّاج البغداديّ في: بحار الأنوار: ١٥٤/٤٤؛ وعن محمّد بن أبي بكر في: الاحتجاج: ٣٧٨/٢؛ وعن الصقر البغداديّ في: المناقب لابن شهر آشوب: ٤٤/٤

تحصل الفائدة المطلوبة من خلافته، فيكون نصبه عبثاً خالياً عن الفائدة، هذا خلف.

فمن جملة ما سئل عنه الأوّل أنّه سئل عن معنى الكَلالة المذكورة في الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً**﴾[1]، وكذلك سئل عن معنى الأبّ المذكور في قوله تعالى: ﴿**وَفاكِهَةً وَأَبّاً**﴾[2]، فلم يدر ما هما ولم يهتد إلى الجواب عنهما، حتّى قال: أيّ سماء تظلّني أم أيّ أرض تقلّني إن قلت في كتاب اللّه برأيي؟ فبلغ كلامه عليّاًعليه السلام، فقال: ما أغناه عن الرأي في ذلك، أما علِم أنّ الكلالة هم الإخوة، سواء كانوا لأمّ أو لأب أو لأمّ وأب، وما علم أنّ الأبّ هو المرعى؛ لأنّه تعالى قال بعده: ﴿**مَتاعاً لَكُمْ وَلأَنْعامِكُمْ**﴾.[3 و4]

وكذلك ورد في الأحاديث الصحيحة أنّ يهوديّاً دخل المدينة، فسأل عن النبيّصلى الله عليه وآله، فقيل له: إنّه قد مات، فسأل عن خليفته، فقيل: أبو بكر، فأهدي إليه، فسأله عن اللّه تعالى وأين هو؟ فقال أبو بكر: هو على فوق العرش. فقال اليهوديّ: خلت الأرض منه حينئذٍ واختصّ ببعض الأمكنة. فقال أبو بكر: اعزب عنّي، هذه مسائل الزنادقة. فخرج اليهوديّ وهو يستهزئ بالإسلام وأهله لمّا كان خليفته بهذه الجهالة. فلقيه سلمان الفارسيّ، فأرشده إلى عليّعليه السلام، فقال له: يا أخا اليهود! قد علمت ما سألت عنه وما أجبت به، وإنّا لم نقل كذلك، بل نقول: إنّ اللّه أيّن الأين فلاأين له وكيّف الكيف فلاكيف له، جلّ [عن] أن يحويه مكان أو

---

١. النساء/١٢

٢. عبس/٣١

٣. عبس/٣٢

٤. بحار الأنوار: ٣٤٧/٤٠؛ الإرشاد: ٢٠٠/١؛ كشف اليقين: ٦٩

يخلو منه مكان (إلى آخر الكلام)، فأسلم اليهوديّ.[١]

وكذلك سئل عن حمار دخل على بقرة، فنطحته فمات، فما يجب على ربّ البقرة؟ فقال: بهيمة قتلت بهيمة، لاأرى في هذا شيئاً. فجاء عليّ عليه السلام، فأعيد عليه السؤال، فقال: إن كان الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته فهو هدر، وإن كانت دخلت عليه في منامه فقتلته فهو في ضمان صاحب البقرة. فرجعوا إلى قوله وصوّبه النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لأنّ هذه الفتوى كانت في أيّام حياة النبيّ صلى الله عليه وآله[٢].

إلى غير ذلك من المواضع التي عجز عن الفُتيا ورجع في أحكامها إلى عليّ عليه السلام، لو أشرنا إلى جملتها لطال الكتاب وفي ما أشرنا إليه كفاية لطالب الهداية.

[سخط فاطمة عليها السلام عليه]

وأمّا قدحهم عليه بأنّ فاطمة عليها السلام ماتت وهي ساخطة عليه فأمر ظاهر؛ فإنّه لمّا منعها فدك والميراث وجاءت إليه وكلّمته فيهما واحتجّت عليه ولم ينجع فيه ذلك ولم يرجع عن غضبها وظلمها حلفت أنّها لاتكلّمه حتّى تموت[٣]، ولمّا حضرتها الوفاة أوصت أن لايصلّي عليها أبو بكر ولاأحد من /٢٣٣ أ/ أتباعه وأصحابه، ولهذا دفنها عليّ عليه السلام ليلاً ولم يحضرها هو ولاأحد من متابعيه.[٤]

---

١. بحار الأنوار: ٣٠٩/٣، ٢٤٨/٤٠؛ الاحتجاج: ٢٠٩/١؛ الإرشاد: ٢٠١/١؛ كشف اليقين: ٧٠

٢. الكافي: ٣٥٢/٧؛ التهذيب: ٢٢٩/١٠؛ وسائل الشيعة: ٢٥٦/٢٩؛ بحار الأنوار: ٢٤٦/٤٠، ٤٠٠/١٠١؛ الإرشاد: ١٩٧/١؛ خصائص الأئمّة: ٨١؛ عوالي اللآلي: ٦٢٦/٣؛ الفضائل: ١٦٧؛ كشف اليقين: ٦٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٥٤/٢

٣. بحار الأنوار: ١٩٣/٢٩، ٢٠٦، ٣٧٥، ٣٧٦؛ الاختصاص: ١٨٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٦٣/١٦، ٢٦٧؛ كشف الغمّة: ٤٧٧/١

٤. وسائل الشيعة: ١٥٩/٣؛ مستدرك الوسائل: ٣٠٤/٢؛ بحار الأنوار: ٣٢٨/٢٩، ٣٧٥، ٣٨٧، ٣٩١، ←

وقد روى أخطب خوارزم في كتابه: أنّ فاطمةعليها السلام ماتت وهي ساخطة على أبي بكر؛ لمكان فدك[1]. وأمّا أنّ سخطها[2] قدح فيه فأمر ثابت عند أهل الإسلام من حيث وجوب محبّتها ومودّتها على الكلّ، ولما روي في الأحاديث الصحيحة من أبيهاصلى الله عليه وآله في حقّها من قوله: «يؤذيني من آذاها»[3]، وقوله: «يريبني ما[4] أرابها»[5]، وقوله: «إنّ اللّه يرضى لرضاها ويسخط لسخطها»[6] إلى غير ذلك. وإذا كان الحال كذلك وجبت لها العصمة، فسخطها إنّما يكون واقعاً على ما هو مخالف للشريعة والقضايا العقليّة، فيكون فاعل ما يسخطها مخالفاً لهما، فيخرج عن العدالة وذلك من أعظم القوادح؛ إذ الخروج عن العدالة مبطل للخلافة بالإجماع.

٣٤٩/٣٠، ١٨٢/٤٣، ٢٠٦، ٢٥٠/٧٨، ٢٥٥؛ الإقبال: ٦٢٣؛ الصوارم المهرقة: ١٥٦؛ علل الشرائع: ١٨٥/١؛ غيبة النعمانيّ: ٤٧؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٦٢/٣

١. ما عثرت عليه في المناقب للخوارزميّ، بل ذكر في: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٥٠/٦

٢. مر، حج: + غاية.

٣. بحار الأنوار: ٦٢/٢٧، ٣٤٧/٣٠، ٣٥٣؛ إرشاد القلوب: ٢٣١/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٧٣/١٦؛ الصراط المستقيم: ١١٨/٢، ١٢/٣؛ الصوارم المهرقة: ١٤٧؛ عوالي اللآلي: ٩٣/٤

٤. حج: من.

٥. بحار الأنوار: ٣٣٧/٢٩، ٦٦/٣٧، ٣٩/٤٣؛ الصراط المستقيم: ٢٨٢/٢، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٣؛ العمدة: ٣٨٥؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٣٢/٣

٦. بحار الأنوار: ٢٧٩/٢١، ٦٣/٢٧، ٣٣٥/٢٩، ١٩/٤٣، ٢١، ٢٦، ٤٤، ٥٤، ٢٢٠؛ إعلام الورى: ١٤٩؛ الأمالي للصدوق: ٣٨٣؛ الأمالي للطوسيّ: ٤٢٧؛ الأمالي للمفيد: ٩٤؛ روضة الواعظين: ١٤٩/١؛ صحيفة الرضاعليه السلام: ٤٥؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ٢٦/٢، ٤٦؛ كشف الغمّة: ٤٦٧/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٢٥/٣

[ملاحظات حول عمر بن الخطّاب]

قال: ومن ذلك توليته لعمر؛ فإنّها من القوادح المستلزمة لقوادح أخرى؛ فإنّ الخلافة لما تمهّدت له بوصايته إليه أبدع في الشريعة وغيّرها، فزاد فيها ونقص. فألزم الناس بغسل الرجلين، وأجاز مسح الخُفّين، وغيّر الأذان فأسقط «حيّ على خير العمل» وزاد فيه «الصلاة خير من النوم»، وقدّم التسليم على التشهّد، وأمر بعقد اليدين على الصدر والجماعة في النافلة، ووضع الخراج، ودوّن الدواوين، ونهى عن المتعتين، وقطع السارق من معصم الكفّ ومفصل ساق الرجل خلافاً لما أمر به النبيّ صلى الله عليه وآله من ترك الكفّ والعقب، وأنفذ طلاق الثلاث المرسلة، ومنع من بيع أمّهات الأولاد، ومنع التزويج في قريش، ومنع العجم من التزويج في العرب، وأحدث التعصيب في الإرث، وحكم بعول الفريضة.

وقدحوا فيه بالتخلّف عن جيش أسامة مع كونه في بعثه، وبتخلّفه عن الحضور في عزاء النبيّ صلى الله عليه وآله، وقيامه في السقيفة بمنازعة الأنصار في أمر لم يجعل اللّه له فيه دخلاً ولاأمره اللّه ولارسوله به، وقام في تمهيد خلافة أبي بكر دون باقي الصحابة وتوعّد من تخلّف عنها. وقالوا: إنّه كان غير عالم بشيء، حتّى لقلّة علمه شكّ في جواز الموت على النبيّ صلى الله عليه وآله، وأمر برجم الحامل والمجنونة لولا نهي عليّ عليه السلام، وغلّطته المرأة في تحريم زيادة الصداق على مهر السنّة حتّى قال: كلّ أفقه من عمر حتّى ربّات الحجال، وقضى في الحدّ بمئة قضيّة مختلفة متناقضة، وفضّل في العطاء وأعطى أزواج النبيّ غير حقّهنّ، ومنع أهل البيت من خمسهم، وأبدع في قصّة الشورى مخالفاً للنبيّ /٢٣٣ ب/ ولأبي بكر، وردّ على النبيّ صلى الله عليه وآله في مرض موته لمّا أراد أن يكتب لهم الكتاب المانع لهم من الاختلاف ومنَعه عن مراده ونسبه إلى ما لايجوز عليه من كونه يهجر أي يهذي، ومزّق

كتاب فاطمة وقد كتب بها أبو بكر بردّ فدك والعوالي، وضربها قنفذ بالسوط بأمره، وضغطها هو بالباب حتّى اجهضت جنينها، كلّ ذلك رواه الثقات في سيرهم حتّى أنّ أهل السنّة حاولوا الإعذار عنها بالجوابات اعترافاً بصحّة وقوعها.

أقول: أشار إلى القوادح المعدودة في الثاني ولاريب أنّ خلافته مسبّبة عن الأوّل، فبطلان خلافة الأوّل والقدح فيها كافٍ عن القدح في خلافة الثاني؛ لبطلان الفرع ببطلان الأصل، لكن ذكر القوادح المعدودة فيه أيضاً زيادة في إقامة الحجّة وكشفاً للغمّة وأظهاراً للصواب. ومن المعلوم في سير المحدّثين وأخبار الراويين أنّ عمر لمّا تمهّد له مهاد الخلافة غيّر السنن النبويّة وأبدع في الشريعة المحمّديّة صلى الله عليه وآله بزيادة ونقص.

[ما يتعلّق بالطهارة من بدعه]

فما يتعلّق بالطهارة من ذلك ذكر منه أمران:

[الأمر بغسل الرجلين في الوضوء وترك المسح]

أحدهما: الأمر بغسل الرجلين في الوضوء وترك المسح، مع أنّ المأمور به في نصّ الكتاب العزيز إنّما هو المسح[1]، فترك النصّ وعمل بالتأويل وأظهر ذلك وجعله مذهباً للناس، حتّى أنّ أهل السنّة جعلوا ذلك شعاراً لهم وقالوا: إنّ من خالفهم ومسح متابعة للكتاب فهو مخالف للإجماع تارك للسنّة المأخوذة من الخلفاء. فاعتدوا على قول الخليفة وتركوا قول اللّه ونصّه في محكم كتابه، ثمّ

---

١. مشير إلى قوله تعالى:﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إلَى الصَّلاة فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إلَى الْمَرافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾ (المائدة/٦٥).

حاولوا تأويل الآية الواردة بالمسح نصرةً لمذهب الخلفاء، مع أنّ جماعة من الصحابة بل فضلاءهم لم يقولوا بذلك ولاعملوا بقول عمر فيه، بل ثبتوا على العمل بنصّ الكتاب، سيّدهم عليّ عليه السلام وابن عبّاس وحذيفة وأبو ذرّ وسلمان وجماعة غيرهم، حتّى قال ابن عبّاس: لم أجد في كتاب اللّه تعالى إلّا غسلين ومسحين[١]، وكذلك جميع أهل البيت عليهم السلام وعلمائهم. ومعلوم أنّ العمل بكتاب اللّه واتّباع آل رسول اللّه صلى الله عليه وآله أقوى وأحرى وأنّ ذلك بدعة أحدثها هذا الخليفة خلافاً على أهل البيت وتغييراً لمعالم الدين وأحكام الشريعة.

[المسح على الخُفَّين]

والثاني: المسح على الخُفَّين؛ فإنّه أوّل من سنّه وأمر به الخليفة الثاني[٢] وتابعه أصحابه على ذلك. ومن المعلوم أنّ ذلك مخالف لنصّ القرآن؛ لأنّ المأمور به فيه إنّما هو المسح على الرجلين، والخفّ لايصدق عليه اسم الرجل لغةً ولاعرفاً. وأنكر ذلك عليّ عليه السلام فقال لعمر: لم أمرت بالمسح على الخفّين؟ قال: لأنّي رأيت رسول اللّه يوم الطائف مسح على خفّيه. فقال عليّ عليه السلام: ذلك قبل نزول المائدة أو بعد نزولها؟ قال عمر: لاأدري. فقال عليّ عليه السلام: غير أنّي أدري أنّه عليه السلام ما مسح على خفّيه بعد /٢٣٤ أ/ نزول المائدة[٣]. فحفظ عمر المنسوخ ولم يحفظ الناسخ وهو

---

١. مستدرك الوسائل: ٣١٩/١؛ عوالي اللآلي: ١٩٣/٢

٢. التهذيب: ٣٦١/١؛ وسائل الشيعة: ٤٥٨/١؛ مستدرك الوسائل: ٣٣٣/١، ٣٣٥؛ بحار الأنوار: ٣٦٠/١٠، ٣٥٧/٣٠، ٣٧/٣١، ٢٥٨/٧٧، ٢٩٨؛ تحف العقول: ٤١٧؛ تفسير العيّاشيّ: ٣٠١/١؛ الجعفريّات: ٢٤؛ الصوارم المهرقة: ٢٣٤؛ متشابه القرآن: ١٦٦/٢

٣. نفس المصادر.

دليل جهله وجرأته على تغيير الأحكام بغير قدم راسخ في العلم. ولهذا قال الصادقعليه السلام: «سبق الكتاب المسح على الخفّين»[1].

[ما يتعلّق بالصلاة من بدعه]

وما يتعلّق بالصلاة من ذلك أمور خمسة أشار إليها في الأصل:

[إسقاط «حيّ على خير العمل» من الأذان]

أحدها: إسقاط «حيّ على خير العمل» من الأذان؛ فإنّ عمر نهى عنها وقال: إنّ النداء بأنّ الصلاة خير العمل غير جائز؛ لأنّ الناس إذا سمعوا ذلك اشتغلوا بها عن الجهاد[2]. فأمر بترك ما أمر اللّه به ورسوله بمجرّد هذا الاستحسان ردّاً على اللّه وخلافاً على رسوله. أتراه أعلم بمصالح الخلق منهما أم تدبيره لهم أتمّ من تدبيرهما حتّى يعترض عليهما ويقول: إنّ النداء بذلك يوجب فساداً هو ترك الجهاد والاتّكال على الصلاة؟ مع أنّ ذلك في الحقيقة وهم شيطانيّ وخيال إبليسيّ؛ فإنّ المؤمن الموقن بما جاء به من عند اللّه لايترك بعض فرائض اللّه لكون فريضة أخرى أكثر ثواباً منها، فأيّ مؤمن يترك فريضة الجهاد لأجل كون فريضة الصلاة أفضل منه؟ فإنّ الكلّ منهما يجب على المكلّف القيام به، وإن كان أحدهما أكثر ثواباً من الآخر؛ فإنّه لااستبعاد ولافساد في تفضيل بعض الفرائض

---

١. مرويّ عن أمير المؤمنين عليّعليه السلام في: وسائل الشيعة: ٤٦٢/١؛ مستدرك الوسائل: ٣٣٥/١؛ بحار الأنوار: ٢٨٦/٤٦، ٢٩٧/٧٧؛ الإرشاد: ١٦١/٢؛ الجعفريّات: ٢٤؛ روضة الواعظين: ٢٠٣/١؛ الصراط المستقيم: ١٨٤/٣؛ كشف الغمّة: ١٢٥/٢

٢. بحار الأنوار: ٣٥٧/٣٠، ١٤٠/٨١؛ الصراط المستقيم: ٢٠/٣، ٢٧٦؛ علل الشرائع: ٣٧٦/٢؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٨١

على البعض، فأيّ مفسدة في النداء بـ «حيّ على خير العمل» حتّى يصحّ في اجتهاده النهي عنها؟ وكيف يصحّ نسخ الشريعة من غير صاحب الشريعة؟ مع أنّ الاتّفاق واقع على أنّه لانسخ في الشريعة بعد موت النبيّ عليه السلام. فكان نهيه عن ذلك ليس إلّا اعتماداً لتعطيل الأحكام وتغيير الدين المحمّديّ صلى الله عليه وآله خلافاً على آل الرسول عليهم السلام؛ لما علم أنّهم قائلون بذلك ومفتون به وثابتون على العمل به عن اللّه وعن رسوله، فخالفهم عناداً للحقّ وأهله.

[زيادته في أذان الصبح قول: «الصلاة خير من النوم»]

والثاني: زيادته في أذان الصبح قول: «الصلاة خير من النوم»[1]؛ فإنّه لمّا علم أنّ اللّه ورسوله حكَما بأنّها أفضل الأعمال أراد هضم ما عظّمه اللّه ورسوله خلافاً عليهما، فجعلها خيراً من النوم، مع أنّ من المعلوم بالضرورة أنّ النوم من جملة الأفعال المباحة، بل هو من الأفعال الضروريّة الواقعة بغير اختيار المكلّف، فجعلُها خيراً منه لايفيد تعظيمها ولاالمزيّة لها؛ فإنّ جميع الأفعال الاختياريّة المندوبة خير منه فضلاً عن الأفعال الواجبة، بل وبعض الأفعال المباحة خير منه كالنظر في إصلاح المعاش والسعي في التكسّبات الزائدة على قدر الحاجة؛ فإنّها أيضاً خير منه. فيكون ذلك إسقاطاً لمزيّتها وفضلها على شيء من العبادات الواجبة والمندوبة، ومعلوم أنّ ذلك مخالف لما هو المعلوم من الدين بالضرورة من أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نصّ عليها بالتفضيل وخصّصها بالخصائص الدالّة على زيادة مزيّتها وشرفها على سائر العبادات، حتّى قال عليه السلام: /٢٣٤ ب/ «إنّ عمود دينكم

---

١. بحار الأنوار: ٣٥٧/٣٠، ٤٣/٣١؛ الطرائف: ٤٧٧/٢

الصلاة»[١]، وقال: «أوّل ما يحاسب العبد به عن الصلاة، فإذا قبلت قبل سائر عمله وإن ردّت ردّ سائر عمله»[٢]، إلى غير ذلك من الأحاديث المتّفق على نقلها. فالنداء عليها بأنّها خير من النوم ردّ لهذه الأحاديث ولما هو المعلوم من الدين من فضلها، بل ذلك في الحقيقة تهجيناً لها كما قيل:

ألم تر أنّ السيف يزري بحدّه　　　مقالك[٣] هذا السيف أمضى من العصا[٤]

[تقديمه التسليم على التشهّد]

والثالث: تقديمه التسليم المخرج من الصلاة ـ لعموم قولهعليه السلام: «تحليلها التسليم»[٥] ـ على التشهّد الذي هو جزء من الصلاة بالاتّفاق. وقد ورد في السير أنّ عمر أوّل من قدّم التسليم على التشهّد في التحيّات. وذلك بدعة ظاهرة؛ إذ المنقول بالتواتر عن النبيّصلى الله عليه وآله وعن سائر أهل بيته أنّ التسليم آخر الصلاة وأنّ

---

١. الكافي: ١٨/٢؛ بحار الأنوار: ٣٣٢/٦٥، ٢٣٤/٧٩؛ تفسير العيّاشيّ: ١٩١/١

٢. مرويّ عن النبيّصلى الله عليه وآله والصادقينعليهما السلام في: الكافي: ٢٦٨/٣؛ من لايحضره الفقيه: ٢٨/١؛ التهذيب: ٢٣٩/٢؛ وسائل الشيعة: ٣٤/٤، ١٠٨؛ بحار الأنوار: ٢٦٧/٧، ٢٥/٨٠؛ عوالي اللآلي: ٣١٨/١

٣. حج: مقالة.

٤. منقول في: بحار الأنوار: ١١٧/١٠٥؛ الصوارم المهرقة: ٢٦٦؛ رياض العلماء: ٥٠٤/٥

٥. مرويّ عن النبيّصلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليّعليه السلام وجعفر بن محمّد الصادقعليه السلام في: الكافي: ٦٩/٣؛ من لايحضره الفقيه: ٣٣/١؛ وسائل الشيعة: ٣٦٦/١، ٣٩٧، ١١/٦، ٤١٥، ٤١٧؛ مستدرك الوسائل: ٢٨٨/١، ١٣٦/٤، ١٣٧، ٢١/٥؛ بحار الأنوار: ٣٥٧/٣٠، ٢٣٦/٧٧، ٣١٦، ٢٠٦/٨١، ٢١٦، ٢٢٣، ٣٧٦، ٣١٠/٨٢، ٢١٠/٨٥؛ تفسير الإمام العسكريّ: ٥٢٠؛ دعائم الإسلام: ١٥٧/١؛ الصراط المستقيم: ٢٠/٣؛ عوالي اللآلي: ٤١٦/١، ٢١٨/٢، ٨/٣، ٩٣؛ الفصول المختارة: ١٩٣؛ فقه الرضاعليه السلام: ١٠٥؛ المسائل الصاغانيّة: ١١٩

التشهّد يجب إيقاعه[1] قبله ولولا ذلك لوقع التشهّد بعد الفراغ من الصلاة؛ لحصول التحلّل منها بالتسليم بعموم الحديث، فيلزمها النقص؛ لأنّ التشهّد جزء منها بالاتّفاق، فإذا وقع بعد التسليم لم يكن داخلاً فيها ضرورةً، فيقع النقص والخلل فيها. فلمّا ألزم عمر الناس بتقديم التسليم على التشهّد لزمهم بطلان الصلاة وعدم صحّتها، فأبطل على المسلمين صلاتهم التي هي عمود دينهم. وذلك لأنّ مقصوده هدم دين الإسلام وتعطيل أحكامه، ولمّا كان عموده الصلاة قصَد إلى تغييرها؛ ليدخل الخلل والنقص فيها، وذلك من الأمور التي لايتفطّن لها إلّا من أعطي سلامة بصيرته وترك عماءة التقليد.

[أمره بعقد اليدين المسمّى بالتكفير]

والرابع: أمره بعقد اليدين المسمّى بالتكفير وإنّ من المعلوم بين أهل السيرة أنّ أوّل من أمر به وابتدعه عمر في أيّام خلافته وأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يفعله ولاأحد من الصحابة باتّفاق آل الرسول وغيرهم من أهل العلم، فابتدعه الثاني خلافاً على أهل البيت من حيث علمه بإنكارهم له واستحساناً منه لذلك من حيث تشبّه فاعله بالخشوع والاستكانة بين يدي الربّ. وهو استحسان فاسد؛ لأنّ حقائق العبادة وكيفيّاتها وجهاتها أمور متلقّاة من الشارع لايجوز فيها مجرّد الاستحسان؛ لأنّ اللّه تعالى تعبَّد الخلق بأشياء غير معقولة المعاني ولم يجوّز لهم ما استحسنوه بعقولهم؛ لقوله ـ حاكياً عن الكفّار ـ:﴿**ما نَعْبُدُهُمْ إلّا لِيُقَرِّبُونا إلَى اللّهِ زُلْفى**﴾[2]. فعلم أنّ الاستحسان والاستصلاح فيها غير جائز. ومن المعلوم أنّ عقد

---

١. حج (خ ل): إتيانه.
٢. الزمر/٣

اليدين لم يرد به النصّ الصريح؛ /٢٣٥ أ/ لأنّه لو كان لما أنكره مالك ولذكره في *موطّئه* الذي اعتمد فيه تصحيح ما صحّ عنده من الأخبار.

وتعليل بعضهم ـ أنّه فصل بين النفس الحيوانيّة والنفس الملَكيّة؛ لأنّ مسكن الأولى من البدن ما تحت الصدر ومسكن الثانية ما فوقه، فعقد اليدين عند الوسط لفصل عساكر كلّ واحدة منهما وجنودها عن عساكر الأخرى، فلاتحصل معارضة النفس الحيوانيّة للملَكيّة وقت الصلاة ليتم التوجّه إلى جناب القدس ـ تعليل متناقض؛ فإنّ النفس الحيوانيّة هي عبارة عن قوّتَي الشهوة والغضب، وجنودهما وعساكرهما مبثوثة في جميع البدن، خصوصاً والقوّة الغضبيّة تستمدّ من القوّة الخياليّة التي مسكنها الدماغ بالاتّفاق. فالقاطع للنفس الحيوانيّة والقاتل لها ليس هذا الفعل الصوريّ، وإنّما هو التوجّه المعنويّ والإقبال بالإرادات والعزائم إلى نحو المعبود باستيلاء القوّة العقليّة على المتوهّمة والمتخيّلة بسبب الرياضات والمجاهدات، وقد أشرنا في كتابنا هذا إلى تحقيق ذلك.

[ابتداعه الجماعة في الصلاة النافلة]

والخامس: ابتداعه الجماعة في الصلاة النافلة، على ما روي عنه في الأسانيد الصحيحة أنّه دخل المسجد في أوّل ليلة من شهر رمضان في أيّام خلافته، فرأى المصابيح في المسجد، فقال: ما هذه المصابيح التي أراها؟ فقيل: إنّ الناس قد اشتغلوا بالتراويح. فقال: ما لي أراهم خلقاً شتّى؟ ثمّ قال: لو جمعتهم على شخص واحد لكان أصلح. ثمّ أمرهم بالإجماع[1] والصلاة خلف زيد بن ثابت، ثمّ

---

١. حج (خ ل): بالاجتماع.

خرج في الليلة الثانية، فرأى الناس صفوفاً خلف زيد، فأعجبه ذلك فقال: بدعة ونعمت البدعة[1]. فاعترف بأنّها بدعة، ثمّ استحسنها ووصفها بأنّها نعمت البدعة، مع أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «كلّ بدعة ضلالة وكلّ ضلالة في النار»[2].

ولهذا روي عن عليّ عليه السلام أنّه دخل ليلة جامع الكوفة في شهر رمضان فرأى أهل الكوفة قد اجتمعوا لصلاة النافلة خلف رجل منهم، فأمر ولده الحسن عليه السلام أن يفرّقهم، فدخل عليهم وفي يده الدرّة ليضربهم بها، فلمّا رأوه ابتدروا الأبواب وهم ينادون: وا عُمَراه[3]. إلى غير ذلك من بِدَعه التي غيّر بها العبادات الشرعيّة؛ ليبطل على الناس عباداتهم ويستولي عليهم سلطان الغفلة والأهواء الشيطانيّة وليرتدّ الناس بطاعته على أعقابهم عن الدين المحمّديّ صلى الله عليه وآله.

[ما يتعلّق بالشرعيّات غير العبادات من بدعه]

وأمّا ما يتعلّق بالشرعيّات غير العبادات فأمور كثيرة ذكر في الأصل منها عشرة أشياء هي من مشاهيرها:

---

١. بحار الأنوار: ٧/٣١، ٢٠٢/٧١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٨٢/١٢؛ الصراط المستقيم: ٢٦/٣؛ الطرائف: ٤٥٤، ٤٥٥؛ نهج الحقّ: ٢٨٩، ٣٤٢، ٣٤٣

٢. الكافي: ٥٦/١؛ وسائل الشيعة: ٣٣٥/٨، ٢٧٢/١٦؛ مستدرك الوسائل: ٢٩٥/١٠؛ بحار الأنوار: ٣٥٤/١٠، ٣٥٧/٣٠، ١٨٧/٣١، ٥٨/٩٨؛ جامع الأخبار: ١٨٢؛ الخصال: ٦٠٥/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١/٣، ٢٨٤/١٢؛ الصراط المستقيم: ٧٢/١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٢٤/٢؛ كشف الغمّة: ١٣٤/٢

٣. التهذيب: ٧٠/٣؛ وسائل الشيعة: ٤٦/٨؛ بحار الأنوار: ٧/٣١، ١٨١/٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٨٣/١٢؛ الصراط المستقيم: ٢٦/٣؛ الصوارم المهرقة: ١٦٣؛ نهج الحقّ: ٢٨٩

[وضع الخراج على المسلمين]

الأوّل: وضع الخراج على المسلمين[1]؛ فإنّه من المعلوم في ديـن الإسـلام أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يفعل ذلك ولاأبو بكر. ثمّ إنّه فعل ذلك في ولايته، فقسّم الناس ثلاثة أصناف: /٢٣٥ ب/ جنداً ورعيّةً وأهل العلم، فأخذ من الرعيّة الخراج لأهل العلـم والجند؛ لأنّ أهل العلم عليهم للرعيّة تعليم الأحكام والقضـاء والفتـوى والولايـة وإقامة الحدود، والجند عليهم الجهاد والقتال وفتح البلاد، وجعل ما يأخـذه مـن الرعيّة من الخراج بمنزلة الزكاة وجعل الرعيّة هـم أهـل الزراعـات والصـناعات والتجارات، فأبطل بذلك أعمال الكلّ وأخرجهم من حقيقة الإخلاص إلى العمـل لغير اللّه.

فأهل العلم صار تحصيلهم له ليس إلّا لتحصيل المعـاش والـرزق مـن بيـت المال، وكذلك لايفتون ولايقضون ولايعلّمون ولايدرسون إلّا لذلك، لا للّه تعـالى ولا للإخلاص في دينه ولاطاعة لأمره وأمر رسوله، فأبطل بذلك أعمالهم. والجند لم يكن جهادهم إلّا لذلك العطاء، لا للّه ولا لإعزاز الإسلام وإعلاء كلمـة الحـقّ، بل لأجل الرزق والمعاش، فأبطـل بـذلك جهـادهم ودفـاعهم وحرمـوا الثـواب. وكذلك الرعيّة صار إعطاهم الزكاة لا لأجل التقرّب بها إلى اللّه تعالى والإخلاص في أمره، بل في مقابل أعمال الصـنفين؛ لاحتيـاجهم إليهمـا فـي تقـويم ديـنهم ودنياهم، فأبطل عملهم وأحبط ثوابهم. وكلّ هذه المفاسد المبطلة لهذه الأعمـال التي هي أساس الدين وأصوله حصلت من هذه البدعة التي تفرّد بها هذا الخليفة.

---

١. بحار الأنوار: ١٥/٣١؛ خلاصة الإيجاز: ٣٥؛ شرح نهج البلاغـة لابـن أبـي الحديـد: ٧٤/١٢؛ الصراط المستقيم: ٢٦/٣؛ نهج الحقّ: ٢٨٨

[تدوينه الدواوين]

الثاني: تدوينه الدواوين؛ فإنّه ابتدع كتابة ديوان أثبت فيه أسماء أهل العطاء من الجند ومن أهل العلم والرياسات والولايات وأثبت لكلّ واحد ما يعطى من الخراج الذي وضعه على الرعيّة[1]. ومعلوم أنّ ذلك لم يفعله النبيّ صلّى الله عليه وآله ولاأبو بكر، فأبدعه هو وكتبه ووضعه على يدَي شخص سماه صاحب الديوان، وابتدع له أجرة من ذلك الخراج على حمله وحفظه. وعلى هذه البدعة جرت سلاطين الجور وحكّامهم وقضاتهم اقتداء بهذه البدعة التي أحدثها في الدين وزادها في أحكام المسلمين.

[نهيه عن المتعتين]

الثالث: نهيه عن المتعتين ـ متعة الحجّ ومتعة النساء ـ لما رواه الكلّ أنّه قام خطيباً في بعض من أيّام خلافته فقال: أيّها الناس! متعتان كانتا على عهد رسول اللّه صلّى الله عليه وآله حلالاً وأنا محرّمهما ومعاقب عليهما، متعة الحجّ ومتعة النساء[2]. مع أنّهما من المعلومات من الدين بنصّ القرآن. أمّا متعة الحجّ ففي قوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ**﴾[3]، وأمّا متعة النساء ففي

---

١. وسائل الشيعة: ١٠٨/١٥؛ بحار الأنوار: ٣٤٨/٣٤، ٩/٣٨، ٢٩٣/٧١، ٥٩/٩٧؛ دعائم الإسلام: ٨٦/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٤/١٢؛ الغارات: ٣٢/١؛ كشف الغمّة: ٢٩/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٧١/٣

٢. مستدرك الوسائل: ٤٥٠/١٤، ٤٨٣؛ بحار الأنوار: ٦٣٠/٣٠، ٦٣٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨١/١، ٢٥١/١٢، ٢٥٣، ٢٦٥/١٦؛ الصراط المستقيم: ٢٧٦/٣؛ الصوارم المهرقة: ٨، ٢١٢؛ فقه القرآن: ١٠٦/٢؛ متشابه القرآن: ١٨٩/٢؛ نهج الحقّ: ٢٨١، ٥٢٤

٣. البقرة/١٩٦

قوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[١]. وكذلك علم من السنّة النبويّة أنّهﷺ أمر بمتعة الحجّ وأباح متعة النساء، لايشكّ في ذلك أحد من العلماء، وأهل البيتعليهم‌السلام /٢٣٦ أ/ مجمعون على ذلك وكلام عمر دالّ عليه حيث قال: كانتا على عهد رسول اللّه حلالاً، وإنّما حدث الشكّ فيهما بين أهل الإسلام ممّا ابتدعه عمر من النهي عنهما.

[سبب منعه لمتعة الحجّ]

وسبب منعه لهما، أمّا متعة الحجّ فلما ورد في الأحاديث ورواه أهل التفسير أنّه لمّا نزل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ قال النبيّﷺ: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سُقت الهدي ولجعلتها عمرة أتمتّع بها إلى الحجّ. ثمّ إنّهعليه‌السلام أمر مناديه أن ينادي في الناس: أنّ من لم يسق هدياً فليحلّ من إحرامه ويجعلها عمرة يتمتّع بها، ومن ساق هدياً فليبق على إحرامه؛ فإنّه لاينبغي لسائق الهدي أن يحلّ حتّى يبلغ الهدي محِلّه[٢]. فأحلّ جماعة ممّن لم يسق الهدي وبقيت طائفة على إحرامهم، وكان ممن بقي على إحرامه عمر، فقال له النبيّﷺ: لمَ لاأحللت يا عمر؟ أسُقت الهدي؟ قال: لا. فقال: فلم لاتفعل كما فعل الناس؟ قال: أنت أشعث أغبر وأنا أنكح النساء وأشمّ الطيب، لايكون ذلك منّي أبداً. فقال له النبيّﷺ: إنّك لم تؤمن بها ولاتؤمن بها حتّى تموت[٣]. فبقي ذلك في نفسه، فلمّا كان في أيّام خلافته فعل ذلك ومنع

---

١. النساء/٢٤

٢. مقتبس من: البقرة/١٩٦

٣. مستدرك الوسائل: ٨٤/٨؛ كشف الغمّة: ٢٣٦/١؛ كشف اليقين: ٢٣٨

الناس من المتعة بالحجّ.

[سبب منعه لمتعة النساء]

وأمّا سبب منعه لمتعة النساء فلقصّة وقعت بينه وبين عليّ عليه السلام معروفة بين أهل السيرة أوجب له تحريم متعة النساء والمنع منها بعد أن كانت حلالاً في عهد رسول اللّه صلى الله عليه وآله وعهد أبي بكر وبعض من خلافته، ثمّ منع منها برأيه. فنسخ ما ثبت في القرآن والسنّة شرعه، ومات رسول اللّه صلى الله عليه وآله وهو ثابت في شرعه، ثمّ اعترف هو بذلك فقال: كانتا على عهد رسول اللّه حلالاً أنا أحرّمهما، فأسند التحريم إلى نفسه، لأنّه نقل ذلك عن رسول اللّه وذلك مستلزم لنسخه الشريعة وإبطاله لأحكامها ردّاً على اللّه وعلى رسوله. ولهذا كان ولده عبد اللّه بن عمر يفتي بحِلٍّ متعة النساء، فقيل له: إنّ رأيك هذا يخالف رأي أبيك؛ فإنّه يمنع منها. فقال: إذا كان رأي اللّه ورسوله بحلّها [أ]أترك رأي اللّه ورأي رسوله وأتّبع رأي أبي؟[1] وقال عليّ عليه السلام: «لولا ما فعله ابن الخطّاب من المنع من متعة النساء ما زنى إلّا شقيّ».[2 و3]

---

١. بحار الأنوار: ٦٠٠/٣٠؛ متشابه القرآن: ١٧٩/٢؛ نهج الحقّ: ٢٨٣

٢. الكافي: ٤٨٨/٥؛ التهذيب: ٢٥٠/٧؛ الاستبصار: ١٤١/٣؛ وسائل الشيعة: ٥/٢١، ١٠، ١١؛ مستدرك الوسائل: ٤٤٧/١٤، ٤٦٦، ٤٧٧؛ بحار الأنوار: ٦٠١/٣٠، ٣٠/٥٣، ٣٠٤/١٠٠؛ خلاصة الإيجاز: ٢٥، ٢٨؛ الدعوات: ١١١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥٣/١٢، ٢٥/٢٠؛ الصراط المستقيم: ٢٧٣/٣؛ عوالي اللآلي: ١٢٥/٢؛ فقه القرآن: ١٠٦/٢؛ متشابه القرآن: ١٨٩/٢

٣. هامش حج: في الحديث: «إنّ اللّه رأف بكم، فجعل المتعة عوضاً لكم من الأشربة»، وكأنّه يريد بالأشربة المسكرات التي يتلذّذ بها. وفي بعض الأحاديث روي: «أنّ اللّه تعالى حرّم

[إفتاء الفقهاء الأربعة بتحريم متعة النساء]

وما العجب إلّا من مذهب العامّة حيث تركوا العمل بكتاب اللّه وسنّة نبيّه واتّبعوا رأي عمر وبدعته، فأفتى الفقهاء الأربعة بتحريمها اتّباعاً لقول عمر وأهملوا ما في كتاب اللّه وسنّة نبيّه، حتّى أنّهم لو ظفروا بمن يفعل المتعة لأفتوا بقتله.

فقد روى بعض الثقات أنّ شخصاً بدمشق كان جاراً لامرأة /٢٣٦ ب/ أيِّمة، فرأى شخصاً غريباً يتردّد إلى بيتها، فقال له: ما لك والدخول إلى هذا المنزل؟ فقال: إنّي استمتعتُ بصاحبته. فقبض في الحال عليه وجرّه بأزياقه إلى السوق ونادى: هلمّوا إلى الرافضيّ المستحلّ للمتعة. فاجتمع عليه جماعة كثيرة منهم وأخذوه ملبّباً حتّى أحضروه إلى القاضي. فقال لهم: ما لكم ولهذا الرجل الغريب؟ فقالوا: زعم أنّه استمتع بامرأة هي جارة لفلان. فقام إليه رجل من أخدام القاضي واستأذن القاضي في أنّه يستقرّه في الخلوة، فأذن له، وكان الرجل ممّن يتشيّع باطناً، فخلا به فقال: إذا سألك القاضي عن حالك مع المرأة فقل زنيت بها، وخلاصك عليَّ.

وجاء الرجل إلى القاضي فقال: يا مولاي! إنّه مظلوم، هو يقول غير ما يقول هؤلاء الجماعة. فاستنطقه عن حاله مع المرأة فقال: إنّي زنيت بها. فأطلقه القاضي وانتهز الجماعة الذين جاؤوا به، فقالوا: إنّما قال إنّه استمتع بها، ولو قال إنّه زنى بها لما تعرّضنا به. وخرجوا ومضى الرجل سالماً لأجل اعترافه بالزناء، ولو كان

على شيعتنا المسكر وكلّ شراب وعوّضهم من ذلك المتعة» [من لايحضره الفقيه: ٤٦٧؛ وسائل الشيعة: ٧/٢١؛ مستدرك الوسائل: ٤٥٢/١٤؛ بحار الأنوار: ٣٠٦/١٠٠؛ خلاصة الإيجاز: ٤٢؛ المتعة: ٩]. (مجمع البحرين).

بقي على القول بالمتعة لحلّت به العقوبة. فانظر إلى حال هؤلاء الأقوام، ينكرون ما أحلّ اللّه ورسوله ولاينكرون ما صرّحت الشريعة بتحريمه، وللّه درّ القائل حيث يقول:

زُناتكم تعفون عنها، ومن أتى إليكم من المستمتعين قتلتم[1]

[بدعته في قطع اليد والرجل]

الرابع: قطعه للسارق الذي وجب قطع يده من معصم الكفّ والذي وجب له قطع الرجل قطعه من كعب الساق خلافاً للمنقول عن النبيّ صلى الله عليه وآله؛ فإنّ الثابت بالطريق الصحيح أنّه إنّما قطع اليد من مفصل الأصابع الأربعة وترك الكفّ والإبهام وقطع الرجل من مفصل القدم وترك العقب، وعمر فعل ما نقل عنه وهو الذي عليه علماء العامّة بأجمعهم خلافاً على اللّه ورسوله.[2]

[إنفاذه الطلاق بالثلاث المرسلة وجعله ثلاث طلقات]

الخامس: أنّه أنفذ الطلاق بالثلاث المرسلة وجعله ثلاث طلقات وحرّم به الزوجة على المطلّق ما لم يتزوّج، فإنّ الرجل من الصحابة كان يقول لامرأته: أنت طالق ثلاثاً، تأكيداً للطلاق لا لأجل تعدّده، فقال عمر: إنّكم قد استعجلتم أمراً كان لكم فيه إناءة وإنّي أحببت أن أعجل لكم ما استعجلتموه وإنّي قد أمضيتها عليكم ثلاثاً[3]. فأنفذ الثلاث المرسلة وجعلها كالثلاث التي بينها رجعتين

---

١. منسوب إلى ابن العوديّ النيليّ كما في: الغدير: ٥٠٠/٤؛ نظرة إلى الغدير: ١١٧

٢. مستدرك الوسائل: ١٢٤/١٨

٣. مستدرك الوسائل: ٣٠٢/١٥، ٣١٦؛ بحار الأنوار: ٣٢٠/١٠، ٢٦/٣١، ٢٧؛ الاختصاص: ١٠٩؛ الصراط المستقيم: ١٩٢/٣؛ الطرائف: ٤٦٣/٢؛ عوالي اللآلي: ١٦٨/١؛ المسائل الصاغانيّة: ←

في تحريم المرأة على الزوج إلّا بالمحلّل، ومعلوم أنّ ذلك لم يكن في زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وجميع علماء أهل البيت أنكروه، وتبعه على ذلك علماء العامّة خلافاً على آل محمّد ـ صلوات اللّه عليهم ـ

[منعه من بيع أمّهات الأولاد وإن مات الولد]

السادس: أنّه منع من بيع أمّهات الأولاد وإن مات الولد، وقال: هذا رأي رأيته[1]. فأمضاه على الناس مع أنّه من المعلوم بضرورة /٢٣٧ أ/ الدين أنّ الأمة لاتخرج بالاستيلاد عن الملك، فكيف صحّ منع المالك عن التصرّف في ملكه مع عموم قوله عليه السلام: «الناس مسلّطون على أموالهم»[2]؟ والعقل يجزم أنّه مع موت الولد لايقال لها أمّ ولد حقيقةً، فكيف وجب المنع من البيع مع بقاء الملكيّة؟ وكلّ ذلك عناد لآل محمّد صلى الله عليه وآله.

[منعه من التزويج في قريش]

السابع: أنّه منع الناس من التزويج في قريش.[3]

[منعه العجم من التزويج في العرب]

الثامن: أنّه منع العجم من التزويج في العرب، وذلك شيء اخترعه وبدعه

٨٣، ٨٤، ٨٨؛ نهج الحقّ: ٣٤٥، ٥٣٠

١. الصراط المستقيم: ١٤٨/١، ٢٢/٢؛ الفصول المختارة: ٢١٣

٢. بحار الأنوار: ٢٧٢/٢؛ عوالي اللآلي: ٢٢٢/١، ٤٥٧، ١٣٨/٢، ٢٠٨/٣؛ نهج الحقّ: ٤٩٤، ٤٩٥، ٥٠٤، ٥٧٢

٣. بحار الأنوار: ٣٥/٣١

سفهاً لم ينقله عن النبيّ صلى الله عليه وآله وإنّما هو رأي اخترعه واستحسان سنح له وأجرى الناس عليه، مع أنّه من المعلوم من الدين المحمّديّ خلاف ذلك؛ فإنّه يقول: «المسلمون أكفاء بعضهم ببعض»[١]. فليس لأحد حينئذٍ على أحد فضل ولامزيّة إلّا بزيادة الصلاح والتقوى؛ لأنّ اللّه ـ سبحانه ـ يقول: ﴿**إِنَّ أَكرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاكُمْ**﴾[٢]، وفي الحديث القدسيّ: «الجنّة لمن أطاعني وإن كان عبداً حبشيّاً، والنار لمن عصاني وإن كان سيّداً قرشيّاً»[٣]. فلامزيّة[٤] لأحد على أحد من الإسلام العربيّ والمولى والقرشيّ وغيره والهاشميّ ومن ليس بهاشميّ، فلايصحّ منع أحد من المسلمين من نكاح المسلمة؛ لأنّه كفو لها بنصّ النبيّ، ففعل عمر ذلك ردّاً لما جاءت به الشريعة الأحمديّة.

[إحداث التعصيب]

التاسع: أنّه أوّل من أحدث التعصيب[٥]، وهو توريث العصبة، والعصبة هم القرابة الذين لاإرث لهم تسمية لكون المسمّى له الإرث في النصّ غيرهم، فأعطاهم عمر ما فضل عن التسمية وأحرمه صاحب القرابة المسمّى له الإرث في

---

١. الكافي: ٣٣٧/٥، من لايحضره الفقيه: ٣٩٣/٣؛ التهذيب: ٣٩٧/٧؛ وسائل الشيعة: ٦١/٢٠، ٧٤؛ مستدرك الوسائل: ٢٣٨/١٨؛ بحار الأنوار: ٢٢٣/١٦، ٤٣٧/٢٢، ٣٧١/١٠٠؛ روضة الواعظين: ٣٧٤/٢؛ عوالي اللآلي: ٢٧٤/٢، ٣٣٩/٣، ٦١٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٨٩/١؛ مكارم الأخلاق: ٢٠٤

٢. الحجرات/١٣

٣. بحار الأنوار: ٨٢/٤٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٥١/٤

٤. تش: مرتبة.

٥. بحار الأنوار: ٤٠/٣١

النصّ، كالبنت والبنتين مع الإخوة؛ فإنّ اللّه سمّى للواحدة النصف وللاثنين الثلثين، وكالأعمام مع الأخت والأختين؛ فإنّ الحكم فيهما كما سبق. فعلماء أهل البيت عليهم السلام يردّون الفاضل عن التسمية على ذوي الفروض، فيقولون: للبنت النصف تسميته والباقي بالردّ عليها، وكذلك ما فضل من الثلثين في البنتين يردّ عليهما بالسويّة.

وعلماء العامّة يجعلون ما زاد على المسمّى للعصبيّة، فيورّثون الإخوة مع الواحدة النصف ومع الاثنين الثلث، وكذا الكلام في الأعمام مع الأخت والأختين، ويحتجّون عليه بفعل عمر ذلك؛ فإنّه هو أبدع هذه البدعة وجعلها سنّة خلافاً على آل الرسول ونصّ القرآن في قوله تعالى: ﴿**وَأُولُوا الأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ في كِتابِ اللّهِ**﴾[١]، فيكون الأقرب أولى بالإرث من الأبعد بنصّ الذكر الحكيم، ولم يرض بذلك عمر، بل حكم بمشاركة الأبعد للأقرب خلافاً على اللّه ورسوله. /٢٣٧ ب/

[حكمه بعول الفريضة]

العاشر: حكمه بعول الفريضة[٢]. والعول في اللغة الزيادة، يقال: عالت الفريضة إذا زادت، ومعناه هنا أنّه إذا دخل النقص في الفريضة على ذوي الفريضة بدخول الزوج أو الزوجة، أعال الفريضة أي زاد فيها حتّى يستوي في النقص ذوي الفروض وغيرهم. وذلك من المعلوم من الدين أنّه مخالف للكتاب العزيز

---

١. الأنفال/٥٧؛ الأحزاب/٦

٢. الكافي: ٧٩/٧؛ التهذيب: ٢٤٨/٩؛ مستدرك الوسائل: ١٦١/١٧؛ بحار الأنوار: ٤٠/٣١، ٣٣١/١٠١؛ دعائم الإسلام: ٣٨١/٢؛ علل الشرائع: ٥٦٨/٢

والسنّة النبويّة؛ إذ يلزم منه أن يجعل في الفريضة شيء لم يجعله اللّه تعالى فيها. ولهذا أنكره ابن عبّاس وأظهر القول ببطلانه بعد موت عمر وقال: محال أن يجعل اللّه في المال شيئاً لايفي به. فقيل: ولم لاأظهرت هذا الخلاف في حياة عمر؟ فقال: هيبة وكان امرءً مهيباً[١]، وفي رواية أخرى: خفت من الأعيسر[٢] أن يمزّق عليَّ إهابي.

وبالجملة إنّه من المعلوم عند الكلّ أنّ العول والتعصيب من أحداثه وأبداعه خلافاً لما عُلم من الشريعة المحمّديّة ودين أهل البيت، وتبعه على ذلك أهل السنّة وتركوا العمل بالكتاب والسنّة وأخذوا بقول عمر ووجّهوا له التوجيهات الفاسدة واحتملوا له الاحتمالات البعيدة وأوّلوا لأجله القرآن بالتأويلات السخيفة محافظةً على سنّة عمر وتقليداً له، ذلك هو الضلال البعيد والخسران المبين.[٣]

[تأخّره عن جيش أسامة]

وممّا قدحوا عليه به تأخّره عن جيش أسامة وخلافه على رسول اللّهﷺ في ذلك حيث أمره بكونه معه، والكلام فيه كما مرّ في قوادح الأوّل من غير فرق.

[غيبته في عزاء النبيّﷺ]

وممّا قدحوا عليه به أنّه لم يحضر في عزاء النبيّﷺ، وذلك مُجمَع عليه عند الكلّ أنّه كان مع صاحبه في سقيفة بني ساعدة في طلب الإمارة والخلافة وأنّه

---

١. الكافي: ٧٩/٧؛ التهذيب: ٢٤٨/٩؛ بحار الأنوار: ٤٠/٣١، ٣٣١/١٠١؛ علل الشرائع: ٥٦٨/٢
٢. حج: الأمير. الأعيسر لقب ابن الخطّاب، كما في: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٩/١
٣. مقتبس من: إبراهيمعليه السلام/١٨؛ الحجّ/١٢ـ١١؛ سبأ/٨؛ الزمر/١٥

هو وصاحبه وجميع من حضر السقيفة لم يحضروا عزاء نبيّهم ولادفنه ولاتجهيزه ولاالصلاة عليه، بل اشتغلوا عن ذلك المصاب الجليل والقادح العظيم بالقيل والقال والمنازعات والمخاصمات في مقامه والولاية للأمن بعده قبل دفنه، جرأةً منهم على اللّه وشماتة بموت رسول اللّهﷺ وطلباً للفرصة وحرصاً على الدنيا وحبّاً للرياسة، مع كونهم ليسوا من أهلها ولارآهم نبيّهم من المستحقّين لها، بل كيف ساغ لعمر السعي والجدّ والتشمير في عقد البيعة لأبي بكر حتّى فعل لأجلها المناكير وخاصم أكثر الصحابة؟ مع أنّه رجل من سائر المسلمين لم يجعله اللّه تعالى ولارسوله في ذلك المقام ولاأمره بمساعدة أبي بكر على ما طلبه من الخلافة والإمرة، فكيف صحّ له القيام والاجتهاد والمخاصمة /٢٣٨ أ/ والمقاتلة وإشهار السيوف على ذلك من غير إذن من اللّه ورسوله.

ومن المعلوم لذوي البصائر أنّ مسارعته إلى ذلك دون غيره من الصحابة إنّما كان لأمر دنيويّ وغرض مقصود من الأغراض الدنيويّة وإنّه لم يكن ذلك منه نصيحة للإسلام ولامحافظة على إظهار الدين، بل لما قال عليّعليه السلام: «اشدد بها له اليوم ليردّها عليك غداً»[1]، وقوله: «لشدّ ما تشطّرا ضرعيها»[2]. وكيف لم يسارعا لأجل الدين يوم بدر ويوم أحد وقد فرّا من الزحف؟ ويوم الأحزاب وعمرو بن عبد ودّ يناديهما ويطلبهما للبراز، فصمتوا وخمدوا جميعهم، فلم يقم إليه أحد منهم؟ وكذلك يوم مرحب انهزما أقبح هزيمة؟ وإن كانت مسارعتهم إلى السقيفة

١. بحار الأنوار: ١٨٥/٢٨، ٣٤٦، ٥٢٢/٢٩؛ الاحتجاج: ٧٤/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١١/٦

٢. بحار الأنوار: ٥١٨/٢٩؛ الاحتجاج: ١٩١/١؛ الإرشاد: ٢٨٧/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٦٢/١، ١٦٩؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٠٥/٢؛ نهج البلاغة: ٤٨

لأجل الدين فلتكن المسارعة والمسابقة يومئذٍ أولى وأحقّ لطالب الدين مع ضعفه يومئذٍ واحتياجه إلى من يذبّ[1] عنه وغناه يوم السقيفة عن تلك المسابقة؛ لأنّ اللّه لم يقبض نبيّه إلّا بعد إكمال دينه وتمام كلمته، فلمّا لم يكن الأمر منهم كذلك عُلم أنّ المسابقة يوم السقيفة إنّما كانت لنيل الرياسة طلباً للجاه وحبّاً للدنيا وحسداً لآل محمّد وذلك موجب لخروجهم عن الدين بالكلّيّة، وللّه درّ القائل:

وعلى الخلافة سابقوك وما سبقوك فى أحد ولابدر[2]

[جهله بالأحكام الشرعيّة]

وممّا قدحوا عليه بأنّه لم يكن عالماً بشيء من الأحكام ولاعارفاً بجميع ما تحتاج إليه الأمّة من الأمور الشرعيّة المصلحة للمعاش والمعاد. وممّا يدلّ على ذلك ما نقل عنه من الشكّ في جواز الموت على النبيّ ﷺ؛ فإنّ أهل السيرة رووا عنه أنّه قال يوم موت النبيّ ﷺ: إنّه لم يمت ولايموت وإنّما غاب عن أظهرنا وسيعود فتقطّع أيدي رجال وأرجلهم ممّن يقول بموته. وكان يمرّ بمحافل المسلمين ومجامعهم ويقول: من سمعته يقول: إنّ رسول اللّه قد مات، علوته بسيفي هذا[3]. فبلغ ذلك أبا بكر، فأنكر عليه وبعث إليه، فلمّا حضره قال له: أما

---

١. مر، حج: يذود.
٢. ديوان ديك الجنّ الحمصيّ: ٩١
٣. بحار الأنوار: ٥٨٢/٣٠، ٥٨٤، ٥٩٠، ٥٩١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٧/١، ٤٠/٢، ٤٢، ١٩٥/١٢، ١٩٧، ١٩٩؛ الصوارم المهرقة: ٣٧؛ الفصول المختارة: ٢٤٠؛ كمال الدين: ٩٣/١؛ نهج الحقّ: ٢٧٦

سمعت اللّه تعالى يقول: ﴿**إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ**﴾[١]؟ فقال: إنّي لم أسمع هذه الآية إلّا هذه الساعة. ورجع عمّا كان قاله، ثمّ أمر أبو بكر أن ينادى في الناس: إنّ من كان يعبد محمّداً فإنّ محمّداً قد مات، ومن كان يعبد ربّ محمّد فإنّه حيّ لم يمت[٢]. وسأل عمر سائل فقال: كيف /٢٣٨ ب/ لم تسمع هذه الآية وأنت ممّن لزم محمّداً وصحبه؟ فقال: ألهانا عن كثير من القرآن الصفق في الأسواق.

ومن ذلك غلطه في قصّة رجم المجنونة والحامل؛ فإنّه قد روى الثقات أنّ عليّاًعليه السلام مرّ بمجنونة وهي تقتل، فقال: ما بال مجنونة آل فلان تقتل؟ فقيل له: إنّ عمر أمر برجمها؛ لأنّه قد ثبت عنده أنّها زنت. فقال عليّعليه السلام: خلّوا عنها وردّوها إليه. ففعلوا ذلك، ثمّ إنّهعليه السلام مضى إليه فقال: أما سمعت قول النبيّصلى الله عليه وآله: «رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون حتّى يفيق، وعن الصبيّ حتّى يبلغ، وعن النائم حتّى ينتبه»؟ فدرأ عنها الحدّ وقال: لولا عليّ لهلك عمر.[٣]

وكذا رووا أنّ أناساً شهدوا على امرأة حامل أنّها زنت وكانت محصنة، فأمر عمر برجمها وكان عليّعليه السلام حاضراً، فنهاه عن ذلك وقال: إن كان اللّه قد جعل لك عليها سبيلاً فما جعل لك على ما في بطنها سبيلاً، فاتركها حتّى تضع وتكفّل

---

١. الزمر/٣٠

٢. بحار الأنوار: ٥٩٠/٣٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٧/١، ٤٠/٢، ٣٥/١٣؛ الصوارم المهرقة: ٣٧؛ الفصول المختارة: ٢٤٠

٣. وسائل الشيعة: ٢٣/٢٨؛ مستدرك الوسائل: ٨٤/١، ١٣/١٨؛ بحار الأنوار: ٦٨١/٣٠، ٦٨٢، ٢٥٠/٤٠، ٢٧٧، ٨٨/٧٦؛ الإرشاد: ٢٠٣/١؛ إرشاد القلوب: ٢١٣/٢؛ دعائم الإسلام: ٤٥٦/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠٥/١٢؛ الصراط المستقيم: ١٧/٢؛ الطرائف: ٤٧٣/٢؛ العمدة: ٢٥٧؛ كشف الغمّة: ١١٢/١؛ كشف اليقين: ٦٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٦٦/٢؛ نهج الحقّ: ٣٥٠

ولدها، فإذا فصل فأقم عليها حدّ اللّه. فقال عمر عند ذلك: لولا عليّ لهلك عمر.[١]

ومن ذلك غلطه في تحريم زيادة الصداق على مهر السنّة وردّ المرأة عليه بحضرة جماعة المسلمين كما رواه أهل السيرة. قالوا: خطب الناس في بعض أيّام الجمع عمر، فقال في خطبته: أيّها الناس! من غالى في مهر ابنته حتّى زاد فيه على مهر السنّة أخذته وجعلته في بيت المال. فسكتوا ولم يُجبه أحد منهم، فقامت إليه امرأة من أخرَيات الناس فقالت: ما جعل اللّه ذلك لك ولا لأحد من المسلمين، إنّ اللّه تعالى يقول: ﴿**وَآتَيْتُمْ إِحْداهُنَّ قِنْطاراً فَلاتَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتاناً وَإِثْماً مُبيناً**﴾[٢]. فاقحمته على المنبر وبان للجميع غلطه، فلمّا خجل بين الناس قال متعذّراً: كلّ أفقه من عمر حتّى المخدّرات (وفي رواية حتّى ربّات الحجال). ثمّ قال: ألاتعجبوا من إمام أخطأ وامرأة أصابت، ناضلت إمامكم فنضلته.[٣]

ومن ذلك ما أظهر منه الغلط في ميراث الأجداد؛ فإنّ أهل السيرة رووا أنّه أفتى في ميراث الجدّ بمئة قضيّة ينقض بعضها بعضاً، فكان يُفتي فيه بشيء ثمّ ينقضه ويرجع عنه ويُفتي بغيره حتّى بلغت فتاويه فيه ذلك القدر[٤]، ولهذا قال: أيّ

---

١. وسائل الشيعة: ١٠٨/٢٨؛ مستدرك الوسائل: ٥٥/١٨؛ بحار الأنوار: ٦٧٨/٣٠، ٢٥٠/٤٠، ٤٩/٧٦، ٥٣؛ الإرشاد: ٢٠٤/١؛ دعائم الإسلام: ٤٥٣/٢؛ كشف اليقين: ٦١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٦٢/٢؛ نهج الحقّ: ٢٧٧

٢. النساء/٢٠

٣. بحار الأنوار: ٦٥٥/٣٠؛ الصراط المستقيم: ١٥/٣؛ كشف اليقين: ٦٢؛ نهج الحقّ: ٢٧٧

٤. بحار الأنوار: ٥٨/٣١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٤٦/١٢؛ الصراط المستقيم: ٢٠/٣؛ الفصول المختارة: ٢٠٤؛ نهج الحقّ: ٢٤٠، ٢٨٠

سماء تظلّني أو أيّ أرض تقلّني إن قلت في الجدّ برأيـي؟ وروي أنّ ذلـك إنّمـا قاله /٢٣٩ أ/ أبو بكر[١]، وأمّا عمر فقال: من أراد أن يـتقحّم جـراثيم نيـران جهـنّم فليقل في الجدّ برأيه.[٢]

ومن ذلك أنّ رجلاً سأله عن عدّة تطليق الأمة كم هي، فلم يعـرف الجـواب، فقام والسائل خلفه حتّى مرّ بحلقة فيها عليّ عليه السلام، فقال له عمر: كـم عـدّة تطليـق الأمة؟ فأومى له عليّ عليه السلام بإصبعيه، فالتفت إلى السائل فقال: عدّة تطليقها مرّتـان. فتعجّب السائل من ذلك، فقال: يا سبحان اللّه! أتيتك أسـألك عـن مسـألة وأنـت الإمام المتّبع والخليفة المأمون، فلم يكن عندك جواب ما سألتك، ثمّ جئـت إلـى هذا الرجل الأصلع، فسألته عن مسألتي، لم تستحي بين ملأ من الناس، ثمّ إنّه مـا كلّمك ولاعظّمك وإنّما أومى بإصبعيه، فرضيت بذلك منه وانتهيت إلى قولـه، ثـمّ أفتيتني بما قال لك[٣] بالإيماء دون الكلام من هذا الرجـل الـذي فعـل معـك هـذا الفعل وفعلت معه ما فعلت ورضيت منه بما فعل. فقال عمـر: أولاتعرفـه؟ فقـال الرجل: لا. فقال له: إنّه ابن عمّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله وزوج ابنتـه وأبـو ولديـه الحسـن والحسين، إنّه عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أعلم هذه الأمّة بعد نبيّها. فقال السائل: أمّا إذا كان هو ذلك الرجل فلابأس.[٤]

ومن ذلك أنّه أرسل إلى امرأة حامل في أمر عرض له سؤالها عنه، فأجهضـت جنينها لمّا بلغها الخبر خوفاً من بأسه وسطوته، فبلغ الخبر إلى عمر، فلم يعلم ما

---

١. بحار الأنوار: ٣٤٧/٤٠؛ الإرشاد: ٢٠٠/١؛ كشف اليقين: ٦٩
٢. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨١/١
٣. حج (خ ل): بما أفتاك.
٤. عوالي اللآلي: ٢٣٣/١

يلزمه من ذلك، فاستفتى الحاضرين معه، فقالوا: نراك مؤدّباً ولاشيء عليك. وكان عليّ حاضراً مع القوم، فقال له عمر: ما تقول يا أبا الحسن في ذلك؟ فقال عليّ عليه السلام: قد سمعت ما قال لك القوم. فقال عمر: عزمت عليك ليقول ما عندك في ذلك. فقال عليه السلام: إن كان القوم قد راقبوك فقد غشوك وإن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطؤوا، أرى عليك غرّة وعلى عاقلتك الدية؛ لأنّ القتل خطأ تعلّق بك. فأخذ بقوله ولم يقم من مجلسه حتّى أجرى الدية على آل الخطّاب، وقال: لاعشت لمعضلة ليس لها أبو حسن[1]. إلى غير ذلك من الأحوال.

والغلط الواقع منه في القضايا كثير لو أردنا تعداده لطال الأمر علينا، وكلام أمير المؤمنين عليه السلام في وصفه له كافٍ في هذا المعنى في قوله: «يكثر العثار فيها والاعتذار منها».[2]

[تفضيله بعض الناس على بعض في العطاء]

وممّا قدحوا عليه به تفضيله بعض الناس على بعض في العطاء؛ فإنّه لمّا /٢٣٩ ب/ دوّن الديوان وأثبت أسماء أهل العطاء فيه لم يجعل نصيبهم من العطاء متساوياً، بل فضّل بعضهم على بعض فيه بحسب ما يقتضيه رأيه وطبعه وميله، مع أنّ من المعلوم بين الكلّ أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يفضّل أحداً من الصحابة في قسمة

---

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٣/١

٢. بحار الأنوار: ٤٩٧/٢٩؛ الاحتجاج: ١٩١/١؛ الإرشاد: ٢٨٧/١؛ الأمالي للطوسيّ: ٣٧٢؛ الجمل: ١٢٦، ١٧١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٥٤/١؛ الطرائف: ٤١٧/٢، ٤٢٠؛ علل الشرائع: ١٥٠/١؛ معاني الأخبار: ٣٦٠؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٠٤/٢؛ نهج البلاغة: ٤٨؛ نهج الحقّ: ٣٢٦

الغنيمة والزكاة ومال الجزية وغير ذلك على أحد، بل كان يقسّمه بينهم بالسويّة، لا على قدر بلائهم في الإسلام ولا على جهادهم عن الدين؛ لأنّ فعلهم لم يكن لأجل العطاء، بل كان حمية للدين ونصرة للحقّ وإعزازاً لكلمة الإسلام تقرّباً إلى اللّه تعالى وطلباً لرضائه[1].

وعمر فضّل بعض أهل الديوان على بعض في عطائه، مخالف بذلك فعل النبيّ صلى الله عليه وآله، فهو من جملة البدع التي ابتدعها والأحداث التي أحدثها خلافاً للدين وتغييراً لقواعده وإبطالاً لأعمال المسلمين؛ ليرتدّوا على أعقابهم من حيث لايشعرون. ومن هذا إعطاؤه أزواج النبيّ غير ما يستحقِقنه؛ فإنّه أبدع لعائشة وحفصة في بيت المال في كلّ سنة لكلّ واحدة مئة ألف درهم[2]، ومن المعلوم أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله لم يعطهما ذلك وإنّما يجري عليهما النفقة والكسوة على الاقتصاد، فأبدع لهما ما لايستحقّانه؛ لكونهما من أهل مودّته ومحبّته واشتهارهما ببغض آل النبيّ.

ويدلّ على ذلك ما رواه الثقات من أهل السيرة أنّ عليّاً عليه السلام حدث عن نفسه قال: كنت قاعداً يوماً عند عثمان وقد بويع له، إذ أتته عائشة وحفصة تطلبان منه ما كان يعطيهما أبو بكر وعمر في كلّ سنة من بيت المال. فقال عثمان: لاأرى لكما في كتاب اللّه ولاسنّة نبيّه من ذلك شيئاً. فقالتا له: فما بال أبو بكر وعمر كانا يعطياننا ذلك؟ أأنت خير منهما؟ فقال لهما: كانا يعطيانكما بطيبة من أنفسهما،

---

١. حج (خ ل): لمرضاته.

٢. بحار الأنوار: ٤٤/٣١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٠/١٢؛ الصراط المستقيم: ٢٠/٣؛ نهج الحقّ: ٢٧٩

لاباستحقاق لكما، وأنا نفسي لاتطيب بإعطائكما، فانصرِفا فليس لكما عندي حقّ. فقالتا: إذا منعتنا عطائنا فأعطنا ميراثنا من ضياع رسول اللّه وأمواله التي بيدك.

فقال عثمان: لا واللّه ولاكرامة ولانعِم عين، ولكنّي أجيز شهادتكما على أنفسكما؛ فإنّكما قد شهدتما عند أبيكما أنّكما سمعتما رسول اللّهﷺ يقول: «إنّ الأنبياء لاتورّث، ما تركناه صدقة»[١]. ثمّ بعثتما أعرابيّاً من قيس جلفاً يتطهّر ببوله مالك بن [أوس][٢] بن الحدثان يشهد معكما لم يكن من أصحاب النبيّ ولا من الأنصار. أما وجدتم من هو أحقّ بالشهادة ليشهد على رسول اللّه غير أعرابيّ؟ أمّا واللّه لاأشكّ أنّه قد كذب على رسول اللّه وكذبتما معه، ولكن أجيز شهادتكما /٢٤٠ أ/ على أنفسكما، اذهبا فلاحقّ لكما وإن كنتما شهدتما بباطل فعليكما وعلى من أجاز شهادتكما على أهل هذا البيت لعنة اللّه والملائكة والناس أجمعين.

قال عليّعليه السلام: ثمّ نظر إليّ وتبسّم وقال: يا أبا الحسن! شفيتك منهما؟ فقلت: نعم! واللّه لقد قلت حقّاً، فلاأرغم اللّه إلّا أنفهما.[٣]

---

١. بحار الأنوار: ١٠٤/٢٨، ٣٥٣، ١٣٤/٢٩، ٣٥٨، ٣٧٧، ٦٢٩؛ إرشاد القلوب: ٣٣٤/٢؛ تفسير القمّيّ: ١٥٥/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٧/١٦، ٢٦٥؛ الصراط المستقيم: ١٨٨/٣؛ الصوارم المهرقة: ١٢٩، ١٤٠؛ فقه القرآن: ٢٤٧/١؛ المسائل الصاغانيّة: ٩٩؛ نهج الحقّ: ٢٦٨، ٥١٨

٢. تش، مر، حج: الحرث. والصحيح ما أثبتناه، كما في: مستدرك الوسائل: ٩١/١١؛ بحار الأنوار: ٣٦٨/٢٩، ٣٧١، ٢٥/٣٢، ١١٧/٤١؛ الأمالي للطوسيّ: ٧٢٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣١/١٢، ٢٢١/١٦ وما بعد؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٩٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٧١/٢

٣. بحار الأنوار: ٣١٧/٣٠؛ كتاب سليم بن قيس: ٣٩٥

وبسبب تفضّل عمر بعض الناس على بعض في العطاء منع أهل البيت من خُمسهم الذي كان يعطيهم إيّاه رسول اللّهﷺ بأمر اللّه حيث أنزل: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ ما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى**﴾[١]، فكان النبيّﷺ يعطي بني هاشم خمس الغنائم واستمرّ ذلك إلى زمان خلافة عمر، فمنَعهم منه وقال: إنّ الغنائم قد كثرت وهذا الخمس كثير. فقيل له: إنّ النبيّﷺ كان يعطيهم ذلك. فقال: إنّه كان يعطيهم تفضّلاً لااستحقاقاً، وما كانت الغنائم بهذه الكثرة وما حاجة بني هاشم إلى هذا كلّه، بل صرْفه في الكراع[٢] والسلاح والجهاد أولى، وإنّما يكفيهم ما يقوم به أودهم[٣] والباقي يصرف في مصالح الجهاد. فعمل فيهم بذلك الرأي وأخذ الخمس منهم وصرفه في الوجوه التي أرادها وأجرى عليهم قدر الضرورة[٤]، فعل ذلك عناداً لأهل البيت وإضعافاً لهم؛ لئلّا يكثرهم الأموال، فيحسن حالهم. ومن المعلوم أنّ ذلك من المبغضين لهم، مع أنّ دين الإسلام قاضٍ بوجوب محبّتهم وتوفير حقّهم وتعظيم شأنهم، لاينكر ذلك من هو متديّن بالإسلام[٥].

[ابتداعه في قصّة الشورى ما يخالف النصّ والاختيار]

وممّا قدحوا عليه به ما فعله في قصّة الشورى؛ فإنّه ابتدع فيها أمراً ثالثاً

---

١. الأنفال/٤١
٢. هامش حج: أي آلات الحرب.
٣. حج (خ ل): أمرهم.
٤. بحار الأنوار: ٥٦/٣١، ١٤٠/٣٩؛ الاحتجاج: ٩٦/١؛ الفصول المختارة: ٣٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٦١/١
٥. حج (خ ل): بدين الإسلام.

مخالفاً للنصّ والاختيار. ومن المعلوم أنّ الطريق إلى الاستخلاف منحصر في أمرين: إمّا النصّ أو الاختيار، لاثالث لهما بالاتّفاق من الكلّ، واخترع هو برأيه طريقاً ثالثاً مخالفاً لهما. ولهذا قال في مرضه الذي مات فيه حين طعنه أبو لؤلؤة: إن أوص فقد أوصى من هو خير منّي ـ يعني أبو بكر ـ وإن أترك فقد ترك من هو خير منّي ومن أبي بكر ـ يعني رسول اللّه صلى الله عليه وآله ـ[1]. ثمّ إنّه عدل عن فعلهما بزعمه وجعل الأمر شورى في ستّة سمّاهم، ثمّ استحضرهم، فشهد لهم أنّهم من أهل الجنّة، ثمّ عاب كلّ واحد منهم بعيب يوجب عدم جواز خلافته، حتّى قال في طلحة: ولقد مات رسول اللّه وهو ساخط عليك للكلمة /٢٤٠ ب/ التي قلتها في حياته[2]. ثمّ قال: إن مضت ثلاثة أيّام ولم يتّفقوا على واحد

١. بحار الأنوار: ١٤٣/٣٠، ٣٨٥/٣١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٥/١، ٢٢٠/١٧؛ الكافئة: ٤٦

٢. روي أنّه قال لأهل الشورى ـ وهو يجود بنفسه ـ أفلا أخبركم عن أنفسكم؟ قالوا: قل؛ فإنّا لو استعفيناك لم تعفنا. فقال: أمّا أنت يا زبير! فوعقة لقس، مؤمن الرضا كافر الغضب، يوماً إنسان ويوماً شيطان، ولعلّها لو أفضت إليك ظلت يومك تلاطم بالبطحاء على مدّ من شعير، فإن أفضت إليك فليت شعري من يكون للناس يوم تكون شيطاناً، ومن يكون يوم تغضب إماماً. وما كان اللّه ليجمع لك أمر هذه الأمّة وأنت على هذه الصفة.

ثمّ أقبل على طلحة ـ وكان له مبغضاً منذ قال لأبي بكرٍ يوم وفاته ما قال في عمر ـ فقال له: أقول أم أسكت؟ قال: قل؛ فإنّك لاتقول من الخير شيئاً. قال: لقد مات رسول اللّه صلى الله عليه وآله وهو ساخط عليك للكلمة التي قلتها يوم أنزلت آية الحجاب. والكلمة المذكورة هي أنّه لمّا نزلت آية الحجاب قال طلحة: ما الذي يغنيه حجابهنّ اليوم وسيموت غداً فننكحهنّ.

ثمّ أقبل على سعد بن أبي وقّاص، فقال: إنّما أنت صاحب مقنب من هذه المقانب تقاتل به وصاحب قنص وقوس وسهم، وما زهرة والخلافة وأمور الناس.

ثمّ أقبل على عبد الرحمن بن عوف، فقال: وأمّا أنت يا عبد الرحمن! فلو وزن نصف إيمان ←

فاقتلوهم ودعوا الناس يختاروا لأنفسهم.

[مناقضات تلزم من قصّة الشورى]

وأقول: في هذ القصّة تناقض لزمه من وجوه ثلاثة:

أحدها: شهادته لطلحة أوّلاً أنّه من أهل الجنّة، ثمّ قوله ثانياً: إنّ رسول اللّه مات وهو ساخط عليه. ومن المعلوم بالضرورة أنّ من سخط عليه رسول اللّه ليس من أهل الجنّة، خصوصاً وقد حكم عليه بأنّه مات وهو ساخط عليه، فكيف يصحّ أن يكون ذلك المسخوط عليه من أهل الجنّة؟ وذلك مناقضة صريحة.

والثاني: أنّه أمر بقتلهم إن لم يتّفقوا بعد الأيّام التي عيّنها، وكيف يصحّ قتل من شهد له رسول اللّه صلى الله عليه وآله أنّه من أهل الجنّة؟ فإنّ ذلك القتل المأمور به إن كان لاستحقاقهم إيّاه لم يحصل الجزم بأنّهم من أهل الجنّة؛ لأنّ استحقاقهم للقتل إنّما كان بجريمة كبيرة خرجوا بها عن قواعد الإسلام، وكلّ من كان هذا حاله لايمكن الجزم له بدخول الجنّة. وإن كان بغير استحقاق لهم فكيف صحّ من

المسلمين بإيمانك لرجّح إيمانك، ولكن لايصلح لهذا الأمر من فيه ضعف كضعفك، وما زهرة وهذا الأمر.

ثمّ أقبل على عليّ عليه السلام، فقال: للّه أنت لولا دُعابة فيك. أما واللّه لئن ولّيتهم لتحملنّهم على المحجّة البيضاء والحقّ الواضح.

ثمّ أقبل على عثمان، فقال: هيهاً إليك، كأنّي بك قد قلّدتك قريش هذا الأمر لحبّها إيّاك، فحملت بني أميّة وبني أبي معيطٍ على رقاب الناس وآثرتهم بالفيء، فسارت إليك عصابة من ذؤبان العرب، فذبحوك على فراشك ذبحاً. واللّه لئن فعلوا لتفعلنّ، ولئن فعلت ليفعلنّ. ثمّ أخذ بناصيته، فقال: فإذا كان ذلك فاذكر قولي؛ فإنّه كائن (بحار الأنوار: ٣٨٥/٣١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٥/١، ٣٢٦/٦، ١٤٢/١٢؛ العدد القويّة: ٢٥١).

الخليفة الواجب الطاعة الأمر بقتل جماعة لايستحقّون القتل، بل كانوا معظّمين عند نبيّهم حتّى شهد لهم بالجنّة؟ فيكون ذلك قدحاً صريحاً في الأمر بقتلهم وذلك تناقض ظاهر وتهافت بيّن.

والثالث: أنّه أدخل عليّاًعليه السلام في الشورى وأهّله للخلافة وعدّه من جملة المستحقّين لها حتّى قال فيه: للّه أنت أبو الحسن لو لادُعابة فيك، واللّه لو ولّيتهم لحملتهم على المحجّة البيضاء والطريق الواضح. مع أنّه لمّا تنازع أبو بكر وعليّعليه السلام على الخلافة لمّا طلبوا عليّاًعليه السلام لبيعتهم احتجّ عليهم عليّعليه السلام بقرابته وسابقيّته وبما قاله النبيّصلى الله عليه وآله فيه، ادّعى أبو بكر أنّه سمع رسول اللّهصلى الله عليه وآله يقول: إنّا أهل بيت اختار اللّه لنا الآخرة على الدنيا وأنّ اللّه لم يجمع لنا أهل البيت النبوّة والخلافة[1]. واحتجّ بذلك أبو بكر على عليّعليه السلام، فصدّقه يومئذٍ وشهد له بذلك أربعة، أوّلهم عمر وأبو عبيدة وسالم مولى أبي حذيفة ومعاذ بن جبل، فكيف صحّ منه يومئذٍ أن يشهد أنّ رسول اللّهصلى الله عليه وآله قال: إنّه لم يجمع اللّه لنا النبوّة والخلافة، وفي يوم الشورى أدخل عليّاًعليه السلام في الخلافة وأهّله لها؟ فقد جمع لهم بين النبوّة والخلافة وذلك مخالف ومناقض لما شهد به أوّلاً.

ولهذا قال عليّعليه السلام لولده الحسنعليه السلام ـ وقد لامه على الدخول مع أهل الشورى وقد قال: لاتدخل مع القوم وارفع نفسك عنهم[2] ـ: إنّما أردت بالدخول معهم مناقضة عمر وقوله: إنّه لن تجمتع لنا النبوّة والخلافة، ثمّ إنّه أهّلني لها،

---

١. بحار الأنوار: ٢١١/٢٧، ١٢٤/٢٨، ٢٩٥، ٣١٥/٣٠، ٤٥١/٣١، ٢٦٥/٨٢؛ الاحتجاج: ١٥٠/١؛ العدد القويّة: ٤٨؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٣٠، ٦٤٨، ٧٢٦؛ اليقين: ٣١٠

٢. والصحيح أنّ القائل عمّه العبّاس بن عبد المطّلب، كما في: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٠/١

فأردت إظهار /٢٤١ أ/ مناقضته للناس.

وتظهر المناقضة أيضاً من وجه رابع وهو أنّه قد قال عمر يوم وصيّته بالشورى: لو كان أحد الرجلين حيّاً ـ أبو عبيدة أو سالم مولى أبي حذيفة ـ لما خالجني فيه شكّ[١]. فقد عيّن أنّ سالماً لو كان حيّاً لما خالجه في استحقاقه للخلافة شكّ ولكان وجب عليه أن ينصّ عليه بها، مع أنّه معلوم عند الكلّ أنّ سالماً لم يكن من قريش، بل كان من الموالي، وهو يناقض ما رووه يوم السقيفة للأنصار من قولهم: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «الأئمّة من قريش»[٢]. فأبطلوا دعوى الأنصار بهذا الحديث وأخذوا الخلافة منهم؛ لكون محلّها قريش دون باقي قبائل العرب، فكيف يقول بعد ذلك إنّه لايخالجه شكّ في استحقاق سالم للخلافة وإنّه لو كان حيّاً لنصّ عليه بها وسلّمها إليه، مع أنّه ليس من قريش بالاتّفاق؟ وذلك تناقض صريح وتهافت ظاهر. فعلم أنّ شوراه التي ابتدعها كانت مستلزمة لهذه

---

١. بحار الأنوار: ٣٨٣/٢٨، ٧٧/٣١، ٨١، ٣٨٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٩/١، ٤٩/٩؛ الصراط المستقيم: ١٨/٣

٢. الكافي: ٣٤٣/٨؛ بحار الأنوار: ١٣٣/١٨، ١٠٤/٢٥، ١٧٠/٢٨، ٢٦١، ٣٧٨/٢٩، ١٠/٣٠، ٢٩١، ٧٦/٣١، ٨٠، ٨١، ٤٠٧، ٥٤٤، ١٤٦/٤٠؛ الاحتجاج: ١٤٥/١؛ إعلام الورى: ٢٨٨؛ بصائر الدرجات: ٣٣؛ بناء المقالة: ٣٦٥، ٣٨٥،٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٨؛ التحصين لابن الطاووس: ٦٣٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٤/٦،٢٩، ٣٠، ٣٧، ٦٣/٧، ٨٤/٩، ٨٥، ٨٧، ٨٦/١٢، ٢٣٤/١٥، ٢٦٥/١٦، ١٦٦/١٧، ٢٦/٢٠؛ الصراط المستقيم: ٨٢/١، ١٠٦/٢، ٢٦٨، ٢٨٦، ٣٠١، ١٠٠/٣، ١٠٩، ١٣١، ١٤٤؛ الصوارم المهرقة: ٥٩، ٦٩، ٧٣، ١٦٨، ١٦٩، ١٩٠، ٢١٢، الطرائف: ٤٠٠/٢، ٤٨٢؛ العدد القويّة: ٧٩؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٦٣/٢؛ الفصول المختارة: ٢٩٩؛ كتاب سليم بن قيس: ٥٧٧، ٦٣٦؛ كشف الغمّة: ٣٩/١، ٥٥؛ كمال الدين: ٣٢/١، ٢٧٤؛ متشابه القرآن: ٣٣/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١١٠/١، ٣٠٢، ٣٠/٢؛ نهج البلاغة: ٢٠١

المناقضات، بل ومشتملة على مفاسد كثيرة لو استقصينا القول فيها لطال الكتاب، والله الموفّق للصواب.

[منعه النبيّ صلى الله عليه وآله عن الكتاب الذي أراد كتابته لهم في مرض موته]

وممّا قدحوا به عليه منعه النبيّ صلى الله عليه وآله عن الكتاب الذي أراد كتابته لهم في مرض موته؛ فإنّه قد روى مسلم في *صحيحه*[١] والحميديّ في *الجمع بين الصحيحين*[٢] وغيرهما من العلماء والمحدّثين أنّه لمّا احتضر النبيّ صلى الله عليه وآله وكان في البيت رجال منهم عمر بن الخطّاب وجمّ غفير من الصحابة قال النبيّ صلى الله عليه وآله: ائتوني بدواة وبياض (و في حديث آخر: ائتوني بدواة وكَتِف) أكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعدي. فقال عمر: حسبنا كتاب ربّنا، إنّ نبيّكم ليهجر. فاختلف الحاضرون، فقال بعضهم: القول ما قاله النبيّ صلى الله عليه وآله، وقال آخرون: القول ما قاله عمر. فلمّا كثر بينهم اللفظ والاختلاف في البيت نظر إليهم النبيّ صلى الله عليه وآله نظر المغضب وقال لهم: قوموا عنّي، فلاينبغي عندي التنازع. فخرجوا من عنده، فقال بعض من بقي: أنأتي بالدواة والكتف يا رسول الله؟ فقال عليه السلام: أمّا بعد الذي قلتم فلا، ولكن أوصيكم بأهل بيتي خيراً. وكان ابن عبّاس إذا ذكر هذا الحديث يبكي حتّى تبلّ دموعه الحصى ويقول: يوم الخميس وما يوم الخميس! وكان يقول دائماً: إنّ الرزيّة كلّ الرزيّة ما حال بين رسول الله وبين كتابه[٣]. قال ابن أبي الحديد في شرح *نهج*

---

١. الجامع الصحيح: ٧٦/٥

٢. الجمع بين الصحيحين: ٨/٢

٣. بحار الأنوار: ٤٧٤/٢٢، ٥٣١/٣٠، ٥٣٦؛ الأمالي للمفيد: ٣٦؛ سعد السعود: ٢٩٦؛ الطرائف: ٤٣٢/٢

البلاغة: لولا أنّ عمر علم أنّ رسول اللّه‌صلی‌الله‌علیه‌وآله يموت في ذلك المرض لما جسر أن ينبس في ذلك الكلام بحرف /٢٤١ ب/ ولاقدر أن يفوه منه بكلمة.[١]

[دلالة هذه الواقعة على الطعن على عمر]

وأقول: إنّ هذه الواقعة تدلّ على الطعن على عمر من وجهين:

أحدهما: أنّه قدّم بين يدَي رسول اللّه واختار غير اختياره، مع أنّ اللّه تعالى حرّم ذلك ونهى عنه في كتابه، فقال تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لاتقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللّهِ وَرَسُولِهِ**﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿**وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلامُؤْمِنَة إذا قَضَى اللّهُ وَرَسُولُهُ أمْراً أنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أمْرِهِمْ**﴾[٣]، فكيف صحّ من عمر أن يتقدّم بين يدَي النبيّ‌صلی‌الله‌علیه‌وآله مع أمره بالكتاب وطلبه لكتابته لينفي به الاختلاف عن أمّته نظراً منه‌عليه‌السلام لما يصلحهم واختياره لذلك، فيمنعه عنه ويحول بينه وبينه ويختار ضدّ اختياره حتّى أوقع بين الصحابة الاختلاف والقيل والقال بحضرة النبيّ‌صلی‌الله‌علیه‌وآله الذي هو ضدّ مقصود النبيّ‌صلی‌الله‌علیه‌وآله من أمره بكتابة الكتاب، حتّى أنّهم لمّا قالوا له:

---

١. هذا النقل غير صحيح ولاربط له بالمقام، بل أشار الشارح المعتزليّ به ـ بالنقل عن الجاحظ ـ إلى ما جرى في كلام عمر مع أهل الشورى، وهو عابهم بما عابهم، وإليك أصل الكلام: فنظر إليهم [عمر]، فقال: أكلّكم يطمع في الخلافة بعدي؟ فوجموا، فقال لهم ثانية، فأجابه الزبير وقال: وما الذي يبعدنا منها؟ ولّيتها أنت، فقمت بها، ولسنا دونك في قريش ولا في السابقة ولا في القرابة. قال الشيخ أبو عثمان الجاحظ: واللّه لولا علمه أنّ عمر يموت في مجلسه ذلك لم يقدم على أن يفوه من هذا الكلام بكلمة ولاأن ينبس منه بلفظة (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١/١٨٥).

٢. الحجرات/١

٣. الأحزاب/٣٦

أنأتي بالدواة والكتف، قالﷺ: أمّا بعد الذي قلتم فلا. فدلّ على أنّهﷺ علم أنّ المقصود من الكتاب لايقع منهم، فيكون كتابته عبثاً خالياً عن الفائدة ولايجوز فعل ذلك منهﷺ، ولأجل ذلك تركه؛ لأنّ الغرض منه نفي الاختلاف، فلمّا وقع منهم الاختلاف بحضرته وفي بيته قبل موته بل حال توديعه وطلب مرضاته، فكيف ينفعهم الكتاب بعد موته؟

فوقوع ذلك من عمر دليل قلّة مبالاته بالدين وعدم مراعاته للأوامر الشرعيّة وأنّه لم يكن معظّماً للنبيّ ولامحترماً له ولاممتثلاً لأوامره ولامسلماً له في جميع ما يأتي به، واللّه تعالى يقول: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لايُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ في ما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لايَجِدُوا في أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْليماً**﴾[1]. فأين الإيمان المتحقّق فيه وفي الجماعة الذين قالوا: القول ما قاله عمر؟ فجعلوا قول عمر هو الحقّ الذي يجب اتّباعه، وقول النبيّ هو الباطل الذي يجب تركه، وذلك هو الكفر الصراح.

والثاني: أنّه لمّا منع النبيّﷺ عن مراده وحال بينه وبين ما أمر به لم يقتصر على ذلك، بل تجرّى عليه ونسبه إلى ما لايجوز عليه، بل شتمه في مقابل وجهه بحضرة أصحابه بقوله: إنّ نبيّكم ليهجر؛ فإنّ معناه أنّه ليهذي ويهذر كحال المبرسمين الذين يهجرون ويهذرون لغلبة المرض والوجع، مع أنّ اللّهﷻ يقول: ﴿**وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى * إِنْ هُوَ إِلّا وَحْيٌ يُوحى**﴾[2]. وذلك لمن أنصف من نفسه دليل على أنّ القائل لذلك لم يكن ذا عقيدة في الدين ولاقوّة في الإسلام،

---

١. الأنبياء/٦٥

٢. النجم/٤ـ٣

وإلّا فكيف يصحّ من /٢٤٢ أ/ المسلم الموحّد للّه والمقرّ بنبوّة رسوله أن يعترض على نبيّه ويصدّه ويمنعه عن مراده، ثمّ لم يتوصّل إلى ذلك بالنوع الجميل ولابالقول الليّن ولابالتلطّف، بل إنّما توصّل إليه بأخبث الطرق وأوعرها حتّى لزمه مقابلة نبيّه بالكلام الشنيع ومشافهته بالقول الرديء الذي تتنفّر منه الطباع وتنكره العقول؟[1]

بل إن كان صادقاً في ما قال باعتبار ظنّه ووهمه فقد اعتقد في نبيّه جواز خروجه عن العقل وأنّه يأمر الناس بالهوى ومجرّد الطبيعة، وذلك معتقد يخالف النصّ والإجماع. وإن كان كاذباً بأن يكون يعرف في معتقده أنّه ليس هذيان وأنّ أمره كان واقعاً على الصحّة والسداد كان قوله ذلك له شتم؛ لأنّ من قال لصاحبه ـ إذا يجادل معه ـ تهذي، فقد شتمه في عرف المخاصمات والمنازعات، وذلك على الوجهين خروج عن الإسلام.

والاعتذار بأنّه إنّما أخرج هذه الكلمة على مقتضى الطبع وخشونة الجانب ووعارته لا على اعتقاد له فيها، ضعيف؛ لأنّ التكليف كلّه على خلاف الطبع وكسر القوّة الغريزيّة، فالواجب عليه كسر النفس وترك العادة وخفض الجناح؛ لأنّه مكلّف بذلك مع جملة الناس، فكيف مع نبيّه الذي هو أفضل الأنبياء وأكملهم؟ وإنّما وقع ذلك منه جرأة على اللّه ورسوله وقلّة مبالاته بالأحوال

---

١. هامش تش: على أنّهم رووا هذا الحديث بعبارة أخرى وهي: «ائتوني بدواة وبياض أكتب لأبي بكر كتاباً لايختلف عليه اثنان»، ثمّ قال: «يأبى اللّه والمسلمون إلّا أبا بكر»، وجعلوها من أدلّتهم الدالّة على النصّ على خلافته. وإذا كان هذا الحديث صحيحاً كيف يصحّ من الثاني منعهم من الإتيان بالدواة والبياض في حقّ الأوّل ونسبته عليه السلام إلى الهجر ـ وهو الهذيان ـ وقوله: حسبنا كتاب اللّه؟ تأمَّل.

الدينيّة إذا عرضت له الأغراض الدنيويّة. وإنّما غرضه الردّ والعناد لأهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لما علمه أنّ ذلك الكتاب إنّما هو لبيان منصبهم وإظهار شأن عليّ عليه السلام وذرّيّته، فخاف وقوع ذلك من النبيّ صلى الله عليه وآله، فيفوت كلّ ما دبّره وما قرّره هو وأصحابه من إزواء الإمرة والخلافة عن عليّ عليه السلام وذرّيّته، وذلك ظاهر لمن تدبّر هذه الواقعة وأمثالها وترك العناد والتقليد.

[تمزيقه كتاب أبي بكر في ردّ فدك والعوالي إلى فاطمة عليها السلام]

وممّا قدحوا عليه ما فعله مع فاطمة عليها السلام؛ فإنّ أهل السيرة رووا أنّ أبا بكر لمّا منعها فدك والميراث مشت إليه فاطمة عليها السلام مع جماعة من[1] حفَدتها ونسائها، فقالت: أترِثُ أباك يا أبا بكر ولاأرِثُ أبي؟ ثمّ إنّها كلّمته بكلام كثير وحاججته حتّى أنّه رجع عن ذلك وكتب لها كتاباً بردّ فدك والعوالي. فأخذت فاطمة عليها السلام الكتاب ومضت إلى منزلها، فلقيها عمر عند باب المسجد وحولها نساؤها والكتاب بيدها، فقال: ما هذا الكتاب الذي بيدك يا بنت رسول اللّه؟ قالت: كتاب كتبه لي أبو بكر بردّ فدك والعوالي. فقال: أعطيني حتّى أقرأه وأردّه /٢٤٢ ب/ عليك. فناولته الكتاب، فأقبل ينظر فيه، فلمّا أتى على آخره تفل فيه ومزّقه وقال: لايكون ذلك أبداً، إنّ هذا فيء المسلمين، لم يكن لأبي بكر أن يحكم فيه[2].

---

١. حج: ـ من.

٢. بحار الأنوار: ٢٢٦/٢٩، ٢٣٥؛ الاحتجاج: ١٠٢/١؛ بلاغات النساء: ٢٣؛ دلائل الإمامة: ٣٤؛ رسالة حول حديث «نحن معاشر الأنبياء لانورّث»: ٢٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٢/١٦، ٢٥١، ٢٥٧؛ الصراط المستقيم: ٢٨٣/٢؛ الصوارم المهرقة: ١٣١؛ الطرائف: ٢٦٣/١؛ نهج الحقّ: ٢٦٥، ٣٦٠

فقالت فاطمة عليها السلام: بقرت كتابي بقر اللّه بطنك[1].

فكان ما فعله به أبو لؤلؤة إجابة لدعوة فاطمة عليها السلام، وهذا الفعل صريح الدلالة على بغضه لآل الرسول وعناده لهم وعدم رضاه بخير يصل إليهم، وذلك من أعظم الكبائر. مع أنّها عليها السلام ماتت وهي ساخطة عليه كما كانت ساخطة على أبي بكر؛ فإنّه لمّا بلغه فعل عمر بالكتاب فرح بذلك وقال: إنّما فعلت ذلك حياءً منها ولقد ندمت عليه بعد ما خرجت عنّي، ولكن الحمد للّه كما أنّه وقع في يدك وعملت به ما عملت. والقدح بهذا الفعل وسخطها عليهما تقدّم الكلام عليه.

[أمره قنفذاً بالهجوم على بيت فاطمة عليها السلام]

وممّا قدحوا عليه به أمره قنفذاً بالهجوم على بيت فاطمة عليها السلام بغير إذنها وأنّه أمر قنفذاً بضربها لما حالت بينهم وبين فتح الباب وضغطها بالباب حتّى كان ذلك سبباً لإسقاط حمل كان بها سمّاه النبيّ صلى الله عليه وآله محسناً[2]. كلّ ذلك رواه الثقات من أهل

---

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٤/١٦

٢. الأقوال حول محسن بن عليّ بن أبي طالب مختلفة:

فبعض أهل السير ظنّوا أنّه مات طفلاً. راجع: «فاطمة الزهراء من الولادة حتّى الشهادة»، مجلّة نداء الإسلام: ٤٦/٣؛ تاريخ الأمم والملوك: ١٥٣/٥؛ الكامل في التاريخ: ٣٩٧/٣؛ الإصابة: ٤٧١/٤؛ التبيين: ١٣٣؛ تذكرة الخواصّ: ١٩٣

وبعضهم ظنّوا أنّه مات وهو رضيع. انظر: نزل الأبرار: ١٣٤

وبعضهم على أنّه مات إثر ولادته. راجع: جمهرة أنساب العرب: ٣٧

وبعضهم ذكروا أنّه كان سقطاً. انظر: الفصول المهمّة: ١٢٦؛ نزهة المجالس: ١٨٤/٢، ١٩٤؛ العمدة: ٧٤؛ مطالب السؤول: ٦٣؛ تهذيب الكمال: ٤٧٩/٢٠؛ العقد الثمين: ٢٠٣/٦؛ أولاد الإمام عليّ عليه السلام: ٤٦؛ إسعاف الراغبين: ٩٣؛ مشارق الأنوار: ١٣٣؛ المناقب الثلاثة للفارس الكرّار: ١٢٠؛ الأرجوزة المختارة: ٨٩؛ بطل العلقميّ: ٤٧٦/٣؛ رسالة أصول الدين: ٣٠٦؛ ←

السيرة منهم من أهل السنّة الواحديّ والواقديّ. وروى الواقديّ أيضاً أنّهم همّوا بإحراق بيت فاطمةعليها السلام لمّا امتنع عليّعليه السلام عن الخروج إليهم لأجل البيعة[1]. وذلك هو الكفر الخفيّ والمخالفة الظاهرة لما قاله الرسول مبلّغاً عن ربّه. هذا ما أشرنا إليه من القوادح المذكورة في الأصل وله قوادح أخرى كثيرة أعرضنا عن ذكرها مخافة الملالة.

إفحام الأعداء والخصوم: ٩٣/١؛ تلخيص الشافي: ١٥٦/٣؛ عيون الأخبار لقرشيّ الإسماعيليّ: ٦؛ جنّة المأوى: ١٣٣؛ كتاب النقض: ٣١٧؛ مأساة الزهراء: ١٣١/٢

وبعضهم على أن ليس له وجود خارجيّ. راجع: البدء والتاريخ: ٢٠/٥

١. ذهب بعض من لاطريق له إلى التحقيق إلى أنّ إحراق بيت فاطمة مسألة غير مستندة، ما تفوّه بها علماء الشيعة، فضلاً عن أهل السنّة والجماعة. فيا أسفاً عليه وعلى من اتّخذ مذهباً مثله. إنّ كتب الشيعة مشحونة بذكر هذه القضيّة المؤلمة، فإن شئت راجع: تحفة الأبرار: ٢٤٩؛ رسالة أصول الدين: ٣٠٦؛ حديقة الشيعة: ٣؛ جلاء العيون: ٢١٥؛ حقّ اليقين: ١٠٢؛ أنيس المؤمنين: ٥٦٥؛ جوهر مراد: ٥٦٥؛ أنيس الموحّدين: ١٨٠؛ رياض الشهادة: ١٢٢/١؛ الكبريت الأحمر: ٢٧٧

وبعض أهل السنّة قد اعترف به، فراجع: أنساب الأشراف: ٥٨٦/١؛ روضة المناظر: ١٤٦/٧، ١١٣/١١؛ المختصر في أخبار البشر: ١٥٦/١؛ العقد الفريد: ١٣/٥

وأكثرهم قالوا بأنّ ابن الخطّاب اكتفى بالتهديد؛ ليخرج أهل البيت لأخذ البيعة لابن أبي قحافة ولم يحرق البيت. ثمّ هب أنه اكتفى بالتهديد، فأيّ قدح أعظم من التهديد بإحراق بيت فيه سيّدة نساء العالمين وسبطَي الرسول الأمين؟

وقوله لعليّ قالها عمر ـ أكرِم بسامعها أعظِم بملقيها ـ
حرقت دارك لاأبقي عليك بها إن لم تبايع، وبنت المصطفى فيها
ما كان غير أبى حفص يفوه بها أمام فارس عدنان وحاميها

(ديوان حافظ إبراهيم: ٨٢/١).

واطلب تمام البحث في مصادر خصّت به، منها: *دراسة وتحليل حول الهجوم على بيت فاطمة*؛ *إحراق بيت فاطمة في كتب المعتبرة عند أهل السنّة* و... .

[ملاحظات حول عثمان بن عفّان]

قال: وكانت من شوراه التي ابتدعها وخالف الكتاب والسنّة في ابتداعها خلافة عثمان، فحصل منه من البدع ما ظهر وشاع عند الخاصّة والعامّة. فاستبدّ بالأموال ظلماً وآثر بها أهل بيته من بني أميّة دون المسلمين، وحمى المراعي وأخذ عليها الأموال وباعها من المسلمين، وردّ الحكم بن [أبي] العاص بعد أن طرده رسول اللّهﷺ وسمّاه الطريد، وأحرق المصاحف غير مصحف ابن مسعود؛ فإنّه منعه فضربه حتّى كسر ضلعه، وضرب عمّار حتّى صار به فتق، ونفى أبا ذرّ من دار هجرته من المدينة إلى الربَذة، وقتِل الهرمزان ظلماً فلم يقد قاتله به، وقصّته مع أهل مصر ـ في الكتاب الذي كتبه إلى عامله على مصر بقتلهم وقتل محمّد بن أبي بكر بعد أن كان قد أعتبهم وأعطى محمّداً عهداً على مصر ـ مشهورة رواها الكلّ وكانت هي السبب في قتله.

وعابوا /٢٤٣ أ/ عليه قسمة الولايات بين أقاربه مع إعلانهم بالفسق، وعمله بالتكبّر ولبس الحرير والذهب وعمل البوقات، وأنّه لم يحضر بدراً ولابيعة الرضوان، وفرّ يوم أحد ثلاثة أيّام، وخذله الصحابة حتّى قتِل في بيته وهو بين أظهُرهم لم يدافع عنه مدافع ولاحمى عنه محام مع كونه خليفتهم، وذلك دليل على عظم أحداثه في الدين[1]. ولهذا بقي بعد القتل ثلاثة أيّام لم يدفن وعليّعليه السلام حاضر في المدينة يعلم القضيّة[2] ويشهد الوقعة وهو يومئذٍ شديد الساعدين كثير الأعوان، فلم ينصره ولم يدفع عنه ولانهى عن قتله ولاأنكر على قاتله، فلو لم

---

١. تش (خ ل): الإسلام.
٢. حج (خ ل): القصّة.

يكن مستحقّاً للقتل بسبب أحداثه لكان عليّ عليه السلام تاركاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قدرته على ذلك، فأحد الأمرين لازم: إمّا أن يكون ترك النهي لعدم جوازه، أو تركه مع وجوبه، لكن الثاني باطل بالإجماع، فتعيّن الأوّل وذلك ظاهر بيّن.

أقول: لمّا توطّت الخلافة لعثمان بسبب الشورى التي ابتدعها عمر وبايعه عبد الرحمن بن عوف لطمعه فيه ـ كما طمع عمر من أبي بكر ـ أبدع أيضاً بدعاً كثيرة وغيّر الأحكام تغييراً ظاهراً، فقدح أهل السيرة عليه بأحداثه وتحدّثوا عليه بها.

[استبداده بأموال المسلمين]

فمن قوادحه التي تحدّث بها أهل السيرة استبداده بأموال المسلمين ظلماً منه لحقوقهم، فلم يصرف بيت مال المسلمين في وجوهه الواجب صرفه فيها، بل انفرد بها وصرفها في مصالحه ومصالح أهل بيته من بني أميّة، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «وقام معه بنو أميّة يخضمون مال اللّه خضم الإبل نبتة الربيع»[1]. حتّى روي أنّه أعطى الحَكَم بن [أبي] العاص الذي كان طريد رسول اللّه صلى الله عليه وآله بعد أن ردّه أربعة [آلاف][2] دينار[3] من بيت المال، وكذا أعطى أربعة من

---

١. بحار الأنوار: ٥٣١/٢٩؛ الاحتجاج: ١٩٢/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٧/١؛ الطرائف: ٤١٧/٢؛ علل الشرائع: ١٥٠/١؛ معاني الأخبار: ٣٦٠؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٠٥/٢؛ نهج البلاغة: ٤٨؛ نهج الحقّ: ٣٢٦

٢. تش، مر، حج: ألف.

٣. والصحيح مئة ألف درهم، كما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٩/١

بني أميّة زوّجهم بناته لكلّ واحد مئة ألف درهم[١]، حتّى أنّ خازن بيت المال[٢] جاء إليه وألقى المفاتيح بين يديه لما رآه من كثرة تصرّفه في بيت المال وإسرافه في إعطائه لبني أميّة وقال: هذه مفاتيح المال فأعطها من شئت[٣]. فقال له عثمان: ألقها واذهب حيث شئت، أتسخط عليَّ أن وصلت عشيرتي؟ وأخذ المفاتيح ودفعها إلى مروان بن الحكم. إلى غير ذلك من التصرّفات الخارجة عن القانون الذي كان عليه المتقدّمَين.

[حمايته المراعي على الناس]

ومن قوادحه أنّه حمى المراعي على الناس /٢٤٣ ب/ ومنعهم من السوم فيها إلّا بالثمن[٤]، فكان يبيعها على المسلمين، فيرعون فيها مواشيهم ويسلّمون له الثمن ـ كما رواه الثقات ـ ومعلوم أنّ المتقدّمَين عليه لم يفعلا ذلك، والذي في الشريعة المحمّديّة صلى الله عليه وآله أنّ الكلأ والماء الناس فيه شرع[٥]، ليس لأحد فيه اختصاص على أحد، فيكون ما فعَله مخالفاً للسنّة ولسيرة المتقدّمَين عليه.

[ردّه الحَكَم بن أبي العاص إلى المدينة]

ومن قوادحه ردّه الحَكَم بن [أبي] العاص مع أنّه قد اشتهر عند الكلّ أنّ

---

١. والصحيح أربعمئة ألف دينار كما في: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٣/٣؛ الصراط المستقيم: ٣١/٣؛ نهج الحقّ: ٢٩٣

٢. وهو زيد بن أرقم، كما في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٩/١

٣. الجمل: ١٨٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٨/١

٤. بحار الأنوار: ٢٢٧/٣١، ٢٢٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٨/١، ٣٩/٣

٥. روي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «الناس شركاء في ثلاث: النار والماء والكلأ» (مستدرك الوسائل: ١١٤/١٧).

الحكم بن [أبي] العاص عمّ عثمان كان يحاكي مشية رسول اللّهصلى الله عليه وآله وينقصه لبغضه له وكان يفعل ذلك استهزاءً به وسُخريّةً، فرآه النبيّصلى الله عليه وآله يوماً وهو يفعل ذلك، فقال له النبيّصلى الله عليه وآله ـ وقد غضب لذلك ـ: أتحكيني يا ذا الأبنة؟ اخرج من المدينة، فلاجاورتني فيها حيّاً ولاميّتاً. فطرده هو وابنه مروان ونفاهما إلى بلاد اليمن وبقيا بها منفيَّين مطرودَين مدّة حياة النبيّصلى الله عليه وآله.[1]

فلمّا مات وولي أبو بكر طمع عثمان أن يردّهما، فكلّم أبا بكر في ذلك، فزبره وأغلظ عليه وقال: أتريدني يا عثمان أن آوي طريد رسول اللّهصلى الله عليه وآله؟ كلّا! لايكون ذلك. فسكت عثمان حتّى ولي عمر، فكلّمه أيضاً في ردّهما، [فأباه][2] عليه وقال: لايكون منّي أن آوي طريد رسول اللّهصلى الله عليه وآله وطريد أبي بكر، اعزب عن هذا الكلام[3]. فسكت عثمان، فلمّا ولي واستتمّ له الأمر كتب إليهما بأن اقدما المدينة. فأقدمهما المدينة على رؤوس الأشهاد مكرمين، وخرج فيلقاهما وقال عند ملتقاهما: واللّه ما نفيتما إلّا بغياً وعدواناً. وهذا هو الكفر الصريح والخروج عن الإسلام بالكلّيّة؛ فإنّه لم يكتف بمخالفته لرسول اللّهصلى الله عليه وآله حتّى نسبه إلى البغي والعدوان، فنعوذ باللّه من سوء العاقبة.

[جواب المخالفين عن هذه الملاحظات والجواب عنه]

ولقد أجاب بعضهم[4] عن الأوّل بأنّ الأموال التي استبدّ وآثر بها أهل بيته إنّما

---

١. بحار الأنوار: ٥٩/١٨، ٦٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٩/١٥؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٨١/١

٢. تش، مر، حج: فأبا.

٣. الصراط المستقيم: ٣٠/٣

٤. وهو قاضي القضاة، كما في ما يلي من المصادر.

كانت أمواله لأموال المسلمين أو كان أخذها على سبيل القرض[١]، وعن الثاني بأنّه إنّما حمى المرعى لإبل الصدقة[٢]، وعن الثالث بأنّه جاز أن يكون ردّه للحَكَم بإذن رسول اللّهﷺ[٣]، وهذا جواب ضعيف.

وضعف الأوّل ظاهر؛ فإنّ أحداً لايقدح عليه باستيثاره بأموال نفسه ولابإعطائه أهل بيته من أمواله ما شاء؛ فإنّ ذلك لايجوز الذمّ /٢٤٤ أ/ عليه، بل سبيله أن يمدح على ذلك ويثني عليه. ومن المعلوم أنّ المنكرين والقادحين عدّوا ذلك في جملة أحداثه وقالوا له في وجهه: أخذتَ من بيت مال المسلمين كذا وكذا، ولم ينكر ذلك هو ولااعتذر بما اعتذر له هذا المجيب، ولو كان ما قاله حقّاً لكان الواجب على عثمان أن يذكر ذلك ويُجيب به؛ ليتخلّص به من الصحابة الذين أنكروا عليه ذلك الفعل. فلمّا لم يفعل ذلك ولم يجب به، بل قال: أكثبوها[٤] على أعجل لكم ما حضر منها وأسعى في الباقي، عُلم أنّها كانت من أموال المسلمين[٥].

---

١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٣/٣

٢. نفس المصدر: ٣٩/٣

٣. نفس المصدر: ٢٩/٣

٤. مر، حج: اكتبوها.

٥. روي أنّ عثمان خرج يوماً حتّى صعد المنبر واجتمع المسلمون لسماع كلامه، فقال: معاشر المسلمين! قد بلغني خوضكم في برّي أهل بيتي وصلتي لهم وحباي لمن حبوت من أهل بيتي وأوليائي وذوي قرابتي. إنّ رسول اللّهﷺ كان من بني هاشم، فحبا أهله ووصلهم وجعل لهم الخمس نصيباً ووفّره عليهم ونحلهم صفو الأموال وأغناهم عن السؤال. وإنّ أبا بكر حبا أهله وخصّهم بما شاء من المال. وإنّ عمر حبا بني عديّ وأصفاهم وخصّهم بالإكرام والإعظام وأعطاهم ما شاء من المال. وإنّ بني أميّة وعبد شمس أهلي وخاصّتي، وأنا أخصّهم بما شئت من المال. أما واللّه لو قدرت على مفاتيح الجنّة لسلّمتها إلى بني أميّة على رغم أنف من رغم (الجمل: ١٨٤).

وكذا الكلام في القرض؛ فإنّه لم يعتذر به، ولو كان في قصده القرض لذكر ذلك وجعله عذراً له مع القوم.

وأمّا الثاني فأضعف؛ فإنّه لو كان الأمر كما زعم المجيب لما أخذ الثمن عليها وجمع منها الأموال، ومن المعلوم أنّه إنّما حماها لأجل البيع لتحصيل المال بدعة ابتدعها وأحدوثة أحدثها ﴿**ما أَنْزَلَ اللّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ**﴾[1].

وكذا الثالث؛ فإنّه غير معلوم لأحد، بل المعلوم للكلّ أنّهما طريدا رسول اللّه صلى الله عليه وآله، فلو كان إنّما ردّهما بإذنه لذكر ذلك وادّعاه لما عدّدت عليه أحداثه؛ فإنّهم ذكروا ردّهما من جملة الأحداث. وكذا كان ينبغي له أن يذكر ذلك لأبي بكر وعمر لمّا التمس منهما ردّهما وكانا قد منعاه وأغلظا له في القول، فهلّا قال لهما: إنّي استأذنت رسول اللّه صلى الله عليه وآله في ردّهما، ليقوم عندهما حجّة؟ ولكنّه لم يذكر ذلك ولاادّعاه عندهما ولا عند أحد من الصحابة وإلّا لنقل كما نقل غيره من أحوالهم.

[إحراقه المصاحف]

ومن قوادحه إحراقه المصاحف التي هي كلام اللّه العزيز الواجب على أهل الإسلام تعظيمه والقيام بحرمته وإنّهم أجمعوا على أنّ من استخفّ بحرمته كان مرتدّاً خارجاً من الإسلام ولاشيء في الاستخفاف أبلغ من الحرق بالنار. فقد نقل أهل السيرة أنّه لمّا أراد اجتماع الناس على مصحفه طلب المصاحف التي في أيدي الناس حتّى جمعها كلّها، ثمّ إنّه أحرقها، وفي رواية أخرى أنّه وضعها في

---

١. يوسف عليه السلام/٤٠؛ النجم/٢٣

قدر وطبخها بالنار حتّى تمزّقت وتفرّقت[١]. ولم يبق منها غير مصحف عبد اللّه بن مسعود؛ فإنّه طلبه منه، فمنعه ولم يسلّمه إليه، فضربه على ذلك حتّى كسر بعض أضلاعه ومنعه عطاؤه وبقي عبد اللّه مريضاً حتّى مات، ودخل عليه عثمان في مرضه وطلب منه أن يحلّه، فلم يرض أن يحلّه[٢].

وكيف صحّ له التهجّم على الكتاب العزيز /٢٤٤ ب/ بهذه الأفعال الشنيعة؟ وكيف صحّ له أن يضرب رجلاً من أكابر الصحابة وفضلائهم وعلمائهم على منعه ملكه لايسلّمه إليه حتّى مات بسبب ذلك الضرب؟ ومن المعلوم للكلّ أنّ كلّ ذلك الفعل مخالف للشريعة محرّم بالكتاب والسنّة.

[ضربه لعمّار بن ياسر]

ومن قوادحه ضربه لعمّار بن ياسر حتّى أخذه الفتق، على ما رواه الثقات من أهل السيرة، أنّ عمّار بن ياسر قام في المسجد يوماً وعثمان يخطب على المنبر، فوبّخه بأحداثه وأفعاله، فنزل عثمان، فركضه برجله حتّى ألقاه على قفاه وداس في بطنه برجله وأمر أعوانه من بني أميّة، فضربوه حتّى غشي عليه، وهو مع ذلك يشتم عماراً ويسبّه وتركه ومضى إلى منزله[٣]. فاحتمل عمّار إلى منزله وهو لما

---

١. بحار الأنوار: ٢٠٦/٣١، ٢٧٠، ٧٧/٨٩؛ سعد السعود: ١٤٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١/٣؛ القصص للجزائريّ: ٢٦١

٢. مستدرك الوسائل: ٢٠٤/٤؛ بحار الأنوار: ١٨٨/٣١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١/٣، ٤٢

٣. بحار الأنوار: ١٩٣/٣١، ١٩٤، ٢٦٥/٨٢؛ الجمل: ١٨٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤٦/٣، ١٠٢/١٠، ٣٥/٢٠؛ الصراط المستقيم: ٢٣٨/٣؛ الطرائف: ٤٩٦/٢؛ نهج الحقّ: ٢٩٦

به، فلمّا أفاق من غشوته دخل عليه الناس، فلامه بعضهم وقال: وما لك والتعرّض لعثمان وقد علمت أفعاله وأحداثه؟ فقال: إنّما حملني على ذلك كلام سمعته من رسول اللّهﷺ؛ فإنّه قال: «أفضل الأعمال كلمة حقّ[1] تقولها بين يدَي إمام جائر»[2]، فأردت أن أنال هذه الدرجة، وإنّ لي ولعثمان موقفاً عند اللّه يوم القيامة.

وحينئذٍ يقال: كيف جاز لعثمان أن يفعل مع خيار أصحاب النبيّ هذه الأفعال المخالفة للشريعة لأجل أنّهم قالوا بالحقّ وأرادوا ردّه عن أحداثه وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر؟ إنّ وقوع ذلك منه دليل على قلّة التزامه بأحكام الشرع.

قالوا: إنّه كان حاكماً وله أن يؤدّب من يجتري عليه بالكلام القبيح، فكان ذلك منه جزاءً لما فعله؛ **قلنا**: ما قاله عمّار فيه إن كان حقّاً فلايصحّ من عثمان أن يؤدّبه[3] وينتقم منه على قول الحقّ بالإجماع، وإن كان باطلاً كان الواجب عليه أن يجلس أوّلاً، ثمّ يطلب عمّاراً عند جماعة الصحابة والمسلمين، ثمّ يطالبه بإثبات ما نقمه عليه حتّى يثبت عند الكلّ بطلان قوله ويظهر للجماعة ظلم عمّار له، ثمّ يقيم عليه الحدّ إن شاء.

ثمّ إنّا نقول: كيف يصحّ أن يقال: إنّ ما قاله عمّار باطلاً؟ ورسول اللّهﷺ

---

١. مص: عدل

٢. الكافي: ٥٩/٥؛ التهذيب: ١٧٧/٦؛ وسائل الشيعة: ١٢٦/١٦، ١٣٤؛ مستدرك الوسائل: ١٨٨/١٢؛ بحار الأنوار: ٧٥/٩٧، ٨٩، ٩٣؛ الخصال: ٦/١؛ روضة الواعظين: ٦/١؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ٥١

٣. حج: يؤذيه.

يقول فيه: «عمّار مع الحقّ والحقّ مع عمّار»[١]، وقال فيه أيضاً: «عمّار جلدة بين عيني، تقتله الفئة الباغية»[٢]، فعُلم أنّ ما فعله عثمان به مخالف للشريعة ومباين لأحكام الدين.

[نفيه أبا ذرّ عن دار الهجرة]

ومن قوادحه نفيه أبا ذرّ عن دار الهجرة لأجل قوله بالحقّ، وذلك أنّ أهل السيرة رووا أنّ عثمان لمّا أحدث الحوادث أنكر عليه أبو ذرّ وعدّد عليه أحداثه، فلم ينجع فيه ذلك، فصار أبو ذرّ يتحدّث بها في المجالس والمحافل إظهاراً للدين وتعويلاً على المسلمين؛ /٢٤٥ أ/ ليعلم الكلّ أنّ خليفتهم قد افتتن، يحبّ العاجلة وترك العمل بالسنن النبويّة، فعل ذلك أبو ذرّ اتّباعاً منه لأمر اللّه وأمر رسوله في إظهار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فبلغ ذلك عثمان، فأرسل إليه بأن اخرج من المدينة ولاتجاورني فيها. فخرج إلى الشام، فأقام بها يحدّث الناس بما سمعه من رسول اللّه من فضائل أهل بيته، فبلغ خبره معاوية، وكان يومئذ والياً على الشام من قبَل عثمان، فكتب إليه بأنّ أبا ذرّ يحدّث أهل الشام بفضائل عليّ بن أبي طالب وأهل بيته، فإن كان لك بالشام حاجة فلاتدعه بها وإلّا أفسد عليك أهلها.

فاستقدمه عثمان من الشام على بعير مقتب بغير وطاء حتّى لم يصل الحجاز إلّا وفخذاه ينضحان دماً، ثمّ لم يمهله حتّى سيّره إلى الربذة ومنع الناس من

---

١. بحار الأنوار: ٣٤/٤٤؛ رجال الكشّيّ: ٣٠؛ علل الشرائع: ٢٢٣/١

٢. بحار الأنوار: ١٢/٣٣؛ رجال الكشّيّ: ٣٠؛ عوالي اللآلي: ١١٣/١؛ كشف الغمّة: ٢٥٨/١؛ كشف اليقين: ١٦٠

تشييعه، فلم يجسر أحد أن يشيّعه إلّا عليّاًعليه السلام وأولاده وبني هاشم؛ فإنّهم خرجوا مشيّعين له. فاستقبلهم بعض أعوان عثمان من بني أميّة؛ ليردّهم عنه، فاستقبله أمير المؤمنينعليه السلام وضرب فرسه بالسوط بين أذنيها، فلم يملك منها شيئاً وردّته إلى المدينة كرهاً. فجاء إلى عثمان وأعلمه بذلك، فأرسل إلى عليّعليه السلام يعاتبه على ذلك وقال: ضربت فرس رسولي وخالفت أمري، فإنّي نهيت الناس عن تشييعه، فشيّعته أنت وبنو عمّك خلافاً عليّ. فقال عليّعليه السلام: أمّا ضرب فرس رسولك فإنّه أراد أن يحول بيننا وبين ما وجب علينا من حقّ صاحب رسول اللّهصلى الله عليه وآله، فدفعناه عن ذلك. وأمّا مخالفتك فما أردنا بتشييعه خلافاً عليك، ولكن حقّ وجب له علينا فآويناه، ولم تستطع أنت ولاغيرك أن يردّنا عن فعل ما أوجب اللّه علينا. فسكت عثمان.

وبقي أبو ذرّرضي الله عنه بالربذة حتّى مات بها فريداً وحيداً طريداً[١]، مع أنّه كان من خيار الصحابة وفضلائها وزهّادها بالاتّفاق، فكيف صحّ من عثمان أن ينفي من كان حبيباً لرسول اللّه ويأوي من كان له طريداً؟ أليس ذلك منه خلافاً على رسول اللّه وخروجاً عن دينه؟ بلى! واللّه لهُو الخلاف المبين والخسران العظيم، ولهذا قال الصحابة لعثمان ـ لمّا عدّدوا عليه أحداثه وقت حصاره ـ: آويت الطريد ونفيت الحبيب، فأيّ أحداث أبلغ من هذه؟

---

١. الكافي: ٢٠٦/٨؛ مستدرك الوسائل: ٩٤/١١؛ بحار الأنوار: ٣٩٥/٢٢ وما بعد؛ ١٧٤/٣١، ١٧٧، ١٨٠، ٢٧٩، ٤٤٩، ٤٨١؛ الأمالي للطوسيّ: ٧١٠؛ الأمالي للمفيد: ٦٩، ١٦١؛ تفسير القمّيّ: ٥١/١، ٥٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٥٣/٣، ٥٥، ٥٦، ٢٥٢/٨، ٢٥٥، ٢٥٩؛ القصص للراونديّ: ٣٠٦؛ مجموعة ورّام: ٩٣/٢؛ نهج الحقّ: ٢٩٨؛ اليقين: ٥١٦

[امتناعه من إقادة قاتل الهرمزان]

ومن قوادحه /٢٤٥ ب/ قصّة قتل الهرمزان، وذلك أنّ الهرمزان كان من عظماء فارس وكان قد أسر في بعض الغزوات وجيء به إلى المدينة، فأخذه عليّ عليه السلام، فأسلم على يديه، فأعتقه عليّ عليه السلام، وكان عمر قد منعه من قسمة الفيء، فلم يعطه منه شيء بسبب ميله إلى عليّ عليه السلام. فلمّا ضرب عمر في غلس الصبح واشتبه الأمر في ضاربه سمع ابنه عبيد اللّه قوم يقولون: قتله العَلج، فظنّ أنّهم يعنون الهرمزان، فبادر عبيد اللّه إليه، فقتله قبل أن يموت عمر. فسمع عمر بما فعله ابنه فقال: قد أخطأ عبيد اللّه، إنّ الذي ضربني أبو لؤلؤة وإن عشت لأقيدنّه به؛ فإنّ عليّاً عليه السلام لايقبل منه الدية وهو مولاه.

فلمّا مات عمر وتولّى عثمان طالبه عليّ عليه السلام بقود عبيد اللّه وقال: إنّه قتل مولاي ظلماً وأنا وليّه. فقال عثمان: قتِل بالأمس عمر واليوم تقتل ابنه؟ حسب آل عمر مصابهم به. وامتنع من تسليمه إلى عليّ عليه السلام ومنع عليّاً حقّه ظلماً وعدواناً، ولهذا قال عليّ عليه السلام: لئن أمكنني الدهر منه يوماً لأقتلنّه به.

فلمّا ولي عليّ عليه السلام هرب عبيد اللّه منه إلى الشام والتجأ إلى معاوية وخرج معه إلى حرب صفّين، فقتله عليّ عليه السلام في حرب صفّين[1]. فانظر إلى عثمان كيف عطّل حقّ عليّ عليه السلام وخالف الكتاب والسنّة برأيه؟ واللّه تعالى يقول: ﴿**وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً**﴾.[2]

---

١. بحار الأنوار: ٣٧٣/٣٠، ٢٢٥/٣١، ٢٢٦؛ الأمالي للطوسيّ: ٧٠٩؛ الجمل: ١٧٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٦١/٣، ٥٤/٩؛ نهج الحقّ: ٣٠١

٢. الإسراء/٣٣

[قصّته المشهورة مع أهل مصر]

ومن قوادحه قصّته المشهورة مع أهل مصر، وذلك أنّه لمّا كثرت أحداثه وظهرت بين المسلمين كثرت الشكايات منه ومن عمّاله، فورد إلى المدينة جماعة من أهل مصر يشكون من عامله عليهم عبد اللّه بن أبي سرح، وقدم جماعة من أهل الكوفة يشكون من عاملهم الوليد بن [عقبة][1]، واتّفقوا جميعاً مع جملة أهل المدينة من المهاجرين والأنصار الذين نقموا عليه الأحداث. فأرسلوا إليه عليّ عليه السلام واستسفروه في ما بينهم، فكلّمه عليّ عليه السلام في أمرهم، فأعتبهم وعزل عن أهل مصر عامله وقال: يختاروا لأنفسهم من شاؤوا. فقالوا: نريد محمّد بن أبي بكر، فاستعمله على مصر وكتب له بها عهداً بحضرة الكلّ، وكذلك عزل عامله عن أهل الكوفة، فأقام لهم غيره.

ثمّ إنّ أهل مصر خرجوا مع عاملهم محمّد بن أبي بكر متوجّهين إلى مصر، فلمّا خرجوا من المدينة بقريب ثلاثة فراسخ رأوا غلاماً لعثمان على جمل له وهو يسرع الركض متوجّهاً /٢٤٦ أ/ نحو مقصدهم، فاسترابوا منه، فركضت عليه الخيل، فقبضوه وجاؤوا به إلى محمّد بن أبي بكر، فقال: ما خبرك؟ قال: أرسلني عثمان في غرض له وحاجة مهمّة. فقالوا: ما هو ذلك الغرض؟ فأبى أن يخبرهم بشيء. فقال لهم محمّد: فتّشوه، لعلّ معه كتاباً. ففتّشوه فلم يجدوا معه شيئاً، فنظر محمّد إلى إداوة كانت معه معلّقة على الجمل، فقال: إن كان معه شيء فهو في هذه الإداوة، ففتّشوها. فقالوا: إنّها ملآنة من الماء. فقال محمّد: ائتوني بها. فأتوه بها، فصبّ الماء منها، ثمّ حرّكها، فسمع في أسفلها شيء يتقلقل، فأخرج محمّد

---

١. تش، مر، حج: عتبة.

سكّيناً معه وشقّ أسفل الإداوة، فوجد فيه كتاباً مختوماً مشمّعاً بالشمع لئلّا يضرّه الماء، ففتحه محمّد فقرأه، فوجد فيه كتاباً إلى عامله أنّك متى قدم عليك محمّد بن أبي بكر وأصحابه المصريّين فاقتلهم واصلبهم وابق على عملك.

فأخذ محمّد الكتاب والغلام والجمل ورجع هو وأصحابه المصريّون إلى المدينة، فوجدوا أهل العراق وهم يتجهّزون للخروج مع عاملهم إلى الكوفة، فلمّا رأوا أصحابهم المصريّين قالوا: ما بالكم رجعتم وما الذي ردّكم؟ فقالوا: أمر فضيع وخطب جسيم. وحدّثوهم بالواقعة، فاجتمع المصريّون مع العراقيّين ومعهم محمّد بن أبي بكر وغلام عثمان وجَمله حتّى دخلوا المسجد واجتمعوا مع أهل المدينة من المهاجرين والأنصار، فأرسلوا إلى عليّ عليه السلام واستحضروه معهم وأخرج محمّد بن أبي بكر الكتاب وقرأه على الناس وحدّثهم بقصّته مع الغلام وكيف استخرجه من الإداوة، ثمّ قال: وهذا الغلام وهذا جَمله واقفاً على باب المسجد.

فتعجّب عليّ عليه السلام من ذلك وجميع الحاضرين، ثمّ قاموا بأجمعهم ودخلوا على عثمان وهو في منزله، فحدّثه عليّ عليه السلام بجميع ما جرى وأقرأه الكتاب وأحضر الغلام والجمل بين يديه وقال: الناس استسفروني، ثمّ إنّك أعتبتهم على يدي، ثمّ تكتب بهذا الكتاب الشنيع وتعمل هذا الأمر الفضيع؟ فقال عثمان: أمّا الغلام فغلامي والجمل فجملي والكتاب خطّ كاتبي والخاتم خاتمي وأمّا الكتاب فلاعلم لي به. فقال عليّ عليه السلام: يا سبحان اللّه العظيم! كيف يخرج غلامك على جملك بخطّ كاتبك وخاتمك وأنت لاتعلم؟ هذا ما لايجوز على ذوي العقول. فأصرّ عثمان على ذلك القول، فقام عليّ عليه السلام مغضباً وخرج الناس بخروجه وهاج الناس وتحدّثوا بذلك وكان بعد ذلك حصارهم إيّاه وكانت هذه الواقعة هي

السبب الأقوى في قتله.[١]

[قسمته الولايات بين أقاربه من بني أميّة]

ومن قوادحه قسمته الولايات /٢٤٦ ب/ بين أقاربه من بني أميّة، فاستعملهم على البلاد، فأظهروا فيها الفساد واستعملوا الفسق وشرب الخمر وأخذ الأموال من غير حلّها، حتّى أنّه استعمل على الكوفة الوليد، فشرب الخمر جهاراً وخرج إلى الجامع وهو مخمور، فصلّى بالناس الظهر وهو سكران، فصلّى الظهر سبعاً والتفت إلى الناس فقال: أزيدكم؟ فعلموا أنّه سكران، ثمّ إنّه قاء الخمر في المحراب، فأخرجوه من المسجد محمولاً لايعقل. وقال فيه [الحطيئة][٢] الشاعر:

شهد الحُطَيئة يوم يلقى ربّه   أنّ الوليد معاقر الخمر
صلّى بهم سبعاً وقال: أزيدكم   إن شئتم، فأكملتُها العشر[٣]

وقدم أهل الكوفة إلى المدينة، فشهدوا على الوليد بشرب الخمر وأنّه قاءها في المحراب، فاستحضره عثمان ولم يقم عليه الحدّ أحد خوفاً من عثمان، فقام عليّ عليه السلام، فجلده بمجلس عثمان وقال: لايضيّع حدّ اللّه وأنا حاضر.[٤]

---

١. بحار الأنوار: ٣٧٤/٣٠، ١٤٩/٣١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٤٢/٢، ١١/٣؛ الصراط المستقيم: ٢٠/٣؛ نهج الحقّ: ٢٩٠

٢. تش، مر، حج: الحطية (وكذا ما يليه).

٣. ديوان الحطيئة (مع تصرّف): ٨٥

٤. الكافي: ٢١٥/٧؛ التهذيب: ٩٠/١٠؛ وسائل الشيعة: ٢٢٦/٢٨؛ بحار الأنوار: ٣٨٣/٢٣، ٩١/٤٤، ٩٩/٧٦، ١٦٣، ٢٤٣/١٠١؛ الأمالي للصدوق: ٤٩٠؛ تأويل الآيات: ٤٦٣؛ الجمل: ١٧٧، ٣١٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٢٩/٢، ١١/٣، ١٩، ٢٢٧/١٧؛ الصراط المستقيم: ٣٠/٣؛ كتاب سليم بن قيس: ٨١١؛ كشف الغمّة: ١٢١/١؛ المسائل الصاغانيّة: ١٣٥؛ المناقب لابن ←

وكذلك استعمل عبد اللّه بن أبي سرح على أهل مصر، فظلمهم وأخذ الأموال من غير حلّها[١]، حتّى شكوا منه وعدّوا عليه الصحابة استعماله لبني أميّة على المسلمين من جملة أحداثه، وقالوا: استعملت الفسّاق على المسلمين وتركت الصالحين والأخيار من أصحاب النبيّ ﷺ، فلم يستعمل أحد منهم.

وولّى مروان بن الحكم الطريد بن الطريد على الكوفة وعلى بيت المال وأحدث الأحداث العظيمة، وكانت واقعة محمّد بن أبي بكر مع أصحابه المصريّين برأي مروان. إلى غير ذلك ممّا جرى من عمّاله من بني أميّة من البدع العظيمة المعطّلة لأحكام الدين.

[عمله بالتكبّر وإظهاره لأعمال الجبابرة]

ومن قوادحه عمله بالتكبّر وإظهاره لأعمال الجبابرة وتزيينه بزيّ الجاهليّة والملوك خلافاً لما كان عليه النبيّ ﷺ وأصحابه[٢] من التواضع والزهد وطريقة الصلحاء. فاستعمل الحُجّاب والغلمان ولِبس الحرير وتزيَّن بالذهب وضرب البوقات على بابه، وكلّ هذه أعمال مخالفة للشريعة الأحمديّة وما كان عليه الصحابة والخلفاء المتقدّمَين عليه، ولهذا نقموا عليه وظهر بين المهاجرين والأنصار فسقه وطلبوا منه الاعتزال عن إمرتهم، فأبى، فقتلوه؛ لعلمهم باستحقاقه لذلك وأنّ الخلافة لايجوز لمن هو معلن بالفسق.

شهر آشوب: ١٤٧/٢

١. بحار الأنوار: ١٢٩/٣٠، ١٤٩/٣١، ١٥٤، ٢٦١؛ تفسير العيّاشيّ: ٢٨٠/١؛ تقريب المعارف: ١٦٣؛ الجمل: ١٣٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١١/٣؛ الغارات: ١٢٤/١

٢. حج (خ ل): الصحابة.

[غيبته يوم بدر وبيعة الرضوان وفراره يوم أحد]

ومن قوادحه عيبهم إيّاه بأنّه لم يحضر غزاة بدر التي كانت أوّل حرب امتحن به المؤمنون، فجلس في بيته وتعلّل /٢٤٧ أ/ بمرض زوجته[١]. وكذلك بيعة الرضوان لم يحضرها وتخلّف عنها متعلّلاً بموت زوجته[٢]، مع أنّ اللّه تعالى يقول في أهلها: ﴿**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ**﴾[٣]، فكان محروماً من ذلك الرضا.

ويوم أحُد انهزم وفرّ من الزحف أقبح فرار، حتّى أنّه بقي في هزيمته مدّة ثلاثة أيّام لايلتفت إلى ورائه، حتّى وصل إلى قرية قريب مكّة يقال لها السوارقيّة[٤]. ولمّا رجع إلى المدينة بعد أن علم بسلامة النبيّ صلّى الله عليه وآله قال له النبيّ صلّى الله عليه وآله: لقد ذهبت فيها عريضة يا عثمان[٥]. ولم يردّ جواباً خجلاً ممّا فعله، وكلّ هذه كبائر قادحة في عدالته.

[إجماع الصحابة على قتله واستحلالهم لدمه]

ومن قوادحه أنّ الصحابة بأجمعهم أجمعوا على حربه؛ لأجل أحداثه التي

---

١. بحار الأنوار: ٢٠٢/٢٢، ٢١٠/٣١؛ الأمالي للمفيد: ١١٤؛ إعلام الورى: ١٣٩؛ الجمل: ١٢٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١/١٥؛ الصراط المستقيم: ٢٤/٣

٢. بحار الأنوار: ٢٣٥/٣١، ٢٥٤، ٢٩٧؛ الأمالي للمفيد: ١١٤؛ الجمل: ١٢٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٥/١، ٦٨/٣، ٢١/١٥؛ الصراط المستقيم: ٢٤/٣؛ العدد القويّة: ٢٠٠

٣. الفتح/١٨

٤. وفي المصادر أنّه هرب إلى الأعوص.

٥. بحار الأنوار: ٨٤/٢٠، ١٣٨، ١٤٤؛ الإرشاد: ٨٢/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١/١٥؛ عين العبرة: ٣٥؛ كشف الغمّة: ١٩٣/١

نقموها عليه، وكانوا يومئذٍ بين خاذل وقاتل حتّى قتلوه في بيته بين وُلده ونسائه في المدينة ودار الهجرة، ومنعوه من الماء ثلاثة أيّام وهو بين ظهراني المسلمين، مع أنّه خليفتهم وإمامهم، لم يحم عنه منهم محام ولا له منهم قائم مع كونه بين ظهرانيهم، وذلك دليل على إجماعهم على قتله واستحلالهم لدمه، كما أجمعوا على خلافته، حتّى قال بعض العلماء: إنّ المُجمِعين على قتل عثمان كانوا أكثر من المجمعين على بيعته. وما ذاك[1] إلّا لعظم أحداثه، حتّى بقي ثلاثة أيّام مرميّاً على الكناسة بعد قتله، لم يجسر أحد أن يدفنه، حتّى قام ثلاثة نفر من بني أميّة[2]، فأخذوه بالليل بعد انتصافه سرقة ودفنوه لكي لايعلم بهم أحد[3]. وذلك دليل على

---

١. حج: ذلك.

٢. بقي عثمان ثلاثة أيّام لايدفن، ثمّ إنّ حكيم بن حِزام وجبير بن مطعم كلّما عليّاًعليه السلام في أن يأذن في دفنه، ففعل. فلمّا سمع الناس بذلك قعد له قوم في الطريق بالحجارة، وخرج به ناس يسير من أهله، ومعهم الحسن بن عليّعليه السلام وابن الزبير وأبو جهم بن حذيفة بين المغرب والعشاء، فأتوا به حائطاً من حيطان المدينة، يعرف بحشّ كوكب وهو خارج البقيع. والحشّ هو المخرج، وكان ذلك الموضع بستاناً كان الناس يقضون الحوائج فيه كما هو دأبهم في قضاء الحاجة في البساتين، وكوكب اسم رجل من الأنصار.

ثمّ إنّهم دفنوه بعد ما ذهب الكلاب بإحدى رجليه، وصلّى عليه حكيم بن حزامٍ أو جبير بن مطعمٍ. وجاء ناس من الأنصار ليمنعوا من الصلاة عليه، فأرسل عليّعليه السلام، فمنع من رجم سريره، وكفّ الذين راموا منع الصلاة عليه، ودفن في حشّ كوكب. فلمّا ظهر معاوية على الإمرة أمر بذلك الحائط، فهدم وأدخل في البقيع، وأمر الناس ليدفنوا موتاهم حول قبره حتّى اتّصل بمقابر المسلمين بالبقيع. وقيل: إنّ عثمان لم يغسّل، وإنّه كفّن في ثيابه التي قتل فيها (بحار الأنوار: ١٦٧/٣١، ١٦٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٥٧/٢، ٥/١٠).

٣. بحار الأنوار: ١٦٦/٣١ وما بعد، ٣٠٤، ٣٠٧، ٤٩٣، ٢٩٧/٤٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٥٧/٢، ٥/١٠، ١٣/١٦، ٢١٨/١٧؛ العدد القويّة: ٢٠٠؛ مسار الشيعة: ٣٩

عظم أحداثه وكبر معاصيه بحيث لم يبق في المسلمين له راحم ولاصديق علموه منه وسوء صنيعته في الإسلام وأهله. ويكفيك في ذلك إعراض عليّ عليه السلام عن نصرته مع قدرته على ذلك، حتّى أرسل إليه يقول:

فإن كنت مأكولاً فكن أنت[1] آكلي وإلّا فأدركني ولمّا أمزّق[2]

فلم يجبه بشيء وسكت عنه ولم يدافع ولم يحام عنه بيد ولابلسان، مع كونه يومئذٍ قويّ الساعدين كثير الأعوان، فلولا أنّه كان مستحقّاً لما فعلوه به لكان أمير المؤمنين عليه السلام مخلّاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع تمكّنه منه، وذلك غير جائز بالإجماع. فترك عليّ عليه السلام بجانب عثمان وإهماله إيّاه مع تمكّنه من الدفع عنه دليل قاطع على استحقاق عثمان لما فعِل به، وذلك دليل على عظم أحداثه، بل على عدم إسلامه، وذلك ظاهر بيّن لذوي العقول السليمة من آفة التعصّب والتقليد، ﴿**وَاللّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**﴾[3]. /٢٤٧ ب/

[إثبات اتّصاف صاحبي هذه القوادح بالظلم]

قال: وإذا ثبت اشتمال من ادّعى له الخلافة والولاية غير عليّ عليه السلام على هذه المفاسد واتّصافه بهذه القوادح كان بالضرورة موصوفاً بالظلم.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الظلم لغةً النقص، وهذا عين النقص؛ لأنّ هذه القوادح أضداد للكمالات، وكلّ ما هو ضدّ الكمال نقص وإلّا لما كانت قوادح، هذا خلف.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الظلم في الاصطلاح مخالفة الشرع والعمل بما نهى اللّه عنه،

---

١. مص: خير

٢. ديوان الممزّق العبديّ: ٦

٣. الأحزاب/٤

وهذه القوادح المعدودة كلّها مشتملة على مخالفة الأحكام الشرعيّة التي جاء بها النبيّ الكريم ونزل به القرآن العظيم وإلّا لم تكن قادحة ولامَعيبة ولما صحّ إيرادها في معرض الذمّ وعدم الصلاحيّة لمرتبة الولاية؛ لكونه حينئذٍ خالياً عن الفائدة، هذا خلف.

[إثبات عدم صلاحيّة صاحبي هذه القوادح للخلافة]

فالموصوف بها بالضرورة يكون ظالماً، فيكون غير عليّ عليه السلام ظالماً، والظالم لايصلح للولاية.

و[1] الصغرى ظاهرة بعد ثبوت هذه القوادح؛ لثبوت نقلها عن رجالها والرواة لها؛ فإنّها مرويّة بطريق رجالها من أهل السير[2] والذنب فيها عليهم، فقد شرك في روايتها جماعة من علماء الجمهور من أهل التواريخ والمحدّثين.

وأمّا الكبرى فلقوله تعالى: ﴿**لايَنالُ عَهْدِي الظّالِمينَ**﴾[3]، والمراد بالعهد الإمامة والولاية؛ لأنّ صدر الآية دالّ على ذلك؛ فإنّه لمّا قال تعالى لإبراهيم مبشّراً له: ﴿**إنِّي جاعِلُكَ للنّاسِ إماماً**﴾[4] فرح إبراهيم بما أنعم اللّه عليه، فسأله ثبوت الولاية والإمامة في ذرّيّته وعدم إخراجها عنهم استيفاءً[5] لمراتب الكمال بقوله: ﴿**وَمِنْ ذُرِّيَّتي**﴾[6]، فأجابه الجليل مبشّراً له ومجيباً لسؤاله بقوله: ﴿**لايَنالُ عَهْدِي**

---

١. حج: أقول.
٢. حج: السيرة.
٣. البقرة/١٢٤
٤. نفس المصدر.
٥. حج (خ ل): استبقاءً.
٦. نفس المصدر.

الظّالِمينَ﴾، أي لاتنال الإمامة التي جعلتُها لك من كان ظالماً من ذرّيّتك. فعلم من الآية أمران:

أحدهما: أنّ الإمامة لاتكون إلّا في ذرّيّته.

والثاني: أنّه لاينالها مِن عند اللّه مَن هو موصوف بالظلم منهم.

فعلم أنّ كلّ ظالم من ذرّيّة إبراهيم لايصلح[1] أن ينال الإمامة والولاية من قبَل اللّه تعالى ولايكون ممّن رضي اللّه بإمامته وولايته، وإلّا لزم الكذب في خبره، هذا خلف. فكلّ ظالم تولّى أمور المسلمين باستيلائه وقهره وكثرة أعوانه وأنصاره لايكون إماماً من اللّه ولا ممّن رضي اللّه بإمامته، وإلّا لكان قد جعله إماماً. وكذا لايكون مجعولاً من رُسُله ولا من خواصّ أوليائه؛ لنصّ /٢٤٨ أ/ الآية الدالّة على أنّ اللّه تعالى لايجعل الإمامة ولاينالها منه من كان ظالماً، وغير المعصوم موصوف بالظلم؛ لأنّ من لم يتّصف بالعصمة لايتّصف بالاستقامة والاعتدال المتّصفين بهما أهل الولاية عن اللّه، فيتحقّق فيه الميل عن الوسط، وذلك هو عين الظلم بسبب الخروج عن الصراط المستقيم، فيكون من أحد الجانبين: إمّا من المغضوب عليهم أو الضالّين ـ كما مضت الإشارة إليه ـ فغير عليّ لايصلح للولاية ولاتصلح الولاية له؛ لتحقّق ظلمه، فثبت[2] الولاية لعليّ عليه السلام؛ لثبوت عصمته المستلزم لاستحالة اتّصافه بالظلم، وذلك ظاهر تشهد به العقول السليمة من تقليد السلف وحسن الظنّ بأفعالهم؛ فإنّ ذلك هو الداء الذي لادواء له، وباللّه التوفيق.

* * *

---

١. تش: لايصحّ.

٢. حج (خ ل): فتثبت.

[استمرار الإمامة بعد عليّ عليه السلام]

قوله: ولابدّ من القائم بالحجج والبيّنات في جميع أزمان التكليف؛ للعلّة المذكورة أوّلاً. فبعد عليّ عليه السلام القائم بها ولده الحسن عليه السلام، ثمّ بعده أخوه الحسين عليه السلام، الأوّل مستودع والثاني مستقرّ، فبعده كانت الإمامة في وُلده، ففي عليّ بن الحسين، ثمّ محمّد الباقر ابنه، ثمّ في جعفر الصادق ابنه، ثمّ في موسى الكاظم ابنه، ثمّ في عليّ الرضا ابنه، ثمّ في محمّد الجواد ابنه، ثمّ في عليّ الهادي ابنه، ثمّ في الحسن العسكريّ ابنه، ثمّ في الخلف المهديّ ابنه؛ لثبوت ذلك بالنصّ المتواتر من النبيّ صلى الله عليه وآله عليهم بأسمائهم وكُناهم نقلته الإماميّة، وكذا نقلوا النصّ مِن كلّ واحد منهم على مَن بعده نقلاً متواتراً في ما بينهم، مع اتّصاف كلّ واحد منهم بالفضائل الموجبة له التقديم على أهل زمانه وحصول عصمتهم الموجبة لإمامتهم. ودعواهم الإمامة مع ظهور المعجزة على أيديهم منقول بين الإماميّة لايختلفون فيه، فيجب القول بإمامتهم؛ لقيام الحجّة.

[غيبة الثاني عشر منهم وسببه]

والثاني عشر منهم باقٍ موجود من زمان موت أبيه العسكريّ عليه السلام إلى آخر زمان التكليف؛ لوجوب وجود الحجّة في كلّ وقت؛ لوجوب اللطف عامّاً، فلايختصّ ببعض الأزمنة. وغيبته لاتمنع من لطفيّته؛ لانتفاع الخلق به كما ينتفع بالشمس من تحت حجاب الغَيم.

وسبب الغيبة ليست من اللّه؛ لحكمته، ولا من الإمام؛ لعصمته، فيكون من الأمّة، فلأجل كثرة عدوّه منهم وقلّة ناصره خاف على نفسه، فوجب الاستتار إلى وقت زوال السبب وما لم يزل لم يزل، أو تكون هناك مصلحة لانعلمها اقتضت الاستتار، فيدوم حتّى تزول. ومن استبعد بقاءه هذه المدّة الطويلة[١] فقد أبعد وأحال لحصوله في غيره، ففيه أولى[٢]، فكيف يستبعد فيه ما وقع في غيره لولا العناد؟

[وجوب اعتقاد إمامتهم بالنصّ وعصمتهم وأفضليّتهم]

ويجب على كلّ مكلّف اعتقاد إمامة هؤلاء المذكورين بالنصّ، واعتقاد عصمتهم وأفضليّتهم، واعتقاد وجود الثاني عشر منهم وبقائه وظهوره بعد الغيبة؛ للنصوص الدالّة على ذلك، /٢٤٨ ب/ واعتقاد أنّ فاطمة عليها السلام معصومة؛ لدخولها في آية التطهير الموجبة لإذهاب الرجس عنها، ولمنع أذاها بالحديث الموجب لعصمتها وإلّا لصحّ، وتجب محبتها؛ لأنّها من أولي القربى[٣]، فهو من شعائر الإيمان.

[تعيُّن الإمامة في ذرّيّة عليّ عليه السلام منساقة فيهم واحد بعد واحد]

قال: لمّا كان بناء مذهب الإماميّة ـ الذين هم الطائفة الاثنا عشريّة ـ على وجوب انحصار الأئمّة في اثني عشر بالروايات الصحيحة المرويّة بطريق التواتر

---

١. مو: ـ الطويلة.
٢. مو: + وقد وقع في الأزمنة السالفة من المعمّرين من السعداء والأشقياء من هو أزيد من عمره بأضعاف.
٣. مو: + الذين أمر اللّه بمودّتهم وجعله أجر الرسالة بنصّ القرآن، فيجب تعظيمها ومحبّتها.

في ما بينهم عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، وكان أوّلهم عليّ بن أبي طالب عليه السلام بالأدلّة السابقة وتعيّنت الإمامة في ذرّيّته منساقة فيهم واحد بعد واحد، «كلّما خوى نجم طلع نجم»[1 و2]، حتّى اندرج بالعدد إحدى عشر إماماً وجب في قواعدهم بقاء الثاني عشر وكونه موجوداً من حين ولادته، وإنّ الإمامة انتقلت إليه من حين موت أبيه الحسن العسكريّ إلى زماننا هذا. فعندهم إنّه الإمام القائم المهديّ وإنّه ابن العسكريّ وإنّه حيّ من حين ولادته وهي سنة ستّ وخمسين ومئتين إلى هذا الوقت، بل ويجب بقاؤه إلى آخر زمان التكليف على ما تقرّر في قواعدهم، وهذه المدّعيات بعد ثبوت أصولهم ظاهرة.

[الأصول التي تبتني عليها هذه المدّعيات]

والأصول التي تبتني عليها هذه المدّعيات هي ثبوت الحسن والقبح العقليّين ووجوب التكليف عقلاً[3]، ووجوب نصب الإمام على اللّه عقلاً كما وجبت بعثة الأنبياء عقلاً، وأنّه لايجوز خلوّ الزمان عن الإمام وإلّا لخلا الزمان عن اللطف، ووجوب عصمة الإمام وكونه منصوصاً عليه وكونه أفضل الخلق بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، وثبوت النصّ والعصمة والأفضليّة لعليّ عليه السلام، ووجوب انحصار الأئمّة في اثني عشر. وجميع هذه الأصول حقّقها علماء هذه الطائفة في مصنّفاتهم وقرّروها مع

---

١. حج: + آخر.
٢. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في: بحار الأنوار: ٢١٤/٣٤، ٢١٥؛ تأويل الآيات: ١٧٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٨٤/٧، ٩٣؛ عوالي اللآلي: ٨٥/٤؛ نهج البلاغة: ٣٣، ١٤٥
٣. حج: كذلك.

جميع قواعدهم الأصوليّه بالبراهين القاطعة، وقد أشرنا في ما سلف من هذه الرسالة إلى بيان جميعها بما سنح من الأدلّة بحسب الوقت.

[الأقوال في الإمامة بحسب اشتراط النصّ والعصمة والأفضليّة]

وإذا ثبتت هذه القواعد وجب انسياق الإمامة في ذرّيّة عليّ‌عليه‌السلام دون غيره بغير خلاف بين الأمّة؛ فإنّ الناس قائلان[1]:

قائل بأنّ الولاية بعد النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله /٢٤٩ أ/ ليست بالنصّ ولاتشترَط فيها العصمة ولا الأفضليّة وإنّما هي بالاختيار والبيعة. وهذا يقول: إنّ الولاية لأبي بكر ولم تنحصر عنده في ذرّيّة عليّ‌عليه‌السلام ولا في بني هاشم، بل يصحّ أن تكون في سائر قبائل قريش، ولاينحصر عدد الخلفاء عندهم في عدد معيّن وإن كانوا لايسمّون الخلافة إلّا لأربعة ويرون أنّها بعد الأربعة صارت ملكاً مخصوصاً.

وقائل يشترط النصّ والعصمة والأفضليّة، وهذا يقول: إنّ الولاية لعليّ‌عليه‌السلام وإنّها منحصرة في ذرّيّته. ولاثالث لهما.

وحينئذٍ نقول: قد تحقّق عند الطائفة الاثني عشريّة بطريق الرواية الصحيحة المتواترة المفيدة للقطع واليقين أنّ الإمامة بعد نبيّنا[2]صلى‌الله‌عليه‌وآله لعليّ‌عليه‌السلام، ثمّ بعده في أولاده بطريق النصّ من النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله عليهم بأسمائهم وكُناهم وألقابهم، ثمّ من كلّ واحد منهم على من بعده واحداً بعد واحد، ثمّ يستدلّون بطريق النصّ والعصمة والأفضليّة والدعوى وظهور المعجزة.

---

١. مر، حج: ـ قائلان.

٢. مر، حج: + محمّد.

[وجوب القول بوجود الثاني عشر منهم وبقائه إلى آخر زمان التكليف]

وبالجملة الأدلّة الدالّة على إمامة عليّ عليه السلام بعينها دالّة على إمامة القائمين بالأمر بعده من ذرّيّته عليهم السلام إلى أن انتهى ذلك إلى الثاني عشر منهم المعروف بالمهديّ وبالمنتظَر وبالقائم وإنّه ابن الحسن العسكريّ. ولهذا قالوا بوجوب بقائه من ذلك الوقت إلى آخر زمان التكليف بناءً على القواعد السالفة؛ إذ لولا بقاؤه لزم انخرام أحدهما، لكن انخرام شيء منها محال؛ للبرهان الدالّ على ثبوتها وتحقّقها، فوجب القول بوجود الثاني عشر وبقائه إلى آخر زمان التكليف، وذلك ظاهر بيّن.

ولهم[1] على وجوده وبقائه بل على الانحصار في الاثني عشر وعلى النصّ عليهم بأسمائهم وأنّ الثاني عشر هو المهديّ وأنّه يملك الأرض كلّها ويظهِر دعوته لعامّة الخلق، فيدعوهم إلى دين محمّد صلى الله عليه وآله بعد اندراسه بحكّام الجور وتغيير أهل الظلم له لمعالمه وتعطيلهم لأحكامه نصوصٌ كثيرة متواترة، من أراد الوقوف على هذه[2] النصوص فليقف عليها من كتب أهل العلم من الفريقين؛ فإنّها مذكورة فيها.

[نصّ النبيّ صلى الله عليه وآله عليهم بأسمائهم وألقابهم وكُناهم]

أقول: أمّا نصّ النبيّ صلى الله عليه وآله عليهم بأسمائهم وألقابهم وكُناهم، فقد ورد في ذلك عنه صلى الله عليه وآله أحاديث كثيرة، من ذلك حديث جابر الأنصاريّ[3] وحديث سلمان

---

١. مبتدؤه المؤخّر «نصوصٌ» بعد ثلاثة أسطر.

٢. مر: تلك.

٣. سأل جابر الأنصاريّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن معنى قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَطِيعُوا**

الفارسيّ[١] وحديث جَندَل اليهوديّ[١] وحديث اللوح الذي نـزل بـه جبرئيـل مـن

اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء/٥٩]، قال جابر: قلـت: يـا رسـول اللّـه! عرفنا اللّه فأطعناه وعرفناك فأطعناك، فمن أولي الأمـر الـذين أمرنـا بطـاعتهم؟ فقـال: هـم خلفائي يا جابر وأولياء الأمر بعدي. أوّلهم أخي عليّ، ثمّ بعده ولده الحسن، ثـمّ الحسـين، ثمّ عليّ بن الحسين، ثمّ محمّد بن عليّ الباقر، وستدركه يا جابر! فإذا أدركتـه فـأقرأه منّـي السلام، ثمّ جعفر الصادق، ثمّ موسى الكاظم، ثمّ عليّ الرضا، ثمّ محمّـد الجـواد، ثـمّ علـيّ الهادي، ثمّ الحسن العسكريّ، ثمّ الخلف الحجّة القائم المنتظر المهديّ، ذلـك الـذي يفـتح اللّه تعالى على يده مشارق الأرض ومغاربها، ذلك الذي يغيب عـن شـيعته وأوليائـه غيبـة لايثبت فيها على القول بإمامته إلّا من امتحن اللّـه قلبـه للإيمـان (بحـار الأنـوار: ٢٨٩/٢٣، ٢٤٩/٣٦؛ إعلام الورى: ٣٩٧؛ تأويل الآيات: ١٤١؛ الصراط المستقيم: ١٤٣/٢؛ العدد القويّة: ٨٥؛ عوالي اللآلي: ٨٩/٤؛ القصص للراونديّ: ٣٦٠؛ كشف الغمّة: ٥٠٩/٢؛ كفاية الأثـر: ٥٣؛ كمال الدين: ٢٥٣/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٨٢/١).

١. روي عن سلمان الفارسيّ رضي الله عنه أنّه قال: دخلت على رسول اللّه صلى الله عليه وآله، فلمّا نظـر إلـيَّ قـال: يـا سلمان! إنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ لم يبعث نبيّاً ولارسولاً إلّا جعل له اثني عشر نقيباً. قلـت: يـا رسول اللّه! قد عرفت هذا من الكتابين. قال: يا سلمان! فهـل علمـت نقبـائي الاثنـي عشـر الذين اختارهم اللّه للإمامة من بعدي؟ فقلت: اللّه ورسوله أعلم. قال: يـا سـلمان! خلقنـي اللّه من صفاء نوره، فدعاني فأطعته، وخلق من نـوري عليّـاً، فـدعاه إلـى طاعتـه فأطاعـه، وخلق من نوري ونور عليّ عليه السلام فاطمة، فدعاها فأطاعته، وخلق منّي ومن عليّ ومن فاطمة الحسنَ والحسينَ، فدعاهما فأطاعاه. فسمّانا اللّه ـ عزّ وجلّ ـ بخمسة أسماء مـن أسـمائه، فاللّه المحمود وأنا محمّد، واللّه العليّ وهذا عليّ، واللّه فاطر وهذه فاطمة، واللّه الإحسـان وهذا الحسن، واللّه المحسن وهذا الحسين. ثمّ خلق من نور الحسين تسعة أئمّة، فـدعاهم فأطاعوه، قبل أن يخلق اللّه سماءً مبنيّةً أو أرضاً مدحيّةً أو هواءً أو مـاءً أو ملكـاً أو بشـراً، وكنّا بعلمه أنواراً نسبّحه ونسمع له ونطيع.

قلت: يا رسول اللّه! بأبي أنت وأمّي، ما لمن عرف هؤلاء؟ فقال: يا سـلمان! مـن عـرفهم حـقّ معرفتهم واقتدى بهم فوالى وليّهم وتبرّأ من عدوّهم فهو واللّه منّا، يرد حيث نرد ويسـكن حيث نسكن. قلت: يا رسول اللّه! أيكون إيمان بهم بغير معـرفتهم وأسـمائهم وأنسـابهم؟ ←

فقال: لا يا سلمان! فقلت: يا رسول اللّه! فأنّى لي بهم؟ قال: قد عرفت إلى الحسين، ثمّ سيّد العابدين عليّ بن الحسين، ثمّ ابنه محمّد بن عليّ باقر علم الأوّلين والآخرين من النبيّين والمرسلين، ثمّ ابنه جعفر بن محمّدٍ لسان اللّه الصادق، ثمّ موسى بن جعفرٍ الكاظم غيظه صبراً في اللّه، ثمّ عليّ بن موسى الرضا لأمر اللّه، ثمّ محمّد بن عليّ الجواد المختار من خلق اللّه، ثمّ عليّ بن محمّد الهادي إلى اللّه، ثمّ الحسن بن عليّ الصامت الأمين العسكريّ، ثمّ ابنه حجّة بن الحسن المهديّ الناطق القائم بأمر اللّه.

قال سلمان: فسكتتُ، ثمّ قلت: يا رسول اللّه! ادع اللّه لي بإدراكهم. قال: يا سلمان! إنّك مدركهم وأمثالك ومن تولّاهم بحقيقة المعرفة. قال سلمان: فشكرت اللّه كثيراً، ثمّ قلت: يا رسول اللّه! مؤجّل فيَّ إلى أن أدركهم؟ فقال: يا سلمان! اقرأ ﴿**فَإذا جاءَ وَعْدُ أولاهُما بَعَثْنا عَلَيْكُمْ عِباداً لَنا أولي بَأس شَدِيدٍ فَجاسُوا خِلالَ الدّيار وَكانَ وَعْداً مَفْعُولاً * ثُمَّ رَدَدْنا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأمْدَدْناكُمْ بِأمْوال وَبَنِينَ وَجَعَلْناكُمْ أكْثَرَ نَفِيراً**﴾ [الإسراء/٦ــ٥].

قال سلمان: فاشتدّ بكائي وشوقي، فقلت: يا رسول اللّه! بعهدٍ منك؟ فقال: إي والذي أرسل محمّداً إنّه بعهد منّي وعليّ وفاطمة والحسن والحسين وتسعة أئمّة وكلّ من هو منّا ومظلوم فينا. إي واللّه يا سلمان! ثمّ ليحضرنّ إبليس وجنوده وكلّ من محض الإيمان محضاً ومحض الكفر محضاً حتّى يؤخذ بالقصاص والأوتار والتراث، ﴿**وَلايَظْلِمُ رَبُّكَ أحَداً**﴾ [الكهف/٤٩]. ونحن تأويل هذه الآية: ﴿**وَنُريدُ أنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوارِثينَ * وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الأرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهامانَ وَجُنُودَهُما مِنْهُمْ ما كانُوا يَحْذَرُونَ**﴾ [القصص/٦ـ٥]. قال سلمان: فقمت بين يدي رسول اللّه وما يبالي سلمان متى لقي الموت أو لقيه (بحار الأنوار: ٦/٢٥، ١٤٣/٥٣؛ دلائل الإمامة: ٢٣٧؛ الصراط المستقيم: ١٤٢/٢؛ مصباح الشريعة: ٦٣).

١. دخل جَندَل بن جُنادة اليهوديّ من خيبر على رسول اللّه ﷺ، فقال: يا محمّد! أخبرني عمّا ليس للّه وعمّا ليس عند اللّه وعمّا لايعلمه اللّه. فقال رسول اللّه ﷺ: أمّا ما ليس للّه فليس للّه شريك، وأمّا ما ليس عند اللّه فليس عند اللّه ظلم للعباد، وأمّا ما لايعلمه اللّه فذلك قولكم: يا معشر اليهود! عزير ابن اللّه، واللّه لايعلم أنّ له ولداً. فقال جندل: أشهد أن لاإله إلّا اللّه وأنّك رسول اللّه حقّاً.

ثمّ قال: يا رسول اللّه! إنّي رأيت البارحة في النوم موسى بن عمران عليه السلام، فقال لي: يا جندل!

أسلِم على يد محمّد واستمسِك بالأوصياء من بعده. فقد أسلمت ورزقني اللّه ذلك، فأخبرني ما الأوصياء بعدك؛ لأتمسّك بهم. فقال: يا جندل! أوصيائي من بعدي بعدد نقباء بني إسرائيل. فقال: يا رسول اللّه! إنّهم كانوا اثني عشر، هكذا وجدنا في التوراة. قال: نعم! الأئمّة بعدي اثنا عشر. فقال: يا رسول اللّه! كلّهم في زمن واحد؟ قال: لا، ولكن خلف بعد خلف؛ فإنّك لن تدرك منهم إلّا ثلاثة. قال: فسمّهم لي يا رسول اللّه. قال: نعم! إنّك تدرك سيّد الأوصياء ووارث الأنبياء وأبا الأئمّة عليّ بن أبي طالب بعدي، ثمّ ابنه الحسن، ثمّ الحسين، فاستمسك بهم من بعدي ولايغرّنّك جهل الجاهلين. فإذا كانت وقت ولادة ابنه عليّ بن الحسين سيّد العابدين يقضي اللّه عليك ويكون آخر زادك من الدنيا شربة من لبن.

فقال: يا رسول اللّه! هكذا وجدت في التوراة اليايقطوا شبّراً وشبيراً، فلم أعرف أساميهم، فكم بعد الحسين من الأوصياء وما أساميهم؟ فقال: تسعة من صلب الحسين، والمهديّ منهم، فإذا انقضت مدّة الحسين قام بالأمر بعده عليّ ابنه ويلقّب بزين العابدين، فإذا انقضت مدّة عليّ قام بالأمر بعده ابنه يُدعى بالباقر، فإذا انقضت مدّة محمّد قام بالأمر بعده جعفر ويُدعى بالصادق، فإذا انقضت مدّة جعفر قام بالأمر بعده موسى ويُدعى بالكاظم، ثمّ إذا انتهت مدّة موسى قام بالأمر بعده ابنه عليّ ويُدعى بالرضا، فإذا انقضت مدّة عليّ قام بالأمر بعده ابنه محمّد يُدعى بالزكيّ، فإذا انقضت مدّة محمّد قام بالأمر بعده عليّ ابنه ويُدعى بالنقيّ، فإذا انقضت مدّة عليّ قام بالأمر بعده الحسن ابنه يُدعى بالأمين، ثمّ يغيب عنهم إمامهم. قال: يا رسول اللّه! هو الحسن يغيب عنهم؟ قال: لا، ولكن ابنه الحجّة. قال: يا رسول اللّه! فما اسمه؟ قال: لايسمّى حتّى يظهره اللّه.

قال جندل: يا رسول اللّه! قد وجدنا ذكركم في التوراة وقد بشّرَنا موسى بن عمران بك وبالأوصياء بعدك من ذرّيّتك. ثمّ تلا رسول اللّهﷺ: ﴿**وَعَدَ اللّهُ الّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الّذي ارْتَضى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أمْناً يَعْبُدُونَني لايُشْرِكُونَ بي شَيْئاً**﴾ [النور/٥٥]. فقال جندل: يا رسول اللّه! فما خوفهم؟ قال: يا جندل! في زمن كلّ واحد منهم جبّار يعتريه ويؤذيه، فإذا عجّل اللّه خروج قائمنا يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً. ثمّ قالﷺ: طوبى للصابرين في غيبته، طوبى للمقيمين على محجّتهم، أولئك وصفهم اللّه في كتابه: ﴿**الّذينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ**﴾ [البقرة/٣]، وقال: ﴿**أولئِكَ حِزْبُ**
⟵

زمرّدة خضراء مكتوب عليه /٢٤٩ ب/ ببياض يشبه نور الشمس، وأهداه إلى فاطمة عليها السلام من ربّ العزّة، فيه أسماء أبنائها وكُناهم وألقابهم واحداً بعد واحد، رواه جابر لمحمّد الباقر عليه السلام، ثمّ أخرج الباقر عليه السلام ذلك اللوح بعينه، فقابله بما كان مكتوباً عند جابر، فلم يغادر منه حرفاً[1]. وكذلك حديث الخواتيم التي في

اللّهِ ألا إنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة/٢٢]. (مستدرك الوسائل: ٢٧٩/١٢؛ بحار الأنوار: ٣٠٤/٣٦).

١. روي عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: قال: قال أبي لجابر بن عبد اللّه الأنصاريّ: إنّ لي إليك حاجة، فمتى يخفّ عليك أن أخلو بك فأسألك عنها؟ فقال له جابر: في أيّ الأوقات أحببت. فخلا به أبي في بعض الأوقات، فقال له: يا جابر! أخبرني عن اللوح الذي رأيتَه في يد أمّي فاطمة بنت الرسول صلى الله عليه وآله وما أخبرتك به أمّي أنّه في ذلك اللوح مكتوب. فقال جابر: أشهد باللّه أنّي دخلت على أمّك فاطمة في حياة رسول اللّه صلى الله عليه وآله أهنّئها بولادة الحسين عليه السلام، فرأيت في يدها لوحاً أخضر، ظننت أنّه من زمرّدة خضراء، ورأيت فيه كتاباً أبيض شبيه نور الشمس، فقلت لها: بأبي أنت وأمّي يا بنت رسول اللّه! ما هذا اللوح؟ فقالت: هذا اللوح أهداه اللّه إلى رسول اللّه، فيه اسم أبي واسم بعلي واسم ابنيَّ واسم الأوصياء من وُلدي، فأعطانيه أبي ليسرّني بذلك. قال جابر: فأعطتنيه أمّك فاطمة، فقرأته وانتسخته. فقال أبي: فهل لك يا جابر أن تعرضه عليّ؟ قال: نعم! فمشى معه أبي حتّى انتهى إلى منزل جابر، فأخرج إلى أبي صحيفة من ورق. فقال: يا جابر! انظر في كتابك لأقرأ عليك. فنظر جابر في نسخته، فقرأه أبي، فما خالف حرف حرفاً.

قال جابر: أشهد باللّه أنّي هكذا رأيته في اللوح مكتوباً وهو هذا: بسم اللّه الرحمن الرحيم. هذا كتاب من عند اللّه العزيز الحكيم، لمحمّد بن عبد اللّه نبيّه ونوره وسفيره وحجابه، نزّل به الروح الأمين من عند ربّ العالمين. عظّم يا محمّد أسمائي واشكر نعمائي ولاتجحد آلائي، أنا اللّه لاإله إلّا أنا، قاصم الجبّارين ومذلّ الظالمين وديّان يوم الدين، أنا اللّه لاإله إلّا أنا وحدي، فمن رجا غير فضلي أو خاف غيري عذّبته عذاباً لا أعذّبه أحداً من العالمين، فإيّاي فاعبد وعليَّ فتوكّل. إنّي لم أبعث نبيّاً وأكملت أيّامه وانقضت مدّته إلّا جعلت له وصيّاً، وإنّي فضّلتك على الأنبياء وفضّلت وصيّك على الأوصياء وأكرمتك ←

الصحيفة التي نزل بها جبرئيل عليه السلام إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فيها أسماء الأئمّة الاثني عشر، مختوم عند اسم كلّ واحد منهم ختام، بحيث إنّ كلّ واحد منهم يفكّ ختاماً منها

بشبليك وسبطيك حسن وحسين، فجعلت حسناً معدن حلمي وعلمي بعد أبيه وجعلت حسيناً خازن وحيي وأكرمته بالشهادة، فهو أفضل من استشهد وأرفع الشهداء درجة، جعلت كلمتي التامّة معه والحجّة البالغة عنده، بعترته أثيب وأعاقب.

أوّلهم سيّد العابدين وزين أوليائي الماضين، وابنه شبيه جدّه المحمود محمّد الباقر لعلمي والمعدن لحكمتي، سيهلك المرتابون في جعفر، الرادّ عليه كالرادّ عليّ، حقّ القول منّي لأكرمنّ مثوى جعفر ولأسرّنّه في أشياعه وأنصاره وأوليائه. وانتجبت بعده موسى، وانتجبت بعده عمياء حندس؛ لأنّ خيط فرضي لاينقطع وحجّتي وأوليائي لايشقون. ألا ومن جحد واحداً منهم فقد جحد نعمتي ومن غيّر آية من كتابي فقد افترى عليّ، وويل للمفترين الجاحدين عند انقضاء مدّة عبدي موسى حبيبي وخيَرتي. إنّ المكذّب بالثامن مكذّب بكلّ أوليائي وعليّ وليّي وناصري، ومن أضع عليه أعباء النبوّة وأمتحنه بالاضطلاع بها، يقتله عفريت مستكبر، يدفن بالمدينة التي بناها العبد الصالح إلى جنب شرّ خلقي. قد حقّ القول منّي لأقرّنّ عينيه بمحمّد ابنه وخليفته من بعده ووارث علمه، فهو معدن علمي وموضع سرّي وحجّتي على خلقي، جعلت الجنّة مثواه وشفعته في سبعين من أهل بيته، كلّهم قد استوجبوا النار. وأختم بالسعادة لابنه عليّ وليّي وناصري والشاهد في خلقي وأميني على وحيي، أخرج منه الداعي إلى سبيلي والخازن لعلمي الحسن. ثمّ أكمل ذلك بابنه رحمة للعالمين، عليه كمال موسى وبهاء عيسى وصبر أيّوب، سيذلّ أوليائي في زمانه وتتهادى رؤوسهم كما تتهادى رؤوس الترك والديلم، ويقتلون ويحرّكون ويكونون خائفين مرعوبين وجلين، تصبغ الأرض بدمائهم ويفشو الويل والرنين في نسائهم. أولئك أوليائي حقّاً، بهم أدفع كلّ فتية عمياء حندس وبهم أكشف الزلازل وأدفع الآصار والأغلال، ﴿**أولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ**﴾ [البقرة/١٥٧]. قال عبد الرحمن بن سالم: قال أبو بصير: لو لم تعرف من دهرك إلّا هذا الحديث لكفاك، فضنه إلّا عن أهله (إرشاد القلوب: ٢٩٠/٢؛ تأويل الآيات: ٢١٠؛ العدد القويّة: ٨٤).

ويعمل بما فيه.[1]

وقد روى الخصوم عنهﷺ ما يدلّ على الانحصار في اثني عشر، من ذلك ما رواه الحميديّ في *الجمع بين الصحيحين*[2] أنّ النبيّﷺ قال: «لايزال أمر أمّتي عالياً[3] ما ولّاهم اثنا عشر خليفة كلّهم من قريش».[4]

---

١. روي عن جعفر بن محمّد الصادقعليه السلام: أنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ أنزل على نبيّهﷺ كتاباً قبل وفاته، فقال: يا محمّد! هذه وصيّتك إلى النجبة من أهلك. قال: وما النجبة يا جبرئيل؟ فقال: عليّ بن أبي طالب ووُلده عليهم السلام. وكان على الكتاب خواتيم من ذهب، فدفعه النبيّﷺ إلى أمير المؤمنينعليه السلام وأمره أن يفكّ خاتماً منه ويعمل بما فيه، ففكّ أمير المؤمنينعليه السلام خاتماً وعمل بما فيه. ثمّ دفعه إلى ابنه الحسنعليه السلام، ففكّ خاتماً وعمل بما فيه. ثمّ دفعه إلى الحسينعليه السلام، ففكّ خاتماً، فوجد فيه: أن اخرج بقوم إلى الشهادة، فلاشهادة لهم إلّا معك، واشر نفسك للّه ـ عزّ وجلّ ـ ففعل. ثمّ دفعه إلى عليّ بن الحسينعليه السلام، ففكّ خاتماً، فوجد فيه أن أطرق واصمت والزم منزلك ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾ [الحجر/٩٩]، ففعل. ثمّ دفعه إلى ابنه محمّد بن عليّعليه السلام، ففكّ خاتماً، فوجد فيه: حدّث الناس وأفتهم ولاتخافنّ إلّا اللّه ـ عزّ وجلّ ـ فإنّه لاسبيل لأحد عليك، ففعل. ثمّ دفعه إلى ابنه جعفرعليه السلام، ففكّ خاتماً، فوجد فيه: حدّث الناس وأفتهم وانشر علوم أهل بيتك وصدّق آباءك الصالحين ولاتخافنّ إلّا اللّه ـ عزّ وجلّ ـ وأنت في حرز وأمان، ففعل. ثمّ دفعه إلى ابنه موسىعليه السلام، وكذلك يدفعه موسى إلى الذي بعده، ثمّ كذلك إلى قيام المهديّعليه السلام (الكافي: ١٧٩/١، ٢٨٠؛ بحار الأنوار: ١٩٢/٣٦، ٢٠٩، ٢٧/٤٨؛ الإرشاد: ١٥٩/١؛ إعلام الورى: ٢٦٦؛ الأمالي للصدوق: ٤٠١؛ الأمالي للطوسيّ: ٤٤١؛ تقريب المعارف: ١٧٩؛ الصراط المستقيم: ١٤٨/٢؛ علل الشرائع: ١٧١/١؛ غيبة النعمانيّ: ٥٢؛ كشف الغمّة: ١٢٤/٢؛ كمال الدين: ٢٣١/١، ٦٦٩/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٩٨/١).

٢. الجمع بين الصحيحين: ٢٠٣/١، ٢٠٤

٣. ليس هذا اللفظ في ما يلي من المصادر، ولكن فيها: «ظاهراً» أو «صالحاً» أو «قائماً».

٤. بحار الأنوار: ٢٣١/٣٦، ٢٤١، ٢٩٨، ٢٩٩؛ إعلام الورى: ٣٨٣، ٣٨٤؛ الأمالي للصدوق: ٣١٠؛ تقريب المعارف: ١٧٥؛ الخصال: ٤٧٥/٢؛ الصوارم المهرقة: ٩٣؛ عوالي اللآلي: ٩٠/٤؛ غيبة

وفي حديث آخر: «لايزال هذا الأمر قائماً حتّى تقوم الساعة ويكون فيهم اثنا عشر خليفة كلّهم من قريش».[1]

وفي حديث ابن مسعود قال: دخل شابّ على عبد اللّه بن مسعود فسأله: هل عهد إليكم نبيّكم كم تكون بعده خليفة؟ فقال له ابن مسعود: إنّك لحديث السنّ وهذا شيء ما سألني عنه أحد. نعم يا بنيّ! عهد إلينا نبيّنا أنّه يكون بعده اثنا عشر خليفة كلّهم من قريش.[2]

وفي حديث آخر قال: قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ اللّه تعالى أوحى إلى نبيّه إبراهيم عليه السلام أن اسكن ولدك إسماعيل وأمّه هاجر بالبيت التهاميّ ـ يعني مكّة ـ؛ فإنّي ناشر ذرّيّته وسأجعل منها عظيماً يكون من وُلده اثنا عشر نقيباً عدد نقباء بني إسرائيل»[3]، إلى غير ذلك من الأحاديث.

[لكلّ واحد من الأنبياء عليهم السلام أوصياء اثنا عشر]

ثمّ اعلم أنّ جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام من آدم إلى عيسى كان لكلّ واحد منهم أوصياء اثنا عشر وذلك أنّهم كانوا بأجمعهم مظهراً من مظاهر خاتم الأنبياء ـ أعني محمّداً صلى الله عليه وآله ـ وكذلك جميع الأولياء والأوصياء عليهم السلام كانوا مظهراً من مظهر

النعمانيّ: ١٢٥؛ كمال الدين: ٢٧٣/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٩١/١

١. بحار الأنوار: ٢٣٩/٣٦، ٢٩٧، ٣٦٢؛ إعلام الورى: ٣٨١؛ الخصال: ٤٧٣/٢؛ الطرائف: ١٧١/١؛ العمدة: ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢٢؛ عوالي اللآلي: ٩٠/٤؛ غيبة النعمانيّ: ١٢٠؛ كشف الغمّة: ٥٧/١، ٥٠٤/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٨٩/١؛ نهج الحقّ: ٢٣٠

٢. بحار الأنوار: ٢٩٨/٣٦؛ إعلام الورى: ٣٨٣؛ تقريب المعارف: ١٧٣؛ القصص للراونديّ: ٣٧٠

٣. بحار الأنوار: ٢١٤/٣٦؛ الطرائف: ١٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ٩١/٤

خاتم الأولياء والأوصياء ـ أعني عليّاًعليه السلام ـ؛ لقولهصلى الله عليه وآله: «بعث عليّ مع كلّ نبيّ سرّاً وبعث معي جهراً»[١]. وقد تقرّر أنّ الأنبياء والرسل في العدد مئة ألف وأربعة وعشرون ألف نبيّ وأنّ الأولياء والأوصياء كذلك. وكما أنّ كِبار الأنبياء والرسل سبعة بالاتّفاق من آدم ونوح وإبراهيم وداوود وموسى وعيسى ومحمّد الذين هم الأقطاب في العوالم تطبيقاً بالكواكب السبعة السيّارة /٢٥٠ أ/ فكذلك كِبار الأولياء والأوصياء سبعة بحكم التطبيق بالاتّفاق؛ لأنّ كلّ نبيّ من الأنبياء السبعة لابدّ له من وليّ يخلّفه في أمّته، ولابدّ أن يكون كلّ إقليم قائماً بقطب من الأقطاب، ولذلك وقعت الأقاليم سبعة تطبيقاً بالأقطاب السبعة، وحيث إنّ العوالم المعنويّة مطابقة للعوالم الصوريّة. وكما أنّ الأمر للسبعة السيّارة يدور على اثني عشر برجاً فكذلك الأمر للسبعة الأقطاب يدور على اثني عشر وصيّاً ووليّاً، فصار الترتيب في العالم المعنويّ والصوريّ مطابقاً ولاينبغي الأمر إلّا كذلك.

فما مات نبيّ إلّا وخلّف من بعده وصيّاً ووليّاً يقوم مقامه على ما كان هو بصدده من أمر الدين والدنيا، وهذا واجب في حكمة اللّه وترتيب الوجود وانتظام العالم، وقد أشار إلى هذا النبيّصلى الله عليه وآله في قوله: «واللّه ما خرج آدم من الدنيا إلّا وقد أوصى إلى ابنه شيث وما وفت أمّته له. واللّه ما خرج نوح من الدنيا إلّا وقد وصّى لابنه سام وما وفِي له بعده. واللّه ما خرج إبراهيم من الدنيا إلّا وقد وصّى إلى ابنه إسماعيل وما وفت أمّته. واللّه ما خرج موسى من الدنيا إلّا وقد وصّى لوصيّه يوشع وما وفِي له بعده. واللّه ما خرج عيسى من الدنيا إلّا وقد

---

١. قال جبرئيلعليه السلام للنبيّصلى الله عليه وآله: «إنّ اللّه بعث عليّاً مع الأنبياء باطناً وبعثه معك ظاهراً» (القصص للجزائريّ: ٩١).

وصّى لوصيّه شمعون وما وفت أمّته. وإنّي سأخرج من بين أظهُركم وسأوصيكم لعليّ بن أبي طالب وإنّكم لجارون على بيعتهم وسنّتهم، حذوَ النعل بالنعل والقُذَّة بالقُذَّة»[١] ـ يعني من غير زيادة ولانقصان ـ فكيف يخلّ النبيّ المعصوم بالوصيّة الواجبة عليه في الدين؟ وهو يقول: «من مات بغير وصيّة فقد مات ميتة جاهليّة»[٢]. فمن قال بعدم الوصيّة في حقّه فهو من أعظم الجهّال، وقوله هذا من أعظم الأقوال طعناً عليه وقدحاً فيه، وقد قامت على هذه الشواهد النقليّة والدلائل العقليّة، والمنكر لأمثال ذلك منكر لعقله؛ لشدّة العداوة والحسد.

[أوصياء الأقطاب السبعة]

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الأنبياء والرسل والأولياء والأوصياء وإن كانوا كثيرين وأنّ لكلّ نبيّ ورسول وصيّ ووليّ، لكن نقتصر في هذا المقام على السبعة الأقطاب وأوصيائهم الاثني عشر نقيباً واسماً؛ ليقاس الباقي عليهم ويتحقّق عندك أنّ نظام العالم الصوريّ كما وقع على سبعة من /٢٥٠ ب/ الكواكب واثني عشر برجاً كذلك نظام العالم المعنويّ وقع على سبعة من الأنبياء والأقطاب والاثني عشر من الأولياء والأوصياء الذين هم على مقامهم.

أمّا الأنبياء والأقطاب السبعة:

فأوّلهم: آدم، وأوصياؤه: شيث، هابيل، قينان، ميشم، شيشم، قادس، قيذوف،

---

١. بحار الأنوار: ١٢٩/٣٨؛ معاني الأخبار: ٣٧٢

٢. وسائل الشيعة: ٢٥٩/١٩؛ الألفين: ٤٧؛ روضة الواعظين: ٤٨٢/٢؛ الطرائف: ٣٨٢/٢؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ٣٣٤؛ المقنعة: ٦٦٦؛ مكارم الأخلاق: ٣٦٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤٦/٣

إيمسبخ، إينوخ، إدريس، دينوح، ناحور.

والثاني: نوح، وأوصياؤه: سام، يافث، أرشخ، فرشخ، فانوا، سالح، هود، صالح، ديمسح، معدل، دريجا، هجان.

والثالث: إبراهيم، وأوصياؤه: إسماعيل، إسحاق، يعقوب، يوسف، إيلون، إيتم، أيّوب، ذينون، دانيال الأكبر، إيتوخ، أناخا، أفاخا.

والرابع: موسى، وأوصياؤه: يوشع، عروف، قيذف، عزير، أريشا، هارون[١]، سليمان، آصف، أتواخ، منيفا، أرون، واعث.

والخامس: عيسى، وأوصياؤه: شمعون، عزوف، قيدوف، عسيرواو، زكريّا، يحيى، أهدى، مشخا، طالوت، قس، أستين، بحير الراهب.[٢]

والسادس: محمّدﷺ، وأصياؤه: عليّ المرتضى، الحسن المجتبى، الحسين الشهيد، عليّ زين العابدين، محمّد الباقر، جعفر الصادق، موسى الكاظم، عليّ الرضا، محمّد الجواد، عليّ الهادي، الحسن العسكريّ، محمّد المهديّ صاحب الزمان ـ صلوات اللّه عليهم ـ وأسماؤهم باللسان العبريّ: إيليا، قيدور، إيريل، مشفور، مشهور، مشموط، وافرا، هزاز، تيمورا، بسطورا، فوفش، فرنمونيا.

وإنّما خصّصنا الذكر بهؤلاء الستّة للحديث المتقدّم وتركنا السابع؛ لأنّه لم يذكر في الحديث المرويّ عنهﷺ، وأسماء أولئك الأوصياء منقولة من لسان أهلها وكتبهم، والعهدة فيها على الراوي، فأمّا أسماء أئمّتنا عليهم السلام فمنقولة عنهم وعن جدّهم بالنقل المتواتر بين المؤالف والمخالف.

---

١. هامش تش: في بعض النسخ بدل هارون داوود، والظاهر أنّه صحيح.
٢. قس: علم اليقين: ٢٧/١

والسابع: هو داوود‌عليه‌السلام، وإنّما لم نذكر[١] أسماء أوصيائه؛ لأنّ الكتاب الذي نقل منه هذه الأسماء قد ضاع منه بعض الأوراق التي فيها تلك الأسماء، لكنّها أيضاً معلومة عند أهلها مذكورة في زبورهم؛ لأنّ هذه الوصاية سنّة اللّه الجارية بينهم، /٢٥١ أ/ لايصحّ لأحد منهم تبديلها ولاتغيير لسنّة اللّه، ﴿**وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَحْوِيلاً**﴾[٢].

[غرض الأنبياء‌عليهم‌السلام من تعيين أوصيائهم في حياتهم وبعد وفاتهم]

والغرض والداعي للأنبياء والرسل‌عليهم‌السلام في تعيين أوصيائهم في حياتهم وبعد وفاتهم لحفظ شرائعهم وأديانهم وإظهار أحكامهم وأسرارهم ظاهراً وباطناً جليّاً وخفيّاً؛ لئلّا تختلّ أمور الدين وأحكام الشرع ونظام الإسلام بفقدهم؛ لأنّ احتياج الخلق كما صار واجباً ضروريّاً إلى وجود نبيّ كامل مرشد متعيّن من عند اللّه صار واجباً بعدهم إلى وصيّ كامل متعيّن من عنده يحفظ شرعه ودينه ويجري به أحكامه على أمّته. فيجب أن يكون هذا الوصيّ موصوفاً بصفة نبيّه من العصمة والطهارة وصدق اللهجة والذكاء والفطنة والأصل الصحيح والنسل الصريح، وعلى الجملة[٣] يكون متحلّياً بالأخلاق الحميدة كلّها، متبرّياً عن الأخلاق الذميمة بأسرها، وكلّ هذه من لوازم العصمة، وفوق ذلك النصّ عليه من عند اللّه على لسان هذا النبيّ أو من عيّنه من الأوصياء. وهكذا كانوا أوصياء كلّ الأنبياء، فأوصياء محمّد‌صلى‌الله‌عليه‌وآله من عليّ‌عليه‌السلام إلى المهديّ كذلك.

---

١. حج: تذكَر.

٢. فاطر/٤٣

٣. حج (خ ل): بالجملة.

[وجوب تعيين الوليّ وتنصيصه على اللّه]

وتعيين النبيّ أو الإمام للوصيّ وتنصيصهما عليه واجب على اللّه ولايصحّ تفويض ذلك إلى الخلق؛ لأنّه ليست للخلق قوّة الاطّلاع على باطن الإنسان ومعرفة حقائق أنفسهم ليحصل لهم العلم بهم وبقلوبهم ليعرفوا استحقاقهم للإمامة والخلافة، فلايصحّ تعيين الخلق للنبوّة ولاللإمامة لابطريق الإجماع ولابغيره، فلايكون معيّنهما ومبيّنهما إلّا اللّه، ولهذا وجب بعد العصمة النصّ؛ لأنّ العصمة والنصّ من أعظم شرائط النبوّة والإمامة بطريقَي العقل والنقل.

[علّة حصرهم في السبعة بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء]

وأمّا علّة حصرهم في العدد المذكور بالنسبة إلى الأنبياء والرسل ثمّ إلى الأولياء والأوصياء فحكمة اللّه وأسراره المندرجة تحتها، وهذا يلزم في كلّ عدد وفي كلّ متعدّد، ولسنا في صدد حلّ الكلّ ولاالبعض.

و أمّا علّة عدد الأقطاب والأنبياء السبعة وعدد الأولياء والأوصياء الاثني عشر فكثيرة، نشير إلى بعضها. وأوّل ذلك تطبيق العالم الصوريّ بالعالم المعنويّ؛ فإنّ المعنويّ أقدم من الصوريّ؛ لتقدّم الروحانيّات والبسائط على الجسمانيّات والمركّبات، فوقع ترتيب العالم الصوريّ على السبعة من الكواكب والاثني عشر من البروج ليصير تسعة عشر وينتظم حال العالم بها بحكم قوله: ﴿**عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَرَ**﴾[1]، وكذلك كلّيّات الموجودات من العقل والنفس /٢٥١ ب/ والأفلاك التسعة والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة والإنسان الجامع للكلّ، وكذلك ترتيب

---

١. المدثّر/٣٠

العالم المعنويّ على السبعة من الأقطاب والاثني عشر من الأولياء؛ ليكون المجموع تسعة عشر وينتظم بها حال ذلك العالم.

ولأهل التصوّف ترتيب آخر موافق لما ذكرناه ودليل على صحّته ومحقّق لما ادّعيناه وهو أنّهم قالوا بالأقطاب والأوتاد والأبدال والغوث والإمام والأفراد والنقباء والنجباء ورجال اللّه وأمثال ذلك من العبارات، وقالوا بالقطب الأعظم والأقطاب الستّة والتابعين له وبالواحد والثلاثة والخمسة والسبعة والأربعين والثلاثمئة من رجال اللّه. وغرضهم في ذلك أنّ القطب الأعظم إذا قام في الوجود وفقد عينه عن العالم يقعد أحد الأقطاب الستّة مكانه، فيأخذون من الثلاثة واحداً بعد واحد ويقعدونه مكانه ويعطون من الخمسة واحداً عوضه ويأخذون من السبعة واحداً ويعطون من الأربعين عوضه ويأخذون من الأربعين واحداً ويعطون من الثلاثمئة عوضه ويأخذون من الثلاثمئة واحداً بعد واحد ويعطون من العالم عوضه وهكذا يدور إلى يوم القيامة، وعند التحقيق يرجع إلى ما قلناه بأنّ الكلّ مرجعهم إلى السبعة والاثني عشر.

[كلام الشيخ ابن العربيّ في الأقطاب السبعة]

وكثير من مشايخ الصوفيّة أشار إلى هذا وذكروه في كتبهم ورسائلهم، سيّما الشيخ محيي الدين الأعرابيّ؛ فإنّه ذكر ذلك في *فتوحاته* وأشار إلى السبعة وإلى الاثني عشر وإلى خاتم الأولياء الأوّل وخاتم الأولياء الثاني، فقال:

> أقطاب هذه الأمّة اثنا عشر عليهم مدار هذه الأمّة، كما أنّ مدار العالم الحسّيّ الجسمانيّ في الدنيا والآخرة على اثني عشر برجاً قد وكّلهم اللّه بظهور ما يكون في الدارين من الكون والفساد.

وأمّا المفردون فكثيرون، والختمان منهم فهما قطبان، وليس في الأقطاب من هو على قلب محمّد[١]. وأمّا المفردون فمنهم من هو على قلب محمّد والختم منهم. وأمّا الأقطاب الاثنا عشر فهم على قلوب الأنبياء، فالواحد على قلب آدم وإن شئت قلت على قدم آدم، أو يكون الأوّل على قدم نوح، والثاني على قدم إبراهيم، والثالث على قدم موسى، والرابع على قدم عيسى، والخامس على قدم داوود، والسادس على قدم سليمان، والسابع على قدم أيّوب، والثامن على قدم إلياس، والتاسع على قدم لوط، والعاشر على قدم هود، والحادي عشر على قدم صالح، والثاني عشر /٢٥٢ أ/ على قدم شعيب.[٢]

[كلامه في الملائكة السبعة]

وأمّا السبعة من الملائكة الكِبار الذين هم بإزاء الأقطاب والأنبياء الكِبار فهو من قوله:

إنّ الأنبياء العظام والأقطاب الكرام انحصروا في سبعة؛ لأنّ اللّه تعالى خلق ما بين العرش والكرسيّ سبعة أملاك يتصرّفون في العوالم علواً وسفلاً، وكان نبيّنا محمّدﷺ قبل النزول إلى هذا العالم يأخذ منهم الأخلاق والعلوم بإذن اللّه تعالى، والكواكب السبعة والأفلاك السبعة مظاهرها، والأرضون السبعة والبحور السبعة مظاهر تلك المظاهر.

وإنّ الأولياء والأوصياء انحصروا في اثني عشر وليّاً ووصيّاً؛ لأنّ اللّه تعالى خلق ما بين العرش والكرسيّ اثني عشر ملكاً وجعلهم أولياء العوالم العلويّة والسفليّة يتصرّفون في العالم كما يريدون، والأولياء والأوصياء في هذا العالم مظاهرهم وكذلك الملوك؛ لأمر يرجع إلى قابليّاتهم الأصليّه واستعداداتهم الذاتيّة الغير المجعولة.

---

١. حج (خ ل): واحد.
٢. الفتوحات المكّيّة: ٧٧/٤

[كلامه في خاتم الأنبياء وخاتم الأوصياء]

والأصل في هذا المجموع خاتم الأنبياء وخاتم الأوصياء؛ لأنّ الكلّ راجع إليهما. وخاتم الأنبياء النبيّ المطلق وخاتم الأولياء الوليّ المطلق. والظاهر والباطن في الوجود عبارة عنهما وعن ظهورهما وبطونهما. وكذلك الأوّل والآخر؛ لأنّهما مظهر الحقّ ومجلاه؛ لأنّ النور الأوّل والروح الأوّل له اعتبار الظاهر واعتبار الباطن، فالظاهر للنبوّة والباطن للولاية، فالولاية باطن النبوّة وحقيقتها والنبوّة ظاهر الولاية وصورتها، والأولى مخصوصة بخاتم الأولياء والثانية مخصوصة بخاتم الأنبياء. فالولاية والنبوّة راجعتان إلى حقيقة واحدة هي النور الأوّل والروح الأعظم، إلّا أنّ النبوّة أصليّة ذاتيّة حاصلة له بالأصالة والولاية إرثيّة حاصلة له بالوراثة. فجميع الأنبياء كما أنّهم تابع لخاتم الأنبياء ومظهر من مظاهره كذلك جميع الأولياء تابع لخاتم الأولياء ومظهر من مظاهره، وذلك لأنّ ولايته ولاية النبيّ ونوره نوره ونفسه نفسه وروحه روحه.

[روايات عن العامّة في فضائل عليّ عليه السلام]

وقد روى أخطب خوارزم[1] عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في فهمه وإلى يحيى بن زكريّا في زهده وإلى موسى بن عمران في بطشه فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب».[2]

وفي رواية البيهقيّ[3]: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في فهمه

١. المناقب للخوارزميّ: ٨٩

٢. بحار الأنوار: ٣٨/٣٩؛ بناء المقالة: ١٧٠؛ روضة الواعظين: ١٢٨/١؛ شواهد التنزيل: ١٠٣/١؛ الصوارم المهرقة: ٢٧٦؛ كشف الغمّة: ١١٣/١؛ كشف اليقين: ٥٢

٣. ما عثرت عليه في مؤلّفات البيهقيّ المطبوعة، ونقله الرازيّ عنه في: الأربعين في أصول الدين: ٤٧٤

وإلى إبراهيم في خلّته[١] وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب».[٢]

وفي كتاب *المناقب*[٣] قال رسول اللّهﷺ يوم فتح خيبر: «لولا أن تقول فيك طوائف من أمّتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت فيك اليوم مقالاً /٢٥٢ ب/ لاتمرّ على ملأ من المسلمين إلّا أخذوا من تراب رِجلك وفضل طهورك مستشفون به، ولكن حسبك أن تكون منّي وأنا منك، ترِثني وأرِثك، وأنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لانبيّ بعدي. أنت تؤدّي عنّي دِيني وتقاتل على سنّتي وأنت في الآخرة أقرب الناس منّي وأنت غداً ترد عليَّ الحوض وتكون عليه خليفتي تذود عنه المنافقين، وأنت أوّل داخل الجنّة من أمّتي. وإنّ شيعتك على منابر من نور رِواء مشربون، مبيضّة وجوههم، وهي حولي أشفع لهم، فيكونون غداً في الجنّة جيراني. وإنّ عدوّك غداً ظِماء ومظمؤون، مسوّدة وجوههم يقمحون[٤]. حربك حربي وسلمك سلمي وسرّك سرّي وعلانيتك علانيتي وسريرة صدرك كسريرة صدري، وأنت باب علمي وغيبة سرّي، فلحمك لحمي ودمك دمي. وإنّ الحقّ معك وأنت مع الحقّ والحقّ على لسانك وفي قلبك وبين عينيك، والإيمان مخالط لحمك ودمك كما خالط لحمي ودمي، وإنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ أمرني أن أبشّرك أنّك وعترتك في الجنّة، وأنّ عدوّك في النار، لايرد عليَّ

---

١. مص: إلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه.
٢. بحار الأنوار: ٣٩/٣٩؛ إرشاد القلوب: ٢١٧/٢؛ الصراط المستقيم: ٢١٢/١؛ كشف الغمّة: ١١٤/١؛ كشف اليقين: ٥٣؛ نهج الحقّ: ٢٣٦
٣. المناقب للخوارزميّ: ١٢٩
٤. حج (خ ل): مقمحون.

الحوض مبغض لك، ولايغيب عنه محبّ لك. قال عليّ عليه السلام: فخررت اللّه ـ سبحانه ـ ساجداً وحمدته على ما أنعم عليَّ من الإسلام والقرآن وحبّبني إلى خاتم النبيّين وسيّد المرسلين صلى الله عليه وآله أجمعين.[١]

ومن كتاب *المناقب*[٢] للخوارزميّ عن جابر قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «جاءني جبرئيل من عند اللّه ـ عزّ وجلّ ـ بورقة آس أخضر مكتوب عليها ببياض: إنّي قد افترضت محبّة عليّ بن أبي طالب عليه السلام على خلقي، فبلّغهم ذلك عنّي».[٣]

ومنه[٤] عن ابن عبّاس قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «لو اجتمع الناس على حبّ عليّ بن أبي طالب لَما خلق اللّه ـ عزّ وجلّ ـ النار».[٥]

ومنه[٦] قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «لو أنّ عبداً عبَد اللّه مثل ما قام نوح في قومه، وكان له مثل جبل أحُد ذهباً فأنفقه في سبيل اللّه، ومدّ في عمره حتّى حجّ ألف حَجّة على قدمَيه، ثمّ قتِل[٧] مظلوماً، ثمّ لم يوالك يا عليّ لم يشمّ رائحة الجنّة ولم

---

١. بحار الأنوار: ٢٧٢/٣٧، ٢٤٧/٣٨، ١٨/٣٩؛ إعلام الورى: ١٨٦؛ الأمالي للصدوق: ٩٦؛ روضة الواعظين: ١١٢/١؛ الصراط المستقيم: ٢٠٠/١؛ كشف الغمّة: ٢٨٧/١، ٢٩٨؛ كشف اليقين: ١٠٧، ٢٨١؛ كنز الفوائد: ١٧٨/٢

٢. المناقب للخوارزميّ: ٦٦

٣. بحار الأنوار: ٢٥٧، ٢٧٥، ٢٩٧؛ الأمالي للطوسيّ: ٦١٩؛ الصراط المستقيم: ٥٠/٢؛ كشف الغمّة: ٩٩/١؛ كشف اليقين: ٢٢٥؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٩٨/٣

٤. المناقب للخوارزميّ: ٦٧

٥. بحار الأنوار: ٢٤٨/٣٩، ٢٤٩، ٣٠٥؛ إرشاد القلوب: ٢٣٤/٢؛ بشارة المصطفى: ٧٥؛ عوالي اللآلي: ٨٦/٤؛ كشف الغمّة: ٩٩/١؛ كشف اليقين: ٢٢٥؛ نهج الحقّ: ٢٥٩

٦. المناقب للخوارزميّ: ٦٧

٧. مص: + بين الصفا والمروة.

يدخلها»[1]. فمن يكن عند اللّه وعند رسوله بهذا الشرف وهـذه المرتبـة والقـرب والزلفى لاشكّ وبالضرورة هو خاتم الأولياء وسيّدهم؛ لأنّ معنى الخاتم أن يكون كلّ وليّ يكون في الوجود مرجعه إليه في حياته وبعد وفاته.

ثمّ إنّا نقول: وإذا ثبت هذا الأصل ـ أعني انحصار الأولياء والأوصياء في اثنـي عشر بقول أهل السلوك ـ فهو أيضاً ثابت بقول النبيّ صلى الله عليه وآله وقول الأئمّة وقول سائر العلماء.

[انحصار الأولياء في اثني عشر بقول النبيّ صلى الله عليه وآله]

وأمّا قول النبيّ صلى الله عليه وآله: فقد تواترت الشـيعة بـه خلفـاً عـن سـلف، مثـل قولـه للحسين عليه السلام: «ابني هذا إمام، ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمّة /٢٥٣ أ/ تسعة، تاسعهم قائمهم، اسمه اسمي وكنيته كنيتي»[2]، وبعبارة أخرى: حجّة بن حجّة، أخو حجّـة، أبو حجج تسعة، تاسعهم قائمهم. وهذا نصّ صريح في عـددهم وفـي إمـامتهم، إلى غير ذلك من الأحاديث التي ملأت مصنّفاتهم.

[انحصار الأولياء في اثني عشر بقول الأئمّة عليهم السلام]

وأمّا من الأئمّة: فقد ثبت أيضاً عند الشيعة وخصوصاً الإماميّة أنّ كـلّ واحـد منهم نصّ على الآخر بالإمامة، والنصّ لايجوز إلّا في حقّ المعصوم، فثبت أنّهـم

---

١. بحـار الأنـوار: ١٩٤/٢٧، ٢٥٦/٣٩، ٢٨٠؛ إرشـاد القلـوب: ٢٢٩/٢؛ بشـارة المصـطفى: ٩٤؛ الصراط المستقيم: ٤٩/٢؛ كشف الغمّة: ١٠٢/١؛ كشف اليقـين: ٢٢٦؛ المناقـب لابـن شـهر آشوب: ١٩٨/٣

٢. بحار الأنوار: ٣٧٢/٣٦؛ إرشاد القلوب: ٢٢٣/٢؛ تقريب المعارف: ١٢٥؛ جـامع الأخبـار: ١٧؛ كتاب سليم بن قيس: ٩٤٠؛ كشف اليقين: ٣٣١؛ كمال الدين: ٢٦٢/١؛ النكت الاعتقاديّة: ٤٣

منحصرون في هذا العدد؛ لقولهمعليهم السلام: «المنكر لأوّلنا كالمنكر لآخرنا[1] والمنكر لآخرنا كالمنكر لأوّلنا»[2]، كالأنبياء مثلاً بمثل المنكر للأوّل منهم منكر للآخر، فكلّهم إمام معصوم منصوص عليه من اللّه ورسوله ومن الإمام، والكلّ من اللّه بإذنه وعلمه ومشيّته.

[انحصار الأولياء في اثني عشر بقول العلماء]

وأمّا قول العلماء: ففي كتاب محمّد بن طلحة؛ فإنّه استدلّ على انحصارهم في هذا العدد بوجوه:

الأوّل: أنّ الإسلام مبنيّ على أصلَي الشهادتين: شهادة الوحدانيّة وشهادة الرسالة، وكلّ واحد من هذين الأصلين مركّب من اثني عشر، والإمامة فرع الإيمان، فيجب أن يكون عدّة القائمين بها اثني عشر كعدد الأصلين.

الثاني: أنّ عدد نقباء بني إسرائيل بنصّ الكتاب اثنا عشر[3]، فجعل عدّة النقابة هذا العدد، فيجب أن تكون عدّة القائمين بفضيلة الإمامة والتقدمة كذلك، وكذلك ليلة العقبة لمّا بويع رسول اللّهصلى الله عليه وآله أخرجوا اثني عشر نقيباً.

الثالث: الأسباط اثنا عشر بنصّ القرآن، فجعل الأسباط الهُداة في بني إسرائيل

---

١. مص: ـ المنكر ... لآخرنا.

٢. مرويّ عن جعفر بن محمّد الصادقعليه السلام وحسن بن عليّ العسكريّعليه السلام في: بحار الأنوار: ٣٦٦/٨، ٦١/٢٧، ١٦٠/٥١؛ إعلام الورى: ٤٤٢؛ الصراط المستقيم: ٢٣٢/٢؛ كشف الغمّة: ٥٢٧/٢؛ كفاية الأثر: ٢٩٥؛ كمال الدين: ١٤/١؛ ٤٠٩/٢

٣. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أَخَذَ اللّهُ ميثاقَ بَني إسْرائيلَ وَبَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقيباً**﴾ (المائدة/١٢).

اثني عشر يستلزم كون الأئمّة الهُداة في الإسلام اثني عشر.

الرابع: أنّ مصالح العالم وتصرّفاتهم مفتقرة إلى الزمان وهو عبارة عن الليل والنهار، وكلّ واحد منهما منقسم باثني عشر ساعة، فمصالح العالم مفتقرة إلى هذا العدد، فمصالح الأنام[1] مفتقرة إلى الإمام، فوجب أن يكون عدده بعدد ساعات جزئَي الزمان.

الخامس: أنّ الولاية تهدي القلوب إلى سلوك الحقّ وتوضح المقاصد إلى سبيل النجاة، كما يهتدي نور الشمس والقمر أبصار الخلائق إلى المناهج والطرق؛ ليسلكوا بهما المسالك الصعبة ويرتكبوا المناهج الوعرة، فهما نوران هاديان. والإمامة تهدي نور البصائر، والشمس والقمر يهديان الأبصار، والكلّ واحد في هذين النورين. ومَحالّ النور الهادي إلى الأبصار اثنا عشر برجاً، فيجب أن يكون مَحالّ النور الهادي للبصائر كذلك بطريق التطابق.

ويعرف من هذا نكتة شريفة وهي أنّهم قد قرّروا وورد في الأحاديث أنّ حامل الأرض الحوت[2] والحوت آخر البروج، فيكون المعنى أنّ الحامل للأرض آخر بروج الإمامة وهو الحوت الحامل للأرض لأثقال مصالح[3] أديانهم وهو

---

١. حج (خ ل): الأيّام.

٢. الكافي: ٢٥٥/٨؛ من لايحضره الفقيه: ٥٤٢/١، ٥٤٣؛ بحار الأنوار: ٣٤٩/١٠، ٢٠٨/١٦، ٨٧/٥٤، ٣١٢، ٣٧٥، ٧٨/٥٧، ٧٩، ٩٤، ١٢٧، ١٣٠، ١٤٧/٨٨، ١٤٩، ١٩٣/٩٠؛ تفسير القمّيّ: ٥٨/٢، ٥٩؛ التوحيد: ٢٣؛ جامع الأخبار: ٥٠؛ صحيفة الرضاعليه السلام: ٥٩؛ العدد القويّة: ٧٩؛ علل الشرائع: ٥٥٤/٢، ٥٥٥؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ٣١/٢؛ كشف الغمّة: ٥٤/١؛ مكارم الأخلاق: ٣٠٩؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٥٥/٤

٣. مر: مصالحهم في.

حامل نور الإمامة الباقي لها القائم بأعبائها إلى أن تقوم الساعة وهو المهـديّعليه السلام، فهو الحوت المشار إليه، فافهم. /٢٥٣ ب/

السادس: أنّ النبيّصلى الله عليه وآله قال: «الأئمّة من قريش»[١]، فحصر به أنّها فيهم ولايجوز أن يكون في غيرهم. فهذا الوصف في درجة الاعتبار نازلاً منزلـة التعليـل بالعلّـة المنصوصة هي أنّ القرشيّة صفة شرف يتقدّم صاحبها على غيره، ولهذه قـالصلى الله عليه وآله: «قدّموا قريشاً ولاتتقدّموها»[٢].

والذي عليه محقّقو علماء النسب أنّ كلّ من ولده النضر بن كنانة فهو قرشيّ، فردّ كلّ قرشيّ إليه، فنسب قريش انحدر منه إلى رسول اللّهصلى الله عليه وآله وشـرف قـريش ارتقى لها من رسول اللّه، فهوعليه السلام بمنزلة مركز الدائرة بالنسبة إلى محيطها، فمنـه نزل الشرف. فإذا فرضته خطّاً متصاعداً متّصلاً إلى المحيط مركّباً من نقط أباً فأباً

---

١. الكافي: ٣٤٣/٨؛ بحار الأنوار: ١٣٣/١٨، ١٠٤/٢٥، ١٧٠/٢٨، ٢٦١، ٣٧٨/٢٩، ١٠/٣٠، ٢٩١، ٧٦/٣١، ٨٠، ٨١، ٤٠٧، ٥٤٤، ١٤٦/٤٠؛ الاحتجاج: ١٤٥/١؛ إعـلام الـورى: ٢٨٨؛ بصـائر الدرجات: ٣٣؛ بناء المقالة: ٣٦٥، ٣٨٥،٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٨؛ التحصين لابن الطاووس: ٦٣٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديـد: ٢٤/٦،٢٩، ٣٠، ٣٧، ٦٣/٧، ٨٤/٩، ٨٥، ٨٧، ٨٦/١٢، ٢٣٤/١٥، ٢٦٥/١٦، ١٦٦/١٧، ٢٦/٢٠؛ الصــراط المســتقيم: ٨٢/١، ١٠٦/٢، ٢٦٨، ٢٨٦، ٣٠١، ١٠٠/٣، ١٠٩، ١٣١، ١٤٤؛ الصوارم المهرقة: ٥٩، ٦٩، ٧٣، ١٦٨، ١٦٩، ١٩٠، ٢١٢، الطرائـف: ٤٠٠/٢، ٤٨٢؛ العـدد القويّـة: ٧٩؛ عيـون أخبـار الرضـاعليه السلام: ٦٣/٢؛ الفصـول المختارة: ٢٩٩؛ كتاب سليم بن قيس: ٥٧٧، ٦٣٦؛ كشف الغمّة: ٣٩/١، ٥٥؛ كمال الدين: ٣٢/١، ٢٧٤؛ متشابه القرآن: ٣٣/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١١٠/١، ٣٠٢، ٣٠/٢؛ نهـج البلاغة: ٢٠١

٢. بحار الأنوار: ٨٤/٤٠، ٦٦/٨٥؛ دعائم الإسلام: ٩٠/١؛ شرح نهج البلاغـة لابـن أبـي الحديـد: ٦٣/٧، ١٧٢/٩؛ العمدة: ٢٧١؛ كشف الغمّة: ٥٦/١

فهو محمّد بن عبد اللّه بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصيّ بن كلاب بن مرّة بن كعب بن لويّ بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر. فالمركز الذي انبعث منه الشرف متصاعداً هو النبيّ صلى الله عليه وآله والمحيط الذي انتهت إليه الصفة القرشيّة الشريفة هو النضر بن كنانة، وهذا الخطّ المتصاعد من المركز إلى المحيط أجزاؤه اثنا عشر، فدرجات الشرف المتصاعدة اثنا عشرة، فدرجات الشرف المتنازلة عن المركز يجب أن تكون اثني عشرة أيضاً؛ لاستحالة أن يكون الخطّان الخارجان من المركز إلى المحيط متفاوتين. فالنبيّ صلى الله عليه وآله منبع الشرف الذي منه الإمامة متصاعداً وهو منبع الشرف الذي هو محلّ الإمامة متنازلاً، فيجب أن يكون الأئمّة اثني عشر؛ لأنّهم الخطّ النازل كحال الخطّ الصاعد من غير فرق، وهذا وجه حسن ونظر لطيف.[1]

[اشتمال أكثر الأشياء في الآفاق والأنفس على اثني عشر]

وقال بعض المتأخّرين[2]:

إنّ هذا العدد يشتمل عليه أكثر الأشياء في الآفاق وفي الأنفس حيث وقع على اثني عشر، وكذلك أكثر أسماء اللّه تعالى، فيجب أن يكون عدد الأئمّة كذلك؛ فإنّ لاإله إلّا اللّه اثنا عشر حرفاً، ومحمّد رسول اللّه اثنا عشر حرفاً، ثمّ البشير النذير اثنا عشر حرفاً، ثمّ عليّ بن أبي طالب اثنا عشر حرفاً، ثمّ أمير المؤمنين اثنا عشر حرفاً، ثمّ الحسن والحسين كذلك، ثمّ فاطمة بنت محمّد كذلك، ثمّ العروة الوثقى كذلك، آدم خليفة اللّه كذلك، نوح خالصة اللّه كذلك،

---

١. مطالب السؤول: ٧٩؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٣٩

٢. هامش حج: وهذا الكلام مستفاد من كلام العارف البُرسيّ ـ أنار اللّه برهانه ـ [ولكن ما وجدناه في مؤلّفاته].

إبراهيم خليل اللّه كذلك، موسى كليم اللّه كذلك، عيسى رسول اللّه كذلك، محمّد حبيب اللّه كذلك، الرحمن الرحيم كذلك، الحميد المجيد كذلك، الرؤوف الرحيم كذلك، الحنّان المنّان كذلك، الخالق البارئ كذلك، الواحد الكريم كذلك، /٢٥٤أ/ الواحد القهّار كذلك، الظاهر الباطن مثله، التوّاب الوهّاب مثله، الفتّاح الرزّاق مثله، المحسن المجمل مثله، كذلك المنعم المفضل، كذلك الباعث الوارث، كذلك المحيي المميت، كذلك الغفور الودود، كذلك الشكور الرؤوف، كذلك ديّان يوم الدين، كذلك ﴿**أقيمُوا الصَّلاةَ**﴾[١] ﴿**وَآتُوا الزَّكاةَ**﴾[٢]. مثله ﴿**عِدَّةَ الشُّهُور عِنْدَ اللّهِ اثْنا عَشَرَ**﴾[٣]، ﴿**وَبَعَثْنا مِنْهُمُ عَشَرَ نَقيباً**﴾[٤]، ﴿**وَقَطَّعْناهُمُ اثْنَتَي عَشْرَةَ أسْباطاً أمَماً**﴾[٥]، ﴿**فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَيْناً**﴾[٦]، وكذلك ﴿**الم * ذلِكَ الْكِتابُ**﴾[٧]، و ﴿**الم * اللّهُ لاإلهَ**﴾[٨]، والبروج اثنا عشر، والملائكة الموكّلون بها اثنا عشر، والساعات الليليّة والنهاريّة. ﴿**وَكَذَلِكَ يَضْرِبُ اللّهُ الأمْثالَ**﴾[٩] ﴿**وَللّهِ الْمَثَلُ الأعْلى**﴾[١٠].[١١]

[كيفيّة الانتفاع بالإمام الغائب]

قال: فإن قيل: ما معنى لطفيّته إذا لم يكن ظاهراً للخلق ولامبسوط اليد

---

١. البقرة/٤٣، ٨٣، ١١٠؛ النساء/٧٧؛ الأنعام/٧٢؛ يونس عليه السلام/٨٧؛ النور/٥٦؛ الروم/٣١؛ المزّمّل/٢٠
٢. نفس المصادر.
٣. التوبة/٣٦
٤. المائدة/١٢
٥. الأعراف/١٦٠
٦. البقرة/٦٠
٧. البقرة/١ـ٢
٨. آل عمران/١ـ٢
٩. إبراهيم عليه السلام/٢٥؛ النور/٣٥
١٠. النحل/٦٠
١١. أنوار الرشاد: ٧٧

ولاينتفع به في الأحوال الدينيّة ولاالأمور الدنيويّة؟ فما الفائدة في إمامتـه؟ **قيـل**: إنّ المنفعة بالإمام ثابتـة علـى حـالتي الظهـور والكمـون والـتمكّن وبسـط اليـد والاختفاء والغيبة وقبض اليد. أمّا منفعته في الحالة الأولى فظـاهرة، وأمّـا منفعتـه في الحالة الثانية فلأنّ السياسة المدنيّة قد تكون باعتبار حفـظ الفـروع والأفعـال الجزئيّة الحاصلة في الملاقيات والمصادمات المادّيّة الحاصـلة بسـبب الاجتمـاع المضطرّ إليه في حفظ النوع، وقد تكون باعتبار حفظ النوع، وقد تكـون باعتبـار حفظ الأمور الكلّيّة والقوانين المنطبقـة علـى الجزئيّـات وانتظـام التـدبير الكلّـيّ بواسطة حفظ الشريعة عن الضياع وبقائها على أصولها عن التغيّرات الناشئة عـن أهواء أهل البدع والأغراض العاجلة والحظوظ الدنيويّة. والإمام لطفيّته في حفـظ الأمرين معاً، فتعذّر أحدهما لعارض خارجيّ لايستلزم تعطيل الآخر، فمتى تعذّر الانتفاع به في الجزئيّات بقي الانتفاع بـه فـي الأمـور الكلّيّـة المهمّـة التـي هـي الأصول بحاله؛ فإنّه الحافظ للشريعة والعالم بقوانينها والعارف لأحكامها، فبقـاؤه ووجوده مستلزم لبقائها وحفظها عن التغيير والزوال وذلك هـو الأصـل المحـوج إلى وجود الإمام باعتبار الأصول ووجوب نصبه في الحكمة الإلهيّة.

وأمّا تصرّفه في الأحكام الجزئيّـة وإنفـاذ السياسـات الشخصـيّة وبسـط اليـد بالنسبة إلى تدبير الأمور المعاشيّة وإصلاح أفراد النوع وتكميل أشخاصهم، فربّما منع منه تغلّب الظلَمة على المراتب، فلايلزم من تغيّره أو تعـذّره كلّـه أو بعضـه كثير ضرر مع حفظ الأصول والقوانين الكلّيّـة، فامتنـاع إنفاذهـا باعتبـار عـارض خارجيّ لايكون مانعاً من ثبوت الولاية في نفسها ولا من تحقّقها باعتبار الأمـور الكلّيّة المهمّة؛ لأنّ المانع لايتمكّن من ردّها ولا من تعطيلها كما هـو الواقـع فـي هذه الأزمنة. /٢٥٤ ب/

[معنى استدار الزمان كهيئته الأولى في أيّامهﷺ]

أقول: ويدلّ على هذا ما روي من قول النبيّﷺ: «إنّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق اللّه السماوات والأرض»[1]؛ فإنّ معناه أنّ القوانين الكلّيّة التي كانت موجودة في بدء خلق السماوات والأرض لما كانت محفوظة عندهﷺ باعتبار نشأته النوريّة الحاصلة قبل خلق السماوات والأرض، ثمّ إنّهعليه السلام ظهر بالصورة البشريّة بعد أن تغيّرت تلك القوانين بأعمال الجاهليّة وبدول السلاطين المتغلّبة وأفعال الكفَرة الظاهرة فيها الصفات الجلاليّة وأعادها هوعليه السلام كما كانت بسبب استيلائه وظهور دعوته وغلبة كلمته واستقامة دولته وشدّة أعوانه وتتميمه لمكارم الأخلاق بشريعته وطريقته وحقيقته عادت تلك القوانين على ما كانت عليه؛ لظهور الصفات الجماليّة في أيّامه، فاستدار الزمان كهيئته الأولى وكان في أيّامه كما كان في بدء خلق السماوات والأرض.

وهذا دليل على أنّ للّه خلفاء يظهرون بعد الأزمنة المتطاولة؛ ليعاد بهم القوانين الكلّيّة المحفوظة عندهم عند تغيّرها بالدول الظالمة، ﴿**سُنَّةَ اللّهِ فِي الَّذينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَبْديلاً**﴾[2]؛ فإنّ من المعلوم أنّ اختفاء الأولياء وخمولهم ليس من الأمور المبدعة في هذه الملّة، بل هي سنّة جارية في جميع الملل الماضية والأزمنة السالفة، يعرف ذلك من طالع كتب الأخبار والقصص المشتملة على أحوال الماضين.

---

١. بحار الأنوار: ٩٨/٩، ٢٥٢/١٥، ٣٣٩/٥٥، ٣٤٢، ٣٤٦، ٣٤٨/٧٣؛ تحف العقول: ٣٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٢٦/١؛ فضائل شهر رجب: ٤٩٦

٢. الأحزاب/٦٢

[انتفاع الناس بالإمام الغائب كانتفاعهم بالشمس خلف الغيم]

قال: ومثال ذلك انتفاع الناس بالشمس إذا حجبها الغَيم؛ فإنّ حجب الغيم لها وإن قصر بها عن نفوذ شعاعها بتمامه إلى الأرض إلّا أنّه لايستلزم بطلان الانتفاع بالكلّيّة حتّى يلزم من حجب الغيم لها تعطيلها بالكلّيّة وخروجها عن حدّ الانتفاع، بل الانتفاع بالشعاع المنحدر عنها بحاله؛ فإنّ به تحصل الإضاءة في جميع العوالم السفليّة، بل وقيامها إنّما هو به، بحيث لو فرض عدم الشمس بالكلّيّة لتعطّل وجودها ولم يتمّ الانتفاع بها. وإذا كان الانتفاع بالشمس بحاله مع حجاب الغيم لها فكذلك حال الوليّ؛ فإنّه وإن لم يكن ظاهراً ولامبسوط اليد لموانع حاجته له عن التصرّف التامّ ووصول نورانيّته بتمامها وكمالها، فلايكون ذلك موجباً لتعطيل الانتفاع به بالكلّيّة، بل منافعه باقية بحالها مع ذلك الحجاب، واصلة إلى جميع الأنفس المستعدّة لقبول فيضه ونورانيّته، متّصلة بأوليائه بالإعانة والإمداد على مطالبهم، بل وإلى أعدائه بالضرب على أيديهم وحجبهم عن أكثر خواطرهم الشيطانيّة من حيث لايشعرون؛ لسريان نورانيّته واتّصالها بالكلّ، فينتفع بها الكلّ، بل الكلّ قائم بها كقيام العوالم السفليّة بضوء الشمس وإن حجبها الغيم.

[تعلُّق قوام الدنيا وبقاء الأنواع بالقطب الكلّيّ]

ولهذا تقرّر في الحكمة الإشراقيّة /٢٥٥ أ/ أنّ قوام الدنيا وبقاء الأنواع متعلّق بالقطب الكلّيّ الذي عليه مدار الأرض وبه بقاء الكلّ؛ لأنّه النفس الكلّيّة باعتبار عالم النفس والعقل الكلّيّ باعتبار عالم العقل والجرم الكلّيّ باعتبار عالم الجرم، فهو كلّ العالم، بل نفس العالم، بل هو صاحب الفيض الكلّيّ على الكلّ، فهو

الآية الكبرى ومظهر أسرار الربوبيّة الظاهر بسرّ العبوديّة[1] لسائر الأشخاص، فالكلّ يتّصل به ويمدّه بنوره ويبقيه ببقائه. فالأعلام لولاه طامسة والأديان لولا وجوده دارسة، فقواعد الدين مشيّدة بوجوده وأعلام الهدى منتشرة بجوده، بل وكلّ الجود والوجود الفائض عن الوجود المطلق قائم بوجوده.

أقول: وفي الأحاديث المرويّة عن النبيّ ﷺ ما يدلّ على ذلك، مثله قوله عليه السلام: «إنّ اللّه خلق السماء وجعل لها سُكّاناً وحَرَساً، ألا وإنّ حرس السماء النجوم، فإذا هلك النجوم هلك أهل السماء. وخلق الأرض وجعل لها سكّاناً وحرساً، ألا وإنّ حرس الأرض أهل بيتي، فإذا هلك أهل بيتي هلك أهل الأرض»[2].

ومثله قوله عليه السلام: «مثل أهل بيتي مثل نجوم السماء، كلّما خوى نجم طلع

---

١. هامش حج: المراد بسرّ العبوديّة إنّما هو كنهها الذي يسمّى بالربوبيّة كما ورد عنهم عليهم السلام: «العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة» [مرويّ عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في: مصباح الشريعة: ٧]. وهو عليه السلام لما كان ربّاً إنسانيّاً وإنساناً ربّانيّاً فله وجهان: وجه به يلي الربّ الحقيقيّ ـ تعالى شأنه ـ ووجه يلي نفسه الإنسانيّ. فبوجهه الربّانيّ الغالب في حقّه تعالى على وجهه الإنسانيّ بوجه خاصّ من الغلبة الربّانيّة يربّي الأشخاص بل الأشياء كلّها ويمدّها ويبقيها، وبوجهه البشريّ والعبديّ يستفيد من الربّ الحقّ الحقيقيّ سبحانه وتعالى عن الشركة والشباهة ويستكمل تدريجاً بالعبادات الخاصّة له، وذلك الاستكمال يزيد شيئاً فشيئاً على ربّانيّته الخاصّة. فظهر سرّ كون الكلّ متّصلاً به عليه السلام وانكشف كون ذلك الاتّصال اتّصال العبوديّة بالربوبيّة كاتّصال المعلول بالعلّة الفيّاضة، والمعلول مظهر العلّة، فأولياؤه عليهم السلام مظاهر جماله الثاني ومرايا كماله الربّانيّ، ومن هنا ينكشف سرّ قوله: «بل عينيّته ظهوره بطور آخر».

يك نكته از اين دفتر گفتيم وهمين باشد

لولا العالي لانطمس السافل، فتثبّت وتلطّف سرّاً. «نوريّ قدّس سرّه».

٢. الصراط المستقيم: ٨١/٢

نجم»[١]. ومن المعلوم أنّ استقامة العالم العنصريّ إنّما هو بـالنجوم، فيكـون أهـل بيته كذلك؛ ليتحقّق معنى المماثلة. إلى غير ذلك مـن الأحاديـث الدالّـة علـى أنّ العالم لايستقيم إلّا بواحد من أهل بيته، إمّا ظاهراً أو مستوراً، فاسـتتاره لايوجـب بطلان إمامته ولاانتفاء ولايته ولاعدم الانتفاع به، بل غيبتـه ظهـوره بطـور آخـر، فاعرف ذلك تعرف به سرّ الغيبة.

[عدم ممانعة الغيبة عن وصول نور الإمام الغائب]

قال: فإن كانت السياسة بيده كان الزمان به نورانيّاً مضيئاً، ويكون حاله كحـال اليوم الذي شمسه طالعة غير محجوبة بشيء من الموانع في ضحوة نهارهـا. وإن كانت السياسة ليست بيده، بل تغلب عليها الظلمة كانت الظلمات غالبة والزمـان حينئذٍ ظلمانيّ، ويكون حال الوليّ كحال الشمس عند الغيم محجوباً عن الأبصار ومنفعته واصلة إلى كلّ من في جميع الأمصار، لايمنعه الحجاب عن نفـوذ نـوره في سائر الأجسام وبلوغ نفعه إلى سائر الأنام. فليتفطّن لهذه الرموز أولوا الأفهام؛ فإنّها من الأسرار العظام، بها ينجلـي مـا يـرد علـى أهـل الولايـة مـن الشـكوك والأوهام.

[وجوه في غيبة الإمام]

فإن قلت: فما السبب في الغيبة وما الوجه فيها؟ **قلت**: قـد ذكـر علمـاء أهـل

---

١. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في: بحار الأنوار: ٢١٤/٣٤، ٢١٥؛ تأويـل الآيات: ١٧٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٨٤/٧، ٩٣؛ عـوالي اللآلـي: ٨٥/٤؛ نهـج البلاغة: ٣٣

هذه الطريقة لذلك وجهان:

[الوجه الأوّل]

أحدهما: أن يكون ذلك من الأعداء والخصوم؛ لأنّ تمام الإمامة وحصول الانتفاع بها بالنسبة إلى الأمور الجزئيّة إنّما يتمّ بثلاثة أحوال:

الأوّل: إيجاده ونصبه وإظهاره وقيام الحجّة على وجوده ونصب الدلالة على عينيه[١] وإعطاؤه جميع آلات الإمامة وشرائطها، وذلك هو الواجب على اللّه تعالى، /٢٥٥ ب/ وقد فعله.

الثاني: قبول الإمام لها والسعي في الذبّ عنها والقيام بمهمّاتها وحفظ جانبها وسياسة الرعيّة والقيام عليهم بما يصلحهم، وذلك من فعل الإمام، والواجب على اللّه تعالى فيه إنّما هو إعلامه بذلك وايجابه عليه، وقد فعله.

الثالث: متابعة الخلق وقيامهم بنصرته والدفع لأعدائه عنه وفعلهم لما يصلحه وطاعتهم لأوامره ونواهيه، وذلك من فعلهم، والواجب على اللّه تعالى فيه إعلامهم به وإيجابه عليهم وقد فعله. فالحقّ تعالى قد فعل ما وجب عليه من تتميم أحوال اللطف، وكذلك الإمام وما وجب على الخلق فقد أعلمهم به وأوجب عليهم القيام وأوعدهم عليه الثواب وتوعّدهم على تركه العقاب وأبلغ في الإعذار والإنذار. وبقي ما هو باختيارهم ممّا هو مناط التكليف، فما فعلوه ولاقاموا به ولاقبلوا ما أمِروا به من فرض طاعته والقيام بخدمته والدفاع عنه والجهاد بين يديه، بل أخافوه وأعانوا أعداءه عليه ولم يقبلوا أوامره، بل

---

١. حج: عينه.

تواثبوا[1] على قيامه، فغصبوه منه وتغلّبوا على سلطنة الخلق والأمر والنهي بالعساكر والخزائن والسلاح، وتابعهم الخلق وقاموا معهم عليه. فلمّا أخاف على نفسه وعلى أوليائه من القتل والنهب واستباحة الأموال والذراريّ ـ كما وقع لبعضهم ـ استتر منهم اتّقاءً على نفسه حتّى تزول هذه الموانع، فما طال بها الزمان إلّا تمادياً وكثرة وقوّة وظهوراً، فاستمرّ العذر إلى هذا الوقت، وما لم يزل السبب لم تزل الغيبة، فهذا هو السبب والوجه في الغيبة.

[الوجه الثاني]

الثاني: أنّه لمّا تحقّق أنّ اللّه تعالى حكيم وأنّ أفعاله تقع موافقة للمصالح وتكميل الخلق، وأنّ الإمام معصوم لايصحّ منه الميل عن مركز الاعتدال وخطّ الاستقامة، وحصلت هذه الغيبة من الوليّ ولم يعلم الوجه فيها ولاالسبب الداعي إليها على وجه القطع والجزم، وجب أن يرجع فيها إلى الأصول والقواعد المضبوطة في العلوم الكلاميّة والحكميّة.

فنقول حينئذٍ: جاز استناد هذه الغيبة إلى فعل اللّه تعالى وأنّه اختاره وارتضاه لحكمة خفيّة ومصلحة كلّيّة، فلايجوز الاعتراض فيها؛ لأنّ أفعاله مشتملة على الحكَم والمصالح والكمالات نعلمه ونتحقّقه فيها على وجه الإجمال وإن لم نعلمه مفصّلاً، فجاز اشتمال هذه الغيبة على حكمة ومصلحة ونوع كمال لانعلم الوجه فيه ولانتحقّقه على التفصيل، وما دام ذلك السبب المصلح باقياً في علم اللّه دامت الغيبة، فلاتزول حتّى يزول. ويكون حكمها حكم خلق سائر

---

١. مر، حج: توثّبوا.

الحيوانات وكثير من المركّبات العنصريّات التي لايعلم الوجه في مصلحتها وبيان وجه الكمال فيها على التفصيل، ولايلزم من ذلك قبحها ولايصحّ لأحد لايعلم /٢٥٦ أ/ الوجه في خلقها أن يقول: لمَ خلَقها ولأيّ شيء أوجدها؛ فإنّه لايُسأل عمّا يفعل بعد الاطّلاع على الحكمة الإجماليّة والعلم بها في مطلق أفعاله وأنّها واقعة على مقتضى عنايته الموجبة لسوق الأشياء إلى منتهى كمالاتها اللائقة بها من غير فرق.

[الوجه الثالث]

ولبعض الأصحاب قول ثالث وهو أن السبب فيها استخلاص النطف التي يحصل منها أهل الإيمان من أصلاب أهل النفاق؛ خوفاً أنّ بسط اليد يقتضي القيام بالسيف الموجب لقتل أهل الخلاف، فيفوت بقتلهم وجود تلك الذراريّ الصالحة من أصلابهم، فأخّر ذلك واختفى الإمام؛ لاستخلاصهم من تلك الظهور، وذلك أمر مطلوب في الحكمة الإلهيّة.

ومن هذا أجاب بعضهم عن عليّ عليه السلام في تركه الجهاد مع الثلاثة المتقدّمين عليه؛ فإنّه لو جاهدهم لقتل من هنالك من أهل الردّة وقد كان عليه السلام يعلم أنّ في ظهورهم من النطف الصالحة للقيام بالولايه والنصرة والاتّصاف بالإيمان، فترك جهادهم وصبر على أذاهم؛ لاستخلاص تلك النطف. وحال صبر عليّ عليه السلام في قعوده عن طلب حقّه كحال اختفاء المهديّ عليه السلام عن أعدائه من غير فرق؛ فإنّ منع التصرّفات في الجزئيّات حاصل فيهما.

ومن هذا روي عن الحسين عليه السلام أنّه كان يوم الطفّ إذا حمل على عسكر ابن زياد يقتل بعضاً ويترك آخرين مع تمكّنه من قتلهم، فقيل له في ذلك، فقال عليه السلام:

كشف عن بصري، فأبصرت النطف التي في أصلابهم، فعرفت مَن يخرج مِن نطفته مَن هو مِن أهل الإيمان فتركته عن القتل؛ لاستخلاص تلك الذرّيّة، ورأيت من لم تخرج منه نطفة[١] صالحة فقتلته. وهذا شأن أهل الولاية في تدبيرهم أمور الخلق من حيث لايشعرون، فلايجوز الاعتراض على شيء من أفعالهم، بل الواجب فيها الحمل على الحكمة الإجماليّة والمصالح العامّة من غير احتياج إلى العلم التفصيليّ.

[إمكان بقاء مثله هذا العمر الطويل]

وأمّا استبعاد بقاء مثله هذا العمر الطويل وأنّ ذلك غير مألوف بالنسبة إلى العوائد فضعيف جدّاً لايلوي عليه من له أدنى بصيرة؛ فإنّ هذا التعمير من الأمور الممكنة الواقعة لأناس كثيرة أزيد من عمره بأضعاف، فإنكاره واستبعاده سخافة وحماقة؛ فإنّ من أثبت الفاعل المختار على مقتضى الحكَم والأغراض لايصحّ منه إنكار ذلك واستبعاده إلّا بالخروج عن الملّة الإسلاميّة. وان أردت الوقوف على هذا المعنى وتمام البحث فيه فعليك بكتب الإماميّة المصنّفة /٢٥٦ ب/ في هذا الشأن[٢]؛ فإنّها كثيرة مطوّلة ذكروا فيها نصوصاً على وجوده وعلى بقائه وعلى ظهوره بعد الغيبة وجواز الغيبة في الحكمة وأنّها وقعت لسائر أهل الولاية من الأنبياء وأوصيائهم وذكروا المعمّرين ومدّة أعمارهم من أهل السعادة والشقاوة، وقد اشتمل كتابنا الموسوم بـ*معين المعين في أصول الدين* على نبذة شافية في هذا المعنى.

❊ ❊ ❊

---

١. حج: لم يخرج من نطفته من هو.
٢. حج (خ ل): هذه المسألة.

[أفضليّة الأنبياء على الملائكة]

قوله: ويجب اعتقاد أنّ الأنبياء والأولياء أفضل من الملائكة، بمعنى أكثر ثواباً؛ لحصول المشقّة في طاعتهم[1] الموجبة لارتفاع درجتهم؛ لأنّهم عبدوا اللّه مع المجاهدات النفسانيّة وجرّدوا أنفسهم عن متعلّقات المادّة وشوائب الطبيعة مع ارتكاسها فيها وذلك من أعظم المجاهدات، فيكونوا أفضل منهم.

[أفضليّة نبيّنا صلى الله عليه وآله ووصيّه عليه السلام على جميع الأنبياء]

واعتقاد أفضليّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله على جميع الأنبياء؛ لجمعه الخصال المتفرّقة فيهم ولإخباره بذلك عن نفسه. واعتقاد أنّ عليّاً عليه السلام كذلك؛ لمساواته له بنصّ القرآن، وكذلك الحسنان؛ للحديث المشهور. وأمّا باقي الأئمّة فلاريب في أفضليّتهم على ما عدا أولي العزم، وعندي فيهم توقّف. وعليّ أفضل من باقي الأئمّة؛ للعلّة السابقة، والحسنان أفضل من الباقين؛ لما تقدّم، وأمّا التسعة الباقية ففي مرتبة واحدة، وجاء في القائم مرجّحات كالقيام بالسيف وإظهار الأمر وشدّة المحنة وطول العمر وكثرة العبادة.

[حكم مخالفي عليّ عليه السلام ومحاربيه]

والمخالفون لعليّ عليه السلام أو المعتقدون لإمامته بالبيعة فَسَقة. وأمّا محاربوه

---

١. حج (خ ل): طاعاتهم.

فكَفَرة؛ لحديث «حربك يا عليّ حربي»[1]. فلهذا يحكم بكفر طلحة والزبير وجميع من قتِل يوم الجمل، ودعوى توبتهم لم تثبت؛ إذ لاتجوز[2] بدون الاعتذار إليه. وكذلك معاوية ومن كان معه في حرب صفّين وجميع أهل النهروان كلّهم هالكون؛ لحربهم الإمام الحقّ، فكلّهم خوارج مرقوا من الدين.

[معنى الرجعة عند المصنّف]

ويجب اعتقاد كون الرجعة حقّاً؛ لإجماع الإماميّة على ثبوتها وورود الأخبار بها عن الأئمّة عليهم السلام. ومعناها بعث أشخاص من الأموات عند ظهور القائم عليه السلام من أهل ولايته؛ ليتبهّجوا بدولته ويشاهدوا فتح آل محمّد، وأناس من أعدائه؛ لينالوا نقمته وتنكيله، وليس ذلك ببعيد في العقل؛ لإمكانه، وقد دلّ النقل عليه، فيجب المصير إليه.

[تحقيق مذهب الإشراقيّين في أفضليّة الأنبياء على الملائكة]

قال: هذا البحث بناه المصنّف على ما مضى من مباحث النبوّة والولاية وأنّهما من أعلى درجات الكمال وأعظم مراتب الشرف الذي لانهاية له ولامرتبة بعده إلّا الألوهيّة؛ لأنّ مرتبة الولاية المطلقة هي المرتبة الجامعة لجميع المراتب. وقد تقرّر في مباحث الحكمة الإشراقيّة أنّه لابدّ عند تمام النشئات الكونيّة الجرميّة

---

١. بحار الأنوار: ٣٦٤/٨، ٣٣١/٣٢؛ الإفصاح: ١٢٨؛ الجمل: ٧٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٣/١٣؛ الصوارم المهرقة: ٨٩؛ عوالي اللآلي: ١٠٢/٢، ٨٧/٤؛ الفصول المختارة: ٢٤٥؛ فقه القرآن: ٣٦٥/١

٢. مو: لاتصحّ.

المادّيّة من ختمها بالنسخة الجامعة لجميع خواصّ العوالم الجرميّة وغيرها المسمّاة بالعالم الصغير الذي هو النسخة المختصرة من العالم الكبير. وإذا كانت هذه المرتبة مشتملة على هذه النسخة الكلّيّة المشتملة على جميع خواصّ العالم بجملته لاجرم وجب أن يكون هناك شخص هو أكمل جميع أشخاص النوع من عالم الجرم وأتمّه وأعدله. /٢٥٧ أ/ فوجب بطريق العناية الإلهيّة وترتيب العوالم الحاصل على النظام الأتمّ أن تكون النفس المدبّرة لهذا الجرم الكامل الحاوي لمراتب الاعتدال أشرف النفوس وأكملها وأفضلها. ولهذا سمّوها بالنفس الكلّيّة، بل هي في الحقيقة عقل كامل باعتبار توقّف نشأة العوالم عليها بطريق العلّة الغائيّة؛ لأنّها منتهى غاية الغايات وآخر درجات النهايات وكانت متقدّمة بالاعتبار العقليّ وإن كانت متأخّرة في الوجود الفعليّ، فهي حينئذٍ العقل الأوّل والعقل الكلّيّ وعقل الكلّ، فكانت حينئذٍ مرتبة النبوّة المنشعبة عن مرتبة الولاية المطلقة المنشعب عنها الولاية الخاصّة أعلى وأشرف وأفضل من جميع العوالم العقليّة والنفسيّة والجرميّة ـ على ما مرّ ـ وهذا تحقيق مذهب الإشراقيّين من أهل الحكمة وإن كان للمشّائيّين في ذلك خبط كثير كما خبط فيه أهل الكلام ووافقهم من المتكلّمين طائفة، فقالوا: إنّ الأنبياء والأولياء أشرف من الملائكة.

أقول: إنّما كان الأمر كذلك؛ لأنّ ابتداء نشأة التكوين بالعالم الاختراعيّ الذي هو عالم العقل المشار إليه في قوله عليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه العقل»[١]. ثمّ نزل إلى

---

١. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠١، ١٠٤، ٣٠٩/٥٤، ٣٦٢، ٢١٢/٥٥؛ سعد السعود: ٢٠١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٥/١٨؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

عالم النفس على مراتبه، فيسمّى هذين العالمين عالم الإبداع وعالم الغيب وعالم الأنوار. ثمّ نزل إلى عالم التكوين والتسطير، فهو عالم الجرم المسمّى بعالم الشهادة، مبدؤه المحيط الأعلى الذي هو أشفّها وأسرعها حركةً والمحيط بجميعها وآخره فلك القمر. ثمّ نزل منه إلى عالم العناصر المسمّى بعالم الكون والفساد من أمّهاته إلى مواليده المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة على مراتبها. ثمّ نزل منها إلى العالم الألفيّ الظاهر بصورة الألف وهو النسخة الجامعة أحسن الصور وأبدعها وأتمّها الحاوي لجميع العوالم المتقدّمة المشتملة على جميع خواصّها المسمّى بالعالم الصغير والإنسان الصغير المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسانَ في أحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾[1]، وفيه قول بعضهم:

أتحسب[2] أنّك جرم صغير   وفيك انطوى العالم الأكبر[3]

فكان هو الخاتم لتلك العوالم والمكمّل لجميعها والمشتمل على جميع ما فيها من الكمالات، إمّا فعلاً كما في الأنبياء والكاملين من أتباعهم، أو قوّةً كما في باقي أشخاصه، فكان بذلك أشرف الكائنات وأفضل المخلوقات.

[العالم هو صورة الحقيقة الإنسانيّة]

«وتحقيق هذا البحث أنّهم يقرّرون أنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانيّة وذلك لأنّ اسم اللّه مشتمل على جميع الأسماء ومتجلٍّ فيها بحسب مراتبها الإلهيّة ومظاهرها، وهو مقدّم بالذات والمرتبة على باقي الأسماء، فمظهره أيضاً مقدّم

---

١. الإنسان/٤

٢. حج (خ ل): أتزعم.

٣. ديوان الإمام عليّ عليه السلام: ١٧٥

على المظاهر كلّها ومتجلٍّ فيها بحسب مراتبه، فلهذا الاسم بالنسبة إلى غيره من الأسماء اعتباران:

أحدهما: ظهور ذاته في كلّ واحد من الأسماء.

والثاني: اشتماله عليها كلّها من حيث المرتبة الإلهيّة.

فبالأوّل تكون مظاهرها /٢٥٧ ب/ كلّها مظهر هذا الاسم الأعظم؛ لأنّ الظاهر والمظهر في الوجود شيء واحد لاكثرة فيه ولاتعدّد، وفي العقل يمتاز كلّ منهما عن الآخر، كما يقول أهل النظر بأنّ الوجود عين الماهيّة في الخارج وغيرها في العقل، فيكون اشتماله عليها اشتمال الحقيقة الواحدة على أفرادها المتنوّعة.

وبالثاني يكون مشتملاً عليها من حيث المرتبة الإلهيّة اشتمال الكلّيّ المجموعيّ على الأجزاء التي هي عينه.

وإذا علمت هذا علمت أنّ حقائق العالم في العلم والعين كلّها مظاهر الحقيقة الإنسانيّة التي هي مظهر لاسم اللّه، فأرواحها أيضاً كلّها جزئيّات الروح الأعظم الإنسانيّ، سواء كان روحاً فلكيّاً أو عنصريّاً أو حيوانيّاً وصور تلك الحقيقة ولوازمها، ولذلك يسمّى العالم المفصّل بالعالم الكبير عند أهل هذه الصناعة؛ لظهور الحقيقة الإنسانيّة فيه، ولهذا الاشتمال وظهور الأسماء الإلهيّة كلّها فيها دون غيرها استحقّت الخلافة من بين الحقائق كلّها.

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثمّ بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الآكل والشارب[1]

فأوّل ظهورها في صورة العقل الأوّل الذي هو صورة إجماليّة للمرتبة

---

١. منسوب إلى الحلّاج، كما في فصوص الحكم: ١٨٩

العمائيّة[1] المشار إليها في الحديث ـ وقد سأل الأعرابيّ لهﷺ ـ: أين كان ربّنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقالعليه السلام: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء[2 و3]. لذلك قالعليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[4]، وأراد العقل كما أيّده بقوله: «أوّل ما خلق اللّه العقل»[5]. ثمّ صورة باقي العقول والنفوس الناطقة والفلكيّة وغيرها

---

١. هامش حج: حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لايكون معها شيء فهي المسمّاة عند القوم بالمرتبة الأحديّة المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، وتسمّى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء أيضاً.

وإذا أخذت بشرط شيء فإمّا أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كلّيها وجزئيها، المسمّاة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهيّة المسمّاة عندهم بالواحديّة ومقام الجمع، وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمّى مرتبة الربوبيّة.

وإذا أخذت لابشرط شيء ولابشرط لاشيء فهي المسمّاة بالهويّة السارية في جميع الموجودات. [شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٢٢].

٢. هامش حج: في حديث أبي ذرّ [والصحيح أبي رزين العقيليّ، كما في المصدر] قال: يا رسول اللّه! أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء تحته هواء وفوقه هواء [عوالي اللآلي: ٥٤/١]. العماء (بالفتح والمدّ) السحاب. قال أبو عبيدة: لاندري كيف كان ذلك العماء. وفي رواية: كان في عمى (بالقصر)، ومعناه: ليس معه شيء. وقيل: هو كذلك، أي لاتدركه عقول بني آدم ولايبلغ كنهه الفطن. ولابدّ في قوله: «أين كان ربّنا؟» من مضاف محذوف ويكون التقدير «أين كان عرش ربنا؟». ويدل عليه قوله: ﴿**وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ**﴾ [هودعليه السلام/٧]. قال الأزهريّ: نؤمن به ولانصِفه بصفة، أي يجري اللفظ على ما عليه من غير تأويل.

٣. عوالي اللآلي: ٥٤/١

٤. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠٤، ٢٤/١٥، ٢٢/٢٥، ١٧٠/٥٤؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

٥. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠١، ١٠٤، ٣٠٩/٥٤، ٣٦٢، ٢١٢/٥٥؛ سعد السعود: ٢٠١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٥/١٨؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

وصورة الطبيعة والهيولى الكلّيّة والصورة الجسميّة البسيطة والمركّبة بأجمعها.

ويؤيّد ذلك قول سيّد الأولياء عليّ عليه السلام في بعض خطبه: «أنا نقطة باء بسم اللّه، أنا جنب اللّه الذي فرّطتم فيه، وأنا اللوح وأنا القلم، وأنا العرش وأنا الكرسيّ، وأنا السماوات السبع والأرضون»[١]. فلمّا صحا في أثنائها وارتفع عنه حكم تجلّي الوحدة ورجع إلى عالم البشريّة وتجلّى له الحقّ بحكم الكثرة شرع معتذراً فأقرّ بعبوديّته وضعفه وانقهاره تحت أحكام الأسماء الإلهيّة.

[سريان الإنسان الكامل في جميع الموجودات في السفر الثالث]

ولذلك قيل: إنّ الإنسان الكامل لابدّ أن يسري في جميع الموجودات كسريان الحقّ فيها، وذلك في السفر الثالث الذي من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، وعند هذا السفر يتمّ كماله وبه يحصل له حقّ اليقين من المراتب الثلاثة. ومن هنا تبيّن أنّ الآخريّة عين الأوّليّة[٢] ويظهر سرّ ﴿**هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ**

---

١. فصوص الحكم: ١١٨؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٠٣؛ جامع الأسرار: ٣٨٣

٢. هامش مر: وذلك لأنّ الأسفار عندهم منحصرة في أربعة:

الأوّل: هو رفع الحجب المتكثّرة عن وجه الوحدة.

الثاني: هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلميّة الباطنة.

الثالث: هو زوال التقيّد بالضدّين الظاهر والباطن بالحصول في أحديّة عين الجمع.

الرابع: الرجوع من الحقّ إلى الخلق في مقام الاستقامة وهو أحديّة الجمع. والفرق بشهود اندراج الحقّ في الخلق واضمحلال الخلق في الحقّ، حتّى عين الوحدة في الكثرة وصور الكثرة في عين الوحدة. هكذا نقل من كلمات الشيخ كمال الدين عبد الرزّاق القاشيّ [ما وجدته في كلماته، ولكن عثرت عليه في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٦٧]، وفي كلام المصنّف دلالة على أنّ الأسفار ثلاثة ثالثها هو الرابع في كلامه، فافهم ذلك.

وَالْباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ﴾[١]».[٢]

[كلام الشيخ ابن العربيّ في هذا السريان]

قال الشيخ في *الفتوحات*:

إنّ الكامل الذي أراد اللّه أن يكون قطب العالم وخليفة اللّه فيه إذا وصل إلى العناصر متنزّلاً إلى السفر الثالث ينبغي أن يشاهد جميع ما يريد أن يدخل في الوجود من الأفراد الإنسانيّة /٢٥٨ أ/ إلى يوم القيامة، وبذلك الشهود أيضاً لايستحقّ المقام حتّى يعلم مراتبهم أيضاً، فسبحان من دبّر كلّ شيء بحكمته وأتقن كلّ ما صنع برحمته.[٣]

[ظهورات الحقيقة الإنسانيّة في العالم الإنسانيّ]

«وإذا علمت أنّ للحقيقة الإنسانيّة ظهورات في العالم الكبير تفصيلاً فاعلم أنّ لها أيضاً ظهورات في العالم الإنسانيّ إجمالاً. وأوّل مظاهرها فيه الصورة الروحيّة المجرّدة المطابقة بالصورة العقليّة، ثمّ الصورة القلبيّة المطابقة بالصورة التي للنفس الكلّيّة، ثمّ الصورة التي للنفس الحيوانيّة المطابقة بالطبيعة الكلّيّة وبالنفس المنطبعة الفلكيّة وغيرها، ثمّ الصورة الدخانيّة اللطيفة المسمّاة بالروح الحيوانيّة عند الأطبّاء المطابقة بالهيولى الكلّيّة، ثمّ الصورة الدمويّة المطابقة لصورة الجسم الكلّيّ، ثمّ الصورة الأعضائيّة المطابقة لأجسام العالم الكبير. وبهذه التنزّلات في المظاهر الإنسانيّة حصل التطابق بين النسختين ولهذا سمّي بالعالم الصغير.

---

١. الحديد/٣

٢. شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ١١٧

٣. ما عثرت عليه في *الفتوحات*، ولكن وجدته في نفس المصدر: ١١٩

وتفصيل هذه المطابقة يحتاج إلى بسط كثير لاتحتمله هذه الأوراق، ومن تدبّر ما أوردناه فيها وكان ذا نظر صحيح وفكر مستقيم وطبع سليم عرف المطابقة منه، واللّه الموفّق».[١]

[اشتمال الإنسان الصغير على الكتب والصحف]

ثمّ إنّا نزيد ونقول: اعلم أنّ الإنسان الصغير كتاب واحد مشتمل على الكتب والصحف؛ لأنّه من حيث روحه الجزئيّ وعقله المجرّد كتاب عقليّ مسمّى بأمّ الكتاب، ومن حيث قلبه اللوح المحفوظ والكتاب المبين، ومن حيث نفسه المنطبعة الطبيعيّة كتاب المحو والإثبات، ومن حيث بدنه وجسده الكتاب المسطور، ومن حيث مجموعيّته نسخة الكلّ وجامع الكلّ فهو كتاب جامع للكلّ، كافٍ في مطالعة الكلّ والمشاهدة له تحت آياته وكلماته.

قال بعض المتأخّرين: وليس بعجب أنّ الكلّ فيه وأنّه جامع الكلّ، بل العجب أنّ الكلّ خلِق لأجله والكلّ خادم له وهو مخدوم الكلّ، والكلّ ساجد له وهو مسجود الكلّ؛ لأنّه مظهر الذات المقدّسة وكمالاتها المترتّبة عليها، والعالم مظهر الأسماء والصفات والأفعال المترتّبة على الذات، وفيه قيل:

دواؤك فيك وما تشعر ... وداؤك منك وتستكبر
وتزعم أنّك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر
وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر
وأنت الوجود ونفس الوجود ... وما فيك موجود لايحصر[٢]

---

١. نفس المصدر.
٢. ديوان الإمام عليّ عليه السلام: ١٧٥

فليس كتاب أتمّ منه في مشاهدة الحقّ ومشاهدة أسمائه وصفاته وأفعاله بعد الكتاب الآفاقيّ، والكتاب الآفاقيّ لولاه فيه لم تكن له هذه المراتب؛ لأنّ شرفه وفضله ليس إلّا به. وفي الحديث: «لايسعني /٢٥٨ ب/ أرضي ولاسمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن»[١]، وفيه إشارة إلى أنّه مع الإنسان بالذات والوجود، ومع العالم بالأسماء والصفات.

[تحقيق في معنى الأمانة والظلوميّة والجهوليّة]

وإلى عظمته وشرفه أشار بقوله تعالى: ﴿**إنّا عَرَضْنَا الأمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبالِ فَأَبَيْنَ أنْ يَحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الإنْسانُ إنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾[٢]؛ فإنّه دالّ على جامعيّته واستعداده وقابليّته لنيابته وخلافته وظاهريّته ومظهريّته؛ لأنّ السماوات والأرض مع عظمتهما خافوا وعجزوا عن حمل أمانته، وهو حمَلها وأدّى حقّها وما حصل له من حملها لاخوف ولاعجز، فكيف لايكون أعظم وأشرف؟

والأمانة عند المحقّقين هي الخلافة؛ لعدم اشتراك الغير مع الإنسان فيها. والغرض الاطّلاع على استعداد أهل السماوات والأرض حالة إيجادهم والاطّلاع على استعداده وقابليّته واستحقاقه لقبول تلك الأمانة وحملها. والظلوميّة والجهوليّة مدح له غاية المدح؛ فإنّ بهما صار مستحقّاً للأمانة ومستعدّاً لحملها، لا كما توهّم الجاهل أنّه مذمّة، فليست هناك نسخة كاملة إلهيّة غيره ولاصحيفة

---

١. مرويّ عن النبيّ ﷺ في: عوالي اللآلي: ٧/٤. ومثله قوله ﷺ: «لم يسعني سمائي ولاأرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن» (بحار الأنوار: ٣٩/٥٥).

٢. الأحزاب/٧٢

جامعة للكلّ إلّا هو، فهو الخليفة والإمام المبين والكتاب الجامع.

[الإنسان الكبير بجملته كشخص واحد وحيوان واحد]

وإذا عرفت ذلك فنقول: الإنسان الكبير هو بجملته كشخص واحد وحيوان واحد ذو نطق وحياة وإرادة واختيار؛ لأنّ العالم بجملته أحد عشر كرة والشمس في حاقّ الوسط، فوقها فلك المرّيخ والمشتري وزحل وفلك الثوابت والأطلس وتحتها فلك الزهرة وعُطارِد والقمر وكرة النار وكرة الهواء وكرة الماء وكرة الأرض، والجملة بدن واحد، والنفس الكلّيّة روحه، وواجب الوجود تعالى روح روحه، والجملة المذكورة حيوان ناطق عاقل يفعل بالأختيار، والأرض في الوسط كالثقل في الأمعاء. والحيوان الأعظم لاموت له والذي في الأرض حياته عرضيّة كالخلط بين الأمعاء في الإنسان. وخلق هذا العالم الأكبر في ستّة أيّام، كما أنّ خلق العالم الأصغر في ستّة أشهر، وذلك دالّ على التطبيق. فأفعال اللّه تعالى في صورة الإنسان الكبير بعينه كأفعاله في صورة الإنسان الصغير؛ لأنّ أفعاله عند صدورها وبروزها من مكامن غيبها إلى مظاهرها على مراتب:

[مراتب صدور أفعال اللّه تعالى]

الأوّل: في حضرة روحه؛ لكونها في مكمن غيبه الذي هو غيب غيوبه؛ لأنّها في تلك الحضرة في غاية الخفاء والكمون، كأنّها غير مشعور بها من صفائها ولطافتها.

الثاني: في حيّز قلبه، ونزولها من تلك الحضرة إليها عند استحضارها وإخطارها بباله.

الثالث: في مخزن خياله، ونزولها فيه مشخّصة /٢٥٩ أ/ معيّنة.

الرابع: في حضرة شهادته وحواسّه بتحرّك أعضائه عند إرادة إظهارها وإبرازها في الخارج.

[مراتب صدور أفعال الإنسان الكبير]

فكذلك الإنسان الكبير؛ فإنّ كلّ ما يحدث في العالم من الأمور العينيّة الشهاديّة ـ كلّيّةً كانت تلك الأمور أو جزئيّةً ـ فلها هذه المراتب:

الأوّل: ثبوتها في حضرة الروح الكلّيّ الأعظم وعالم الإجمال.

الثاني: عند نزولها من تلك الحضرة إلى حضرة النفس الكلّيّة مفصّلاً.

الثالث: عند ظهورها في عالم الخيال المطلق ونزولها بكسوة للصورة الروحانيّة والجسمانيّة معاً في عالم الأفلاك والعلويّات خصوصاً في سماء الدنيا؛ لأنّها بمثابة الدماغ من الإنسان.

الرابع: عند ظهورها في عالم الشهادة الحسّيّة بصور الموادّ العنصريّة. فكما أنّ النزول الأوّل من الإنسان الصغير بإرادة كلّيّة والثاني بإرادة جزئيّة منضمّة إلى الكلّيّة فتتحرّك الأعضاء والجوارح بعد الجزم على الفعل ويتبعه ظهور الأفعال في الخارج، كذلك الإنسان الكبير النزول الأوّل فيه من حضرة الروح الأعظم لايكون إلّا بإرادة كلّيّة إجماليّة غيبيّة والثاني بإرادة جزئيّة منضمّة إلى تلك الكلّيّة مفصّلة معيّنة في حضرة النفس الكلّيّة؛ لتتحرّك بها السماوات التي هي بمثابة اليد والأعضاء في الإنسان الصغير ويظهر تلك الأفعال في الخارج الذي هو عالم العناصر والمواليد.

وكما أنّ سلطان الروح الجزئيّ الذي هو الروح الإنسانيّ لايكون إلّا في الدماغ، فكذلك سلطان الروح الكلّيّ الذي هو روح العالم لايكون إلّا في العرش؛

لأنّه بمثابة الدماغ. وكما أنّ مظهره الأوّل في الصغير هو القلب الحقيقيّ الذي هو النفس الناطقة، كذلك مظهره الأوّل في الكبير النفس الكلّيّة التي هي بمثابة القلب الحقيقيّ فيه. وكما أنّ مظهره الأوّل في الصغير في عالم الشهادة هو القلب الصوريّ[١] الذي في الصدور وقد يعبّر به عن الصدر الذي هو منبع الحياة الحيوانيّة، كذلك مظهره الأوّل في الكبير في الفلك الرابع الذي هو في قلبه الصوريّ وهو فلك الشمس؛ فإنّه منبع الحياة الصوريّة في العالم؛ لأنّه بمنزلة الصدر في الصغير والشمس بمنزلة الحياة الحيوانيّة فيه؛ إذ به يحيى جميع الأعضاء والجوارح في الصغير وبه يحيى جميع الحيوانات والنباتات في الكبير. فهو البيت المعمور المشار إليه في الشريعة أنّه في السماء الرابعة وجعِل مقام عيسى وكانت معجزته إحياء الموتى؛ لأنّ البيت المعمور هو قلب الإنسان الكبير ومقام عيسى[٢] الحقيقيّ الذي هو روح اللّه؛ فإنّ الإنسان الحقيقيّ روح اللّه وبه يحيى الموتى. /٢٥٩ ب/ والحياة الحقيقيّة أعظم من الحياة الصوريّة ومعجزة نبيّناصلى‌الله‌عليه‌وآله أعظم؛ لأنّ عيسى كان يُحيي الموتى الصوريّة في بعض الأوقات ونبيّنا كان يُحيي الموتى المعنويّة دائماً، كذلك خلفاؤه وأولاده المعصومونعليهم‌السلام.

[تحقيق في معنى الطور وما يتعلّق به]

وقد أشار الحقّ تعالى إلى هذه الجملة بقوله: ﴿**وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ**﴾[٣]. فالطور هو العرش المعبّر عنه بالعقل الأوّل، والكتاب المسطور هو

---

١. حج (خ ل): الصنوبريّ.
٢. حج: الإنسان.
٣. الطور/٢ـ١

الكرسيّ المعبّر عنه بالنفس الكلّيّة؛ لنقوش المعلومات عليها مفصّلاً. ويجوز تعبير العقل بالقلم وتعبير النفس باللوح؛ لإفاضة العقل العلوم والحقائق على النفس كإفاضة القلم على اللوح. ويجوز أيضاً تعبير العرش بالأطلس وتعبير الكرسيّ بفلك الثوابت.

والرقّ المنشور هو الهيولى الأعظم الكلّيّة؛ لسذاجتها ولطافتها وخلوّها في نفس الأمر عن الصور عند تجرّدها وبساطتها ونقوشها بحروف الموجودات وصور المخلوقات كالرقوم على الرقّ، وإن كانت الهيولى في الخارج لايمكن تصوّرها منفكّة عن الصورة، وكذلك الصورة لايمكن انفكاكها في الخارج عن الهيولى، وذلك لقابليّتها واستعدادها لانتقاش الصور عليها.

والبيت المعمور هو السماء الرابعة؛ لنزول الصورة عليها من العالم العلويّ كنزول صورة القلب على الإنسان من حضرة النفس الناطقة والروح الجزئيّ، ونفخ الروح الحيوانيّ فيها كنفخ الروح الحيوانيّ في قلب الإنسان.

والسقف المرفوع هو السماء الدنيا؛ لارتفاعه على الأرض.

والبحر المسجور هو الهيولى العنصريّة المملوّة بصور الموجودات والمخلوقات، كما أنّ الطور فينا هو الدماغ الذي هو بمثابة العرش، والكتاب المسطور هو خيالنا المملوّ بنقوش الموجودات المرتسمة فيه، والرقّ المنشور هو هيولى الجسد وما عليها من الأعضاء والجوارح، والبيت المعمور هو القلب المعنويّ دون الصوريّ، والسقف المرفوع هو القلب الصوريّ، والبحر المسجور هو الحقائق والمعارف اللازمة لهذين القلبين أو القوّة المتخيّلة؛ لأنّهما كالبحر المملوّ بالأمواج والأوضاع من الصور والأشكال المتعاقبة المتتالية كما هو معلوم في خواصّ المتخيّلة. وهذا التقابل على سبيل الإجمال واقتضاء هذا المكان، وإلّا

فالتقابل التفصيليّ يحتاج إلى بسط كثير لايحتمله هذا المقام.

[تحقيق في معنى النون وما يتعلّق به]

ثمّ إنّ هذا يطابق قوله تعالى: ﴿**ن وَالْقَلَمِ وَما يَسْطُرُونَ**﴾[1]؛ فإنّ الدواة هو العقل الأوّل، والقلم هو النفس الكلّيّة، والأوراق الأجسام والعناصر، ولهذا قال‌عليه‌السلام: «جفّ القلم بما هو كائن»[2]، وهو شاهد بأنّ الدواة الروح الأعظم؛ ٢٦٠/ أ/ لفيضه على الكلّ، والقلم العقل الكلّي؛ لإفاضته على النفس الكلّيّة، والأوراق الأجسام والعناصر. فالنون يكون إشارة إلى الدواة التي هي الروح الأعظم من إجماله الحقائق المجموعيّة اللائقة لذاته، والقلم إشارة إلى العقل الأوّل؛ لإفاضته على ما دونه كإفاضة القلم على اللوح أو الورق، والأوراق إشارة إلى الأجسام والعناصر وما يسطرون عليها من المخلوقات والموجودات المسطورة عليها من الدواة والقلم المعبّر عنها بالحروف والكلمات.

وإلى هذا أشار الإمام جعفر الصادق الأمين‌عليه‌السلام بقوله: «عقل الكلّ علمه ونفس الكلّ حياته والطبائع قلمه والأجسام لوحه».

وقيل: الطبيعة قوّة نافذة من نفس الكلّ في جميع الأجسام السماويّة والأرضيّة من محدّب فلك المحيط إلى مركز الأرض، وقيل: الطبيعة عبارة عن الحقيقة الجامعة للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحاكمة على هذه الأربع، والعنصريّ ما كان متولّداً من الأركان الأربعة.

---

١. القلم/١

٢. مرويّ عن النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله في: شرح أصول الكافي للمازندرانيّ: ١٥/٨

قال الفاضل المتأخّر ـ قدّست نفسه ـ: إنّ السماوات السبع وما فيها عند أهل الذوق من العناصر الأربعة[١]. وقال: إنّ النقليّات الدالّة على ذلك كثير[٢].

أقول: منها ما ذكره الإمام الأوّل والرئيس المقدّم الأكمل سيّد الأولياء وسلطان الورى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليه أفضل التحيّة والسلام ـ في خطبة المبدأ المذكورة في *نهج البلاغة*[٣].

[الطبائع الأربعة عند جابر بن حيّان]

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ جابر بن حيّان الصوفيّ في كتابه المسمّى بكتاب *العالم العلويّ والسفليّ*؛ فإنّه قال:

إنّ الطبائع الأربعة القديمة إذا اعتدلت حتّى لايكون جزءً واحداً منها يزيد ولاينقص ويكون بالسواء في ميزان السبخات جاء من ذلك ما لايفسد أبداً.

وقال في كتاب *الشمس والقمر*:

إنّهما لمّا اعتدلت طبائعهما إلّا طبيعتين أرانا اللّه تعالى بهما علامتين، فنقص منهما وزاد فيهما؛ ليخالف بينهما. فوجب بالبرهان أنّ ما اعتدلت ثلاث طبائع وزادت الرابعة خالداً أيضاً؛ لأنّا وجدنا العالم العلويّ اعتدلت طبائعه،

---

١. جامع الأسرار: ٢٧٦

٢. هامش مر: ومنها ما ورد في الخبر: أنّ اللّه تعالى لمّا أراد خلق السماء والأرض خلق جوهراً أخضر، ثمّ ذوّبه فصار ماءً مضطرباً، ثمّ أخرج منه بخاراً كالدخان، فخلق منه السماء، كما قال: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ**﴾ [فصّلت/١١]، ثمّ فتق تلك السماء، فجعلها سبعاً، ثمّ جعل من ذلك الماء زبداً، فخلق منه أرض مكّة، ثمّ بسط الأرض كلّها من تحت الكعبة ولذلك تسمّى مكّة أمّ القرى؛ لأنّها أصل جميع الأرض، ثمّ شقّ من تلك الأرض سبع أرضين [بحار الأنوار: ٢٩/٥٤].

٣. نهج البلاغة: ٤٠

فطالت مدّته وبعُد الفساد منه.

وإنّ اللّه تعالى لمّا خلق الأشياء كلّها من العناصر الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض، خرجت الأسطقسات الأربعة من العوالم القديمة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فلمّا تزاوجت صار من ذلك للنار جزءان: حرارة ويبوسة، وللماء جزءان: برودة ورطوبة، وللهواء جزءان: حرارة ورطوبة، وللأرض جزءان: برودة ويبوسة، ثمّ خلق من ذلك العالمين العلويّ والسفليّ. فلمّا اعتدلت طبائعه بقي على الزمان وما اختلفت فيه ركبة الكون والفساد. فلمّا خلق اللّه تعالى الشمس /٢٦٠ ب/ عدّل طبائعها إلّا الجزء الناريّ؛ فإنّه زاد فيها، فجاءت بلون النار. وخلق تعالى القمر معتدل الأجزاء إلّا الجزء المائيّ غلب عليه، فجاء بلون الماء، فكان الغالبان الفاعلان؛ لأنّ الفاعلين النار والماء والمنفعلين الأرض والهواء.

قال في كتاب *التجميع*:

إنّ في العالم السفليّ ما اعتدلت طبائعه، فصار باقياً على الزمان لاتحرّقه النيران ولاتصدّيه[1] مياه الغُدران وهو الذهب الخالص الذي طبخته الطبيعة، فنقت أدرانه، فالبقاء الدائم في الأشياء يحتاج إلى تعديل الطبيعة.

قال:

حتّى أنّا لو قدرنا واستطعنا أن نأخذ رجلاً فنفصّله ونعدّل طبائعه ونردّه خلقاً جديداً لعاد لايموت أبداً.

فاعرف ذلك وتأمّله.

[تحقيق معنى الدواة والقلم والأوراق عند الآمليّ]

ثمّ قال الفاضل المتأخّر رحمه الله: إن شئت قلت: الدواة عالم الجبروت؛ لأنّه فوق الملكوت وهو عالم العقول والمجرّدات، والقلم عالم الملكوت؛ لأنّه فوق الملك

---

١. مر، حج: تصدمه.

وهو عالم النفوس والأرواح، والأوراق عالم الملك الذي هو عالم الجسمانيّات والعناصر؛ لأنّه بمثابة الألواح والأوراق؛ لسذاجته حين خلوّه من السطور والرقوم. فالروح الأعظم يكون كالدواة؛ لإجمال الحقائق والمعارف فيه إجمالاً كلّيّاً غيبيّاً كروحنا الجزئيّ بالنسبة إلى عقولنا الجزئيّة، والعقل الكلّيّ يكون كالقلم الذي يأخذ عن الدواة ويفيض على الألواح من النفوس والأجسام، والنفس الكلّيّة والأجسام والعناصر بأجمعها تكون كالأوراق والألواح؛ لقابليّتها لتلك الصور والنقوش، موافقاً لقولهﷺ: «جفّ القلم بما هو كائن»[1]؛ لأنّ القلم الذي هو العقل الأوّل جفّ بما كتب من دواة الروح الكلّيّ على النفس الكلّيّة وما دونها من حيث الإجمال والتفصيل؛ لأنّ الحقائق على الوجه الذي تقرّر تكون من الروح الأعظم ثابتاً على سبيل الإجمال وفي العقل الأوّل على سبيل التفصيل وفي النفس والأجسام على سبيل الإجمال والتفصيل معاً.

[تحقيق معنى فراغه تعالى]

وقد ورد في الحديث عنهﷺ: «فرغ اللّه تعالى من الأربع، من الخَلق والخُلق والرزق والأجل»[2]، ومعناه فرغ منها من حيث الإجمال الكلّيّ، لا من حيث التفصيل. ولهذا لمّا سمع اليهود هذا الحديث قالوا: فإنّ اللّه تعالى الآن معطّل؛ لأنّه قد فرغ من الأمور كلّها. فقال النبيّﷺ: ليس كذلك؛ فإنّه يوصل القضاء إلى القدر. وذلك لأنّ التفصيل الجزئيّ مطابق للأمر الكلّيّ وواقع على ترتيبه، ويسمّى

---

١. مرويّ عن النبيّﷺ في: شرح أصول الكافي للمازندرانيّ: ١٥/٨

٢. مصابيح الأنوار: ٤٠/١

الأوّل علم القضاء والثاني علم القدر، ويجوز الفراغ من القضاء الإلهيّ /٢٦١ أ/ ولكن لايجوز من القدر التابع له؛ فإنّ إيصال القضاء إلى القدر ووقوع القدر بموجب القضاء واجب، بل هو فعله وشأنه الذي هو فيه بحكم ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾[١].

ومصداق ذلك ما روي أنّ أمير المؤمنين عليّاًعليه السلام كان جائزاً عند حائط مايل، فأسرع في المشي، فقال له بعض أصحابه: أتفرّ من قضاء اللّه؟ فقال: بل أفرّ من قضائه إلى قدره[٢]. لأنّ كلّ شيء يجري في الوجود يكون من القدر المطابق للقضاء الإلهيّ؛ لقوله تعالى: ﴿**كانَ ذلِكَ فِي الْكِتابِ مَسْطُوراً**﴾[٣]، أي في العقل الأوّل الإجماليّ. وفي هذا الباب أسرار وأبحاث لايجوز كشفها أكثر من هذا؛ لأنّ سرّ القدر منهيّ عن كشفه عند غير أهله، واللّه أعلم.

[استدلال على أفضليّة الأنبياء مبنيّ على تجرّد النفس]

قال: واستدلّ بعضهم بأنّ الإنسان مركّب من النفس الناطقة والبدن، والنفس الناطقة من عالم الملكوت وهي من الأنوار الإلهيّة كالملائكة، وأفعالها أفعال الروحانيّات من العلوم والمعارف والتأثير في العالم السفليّ إذا صفت عن الكدورات الحيوانيّة، كما في الأنبياء والأولياء من تجريدهم أنفسهم من علائق ظلمات البدن ومتعلّقات الطبيعات، والبدن آلة لها في اكتساب الكمالات من الإدراكات والعبادات وممارسة الخيرات. فذات الإنسان الذي حصل لنفسه

---

١. الرحمن/٢٩

٢. بحار الأنوار: ٩٧/٥، ١١٤، ٢/٤١، ١٥١/٦٧؛ التوحيد: ٣٦٩؛ متشابه القرآن: ٢٠٠/١

٣. الإسراء/٥٨؛ الأحزاب/٦

كمالات غير ممكنة للمجرّدات بتقدير كون الملائكة مجرّداً أشرف، والأفعال الشريفة الصادرة عنه مع عوق القوى البدنيّة ومنع الأضداد العنصريّة أفضل من أفعال الملائكة الخالية عن هذه الشوائب. والأنبياء والأولياء موصوفون بالكمالات الروحانيّة من العلوم والمعارف وخوارق العادات من التأثيرات في الأجسام العنصريّة والإنباء عن الغيوب، فكانوا أفضل من الملائكة.

[استدلال على أفضليّة الأنبياء غير مبنيّ على تجرّد النفس]

وهذا الاستدلال كما تراه مبنيّ على تجرّد النفس، وأكثر المتكلّمين ينكرونه ويقولون: إنّها من جملة عوالم الجسميّة، فلايستقيم على جملة مذاهب المتكلّمين، ولهذا عدل المصنّف في الاستدلال عن هذا وقال: إنّ الأنبياء والأولياء عبادتهم أشقّ باعتبار أنّهم عبدوا اللّه تعالى مع معارضة القوّة الشهويّة لهم ولم تشغلهم شواغل القوى الطبيعيّة الملازمة لهم عن ملازمة العبادة والإقبال على الحضرة الإلهيّة، فكانت عبادتهم لذلك أشقّ؛ لاشتمالها على المجاهدات النفسانيّة والرياضات البدنيّة حتّى يحصل لهم الاستعداد للوصول إلى كمالاتهم الممكنة، بخلاف الملائكة الذين لامعارض لهم ولاممانع عن كمالاتهم، فكان وصولهم أسهل وطريقهم أقلّ إتعاباً، مع أنّ ما وصل إليه الملائكة مع تلك السهولة وصل إليه الأنبياء والأولياء /٢٦١ ب/ مع هذه المشاقّ والقواطع والموانع، فكانوا بذلك أفضل وأكمل[١]. ولم يتعرّض المصنّف للنفس في هذا التقرير أنّها جسمانيّة أو

---

١. هامش حج: «أفضل الأعمال أحمضها» وهو مشكل؛ لأنّ العبد إذا كان بعيداً من الحقّ كان متنفّراً عن الطاعات والعبادات، وكلّما قرب بالرياضات وملازمة الطاعات صار امتثاله للتكاليف عليه سهلاً يسيراً ورفع اللّه منه ثقل الطاعات ـ كما ورد في الخبر ـ بل يصير ←

مجرّدة، فكان مطابقاً لمذهب المتكلّمين وغيرهم.

[استدلال على أفضليّة الأنبياء مبنيّ على النقل]

وأكثر أهل الكلام يرجعون في التفضيل إلى دلائل النقل؛ فإنّ آية الاصطفاء دالّة عليه دلالة ظاهرة؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللّهَ اصْطَفى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْراهِيمَ وَآلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمِينَ**﴾[1] مستلزم لدخول الملائكة في ذلك الاصطفاء؛ لدخولهم في جملة العالم، والاصطفاء هو الاختيار، والاختيار من اللّه إنّما يقع على وجه الصواب، فلو لم يكن الأنبياء أهلاً لذلك الاصطفاء لما وقع ذلك من اللّه تعالى؛ لأنّه ليس على غيبه بمتّهم، فلايضع الشيء في غير موضعه ولايعطيه إلّا ما يستحقّه بسبب استعداده، وذلك بيّن واضح.

ومن أنكر هذا واعتقد أنّ الملائكة أفضل فقد جهل بحقيقة الولاية وما عرف الثمرة المجتناة[2] منها وكان من المحجوبين عن ارتضاع ثدي الحكمة وحقائق المعارف؛ فإنّ من تطّلع سرّه على حقائق الولاية ودقائقها عرف جلالة حالها وعظم مرتبتها وأنّها لايلحقها شيء من مراتب الكمال بعد الإلهيّة. وإذا ثبت أنّ مطلق الولاية الشاملة للنبوّة والولاية الخاصّة أشرف من مرتبة الملائكة، فالذي عليه اعتقاد أهل التحقيق من المسلمين أنّ نبيّنا محمّداً صلّى الله عليه وآله أشرف الأولياء وأكمل الأنبياء لم يلحقه منهم لاحق ولايسبقه إلى الفضل سابق. وقد أخبر بذلك عن

مشتاقاً إلى العبادة مستلذّاً به، فيلزم أن تكون عبادته بعد كمال القرب أقلّ ثواباً من عبادته في كمال البعد، ويلزم كون عبادة الأنبياء والأولياء أقلّ ثواباً من عبادة الأمم.

١. آل عمران/٣٣

٢. مر، حج: المجتباة.

نفسه وبيّنه لأمّته وقد سبقت منّا الإشارة إلى هذه المسألة مستوفاة في باب النبوّة.

[وجوب مساواة عليّ عليه السلام للنبيّ صلى الله عليه وآله في الأشرفيّة على الكلّ]

وحينئذٍ نقول: فلمّا ثبت أنّه عليه السلام أشرف الكلّ في الكلّ وجب أن يكون عليّاً عليه السلام كذلك، ويدلّ عليه وجهان:

[الوجه الأوّل]

الأوّل: أنّه عليه السلام مساوٍ للنبيّ صلى الله عليه وآله في جميع الكمالات والمقامات؛ لأنّ كلّ واحد منهما من الآخر، بل هو هو من جميع جهاته؛ بدليل قوله صلى الله عليه وآله: «إنّه منّي وأنا منه»[١] في مواطن كثيرة رواه الثقات بعدّة طرق، ولقصّة المؤاخاة والمنزلة ولكونه وإيّاه شيء واحد في أحاديث كثيرة أشرنا إلى بعض منها في قوله: «لم نزل من شيء واحد في الأصلاب الطاهرة والأرحام الزكيّة حتّى افترقنا من صلب عبد المطّلب فرقتين (وفي حديث: شطرين) في عبد اللّه وأبي طالب، ففيّ النبوّة وفي عليّ الخلافة»[٢]. وغير ذلك أحاديث كثيرة في هذا المعنى يقرب بعضها من بعض.

---

١. الكافي: ١١٠/٨؛ بحار الأنوار: ٦٩/٢٠، ٧٠، ٩٥، ١٠٧، ١٤٤، ٤٢٦/٣٠، ٣١٨/٣١، ٣٧٢، ٣٢٥/٣٨، ٨٧/٤٠، ٨٣/٤١، ٦٥/٤٢؛ الاحتجاج: ٦٥/١؛ إرشاد القلوب: ٢٦٠/٢؛ إعلام الورى: ٨١؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٤٧؛ بشارة المصطفى: ١٨٦؛ الخصال: ٥٥٦/٢؛ دعائم الإسلام: ٣٧٤/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢١٩/٧، ٢٦١/١٣؛ الصراط المستقيم: ٢٥٣/١، ٨/٢، ٥٨؛ الطرائف: ٦٥/١؛ علل الشرائع: ٧/١؛ العمدة: ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٠؛ عوالي اللآلي: ٨٨/٤، ١٢٤؛ القصص للراونديّ: ٣٤١؛ كشف اليقين: ٤٢١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٢٤/٣؛ نهج الحقّ: ٣٩١؛ اليقين: ٣٥٧

٢. الكافي: ٤٤١/١؛ بحار الأنوار: ٢٤/١٥، ٣٤٠/٢٤، ٩٩/٣٥، ١٥٦، ١٩٦/٥٤، ٣٠٠/٧٤؛ إيمان أبي طالب للفخّار: ٥٦؛ جامع الأخبار: ١٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٦٣/٧، ٦٧/١٤؛ ←

وإنّه عليه السلام لم يحجب عن شيء من درجات الكمال التي كانت للنبيّ صلى الله عليه وآله إلّا النبوّة؛ بدلالة قوله صلى الله عليه وآله: «يا عليّ! إنّك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلّا أنّك لست بنبيّ»[1]. إلى غير ذلك من الأحوال الدالّة على المشابهة والاتّحاد /٢٦٢ أ/ والمماثلة والمشاكلة. فإذا ثبت أنّ محمّداً أفضل الخلق وجب أن يكون عليّ كذلك وإلّا لم تكن لهذه الأحاديث الموجبة للاتّحاد والمشابهة فائدة ويكون صدورها حينئذٍ عن الحكيم عبثاً لا على وجه الصواب والصحّة، وذلك محال لايصدر عن الحكيم.

[شرف الخلافة على النبوّة في مقام الكثرة]

بل قد قال بعض أهل الفحص عن دقائق هذه المعاني: إنّ مرتبة الخلافة أعلى وأجلّ من مرتبة النبوّة في مقام الكثرة، وإن كانت مرتبة النبوّة أعلى وأجلّ منها في مقام الوحدة. وذلك لأنّ الولاية الخاصّة في مقام الوحدة لها إنّما يأخذ ما يأخذه عن اللّه تعالى بواسطة روحانيّة النبوّة، فكلّ وليّ إنّما يأخذ ما يأخذه بواسطة روحانيّة نبيّه؛ لأنّه به يعرف ومن مقامه يشهد. وأمّا في مقام الكثرة فالولاية أشدّ استقراراً وأبقى دواماً وأكثر أشخاصاً وأعمّ دائرةً، يعلم ذلك بتحدّس أحوالها؛ فإنّ الأزمنة على تتابعها وكثرة تصرّفات الوقائع والحوادث فيها لاتخلو عنها، على ما تقرّر في بحث الحكمة الإشراقيّة وعند أهل التحقيق من أهل

الصراط المستقيم: ٣٤١/١؛ الفضائل: ٥٤؛ كنز الفوائد: ١٦٤/١

١. بحار الأنوار: ٤٧٥/١٤، ٢٢٣/١٨، ٢٧٠/٣٧، ٣٢٠/٣٨، ٢٦٤/٦٠؛ الصراط المستقيم: ٦٥/٢؛ الطرائف: ٤١٣/٢؛ عوالي اللآلي: ١٢٢/٤؛ نهج البلاغة: ٣٠٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٧/١٣

الكلام وغيرهم من أهل الفحص عن الحقائق. ولاكذلك النبوّة؛ فإنّ الأزمنة والأوقات قد تخلو عنها، ولايمتنع في الحكمة خلوّها عنها بطريق العناية الإلهيّة ولايختلّ نظام الوجود العنصريّ ولاقوام الاجتماع المدنيّ المقتضي لوجوب الناموس الإلهيّ على الوجه الأكمل ـ كيف كان ـ وعلى بقاء الملك والتدبير بذلك الناموس المحفوظ عند الملك الحافظ صاحب الولاية والرياسة على الخلق، سواء كانت السياسة بيده بحيث يكون ظاهراً مبسوط اليد أو كانت السياسة بيد غيره وهو الحافظ للأمر الباطنيّ الذي لايتمّ الظاهر إلّا به.

ولهذا السرّ أوّل ما بدأ اللّه به الخلافة، فقال: ﴿**إنّي جاعِلٌ فِي الأرْضِ خَليفَةً**﴾[١]، فجعل اسم الخلافة قبل اسم النبوّة لهذا السرّ؛ من حيث ما تقرّر في العالم العقليّ أنّ الخلافة هي المستمرّة الثابتة في الأرض بحيث لايصحّ انقطاعها أبداً، ولاكذلك النبوّة؛ لجواز خلوّ الأرض عنها وإن لم يصحّ خلوّها عن الناموس الحاصل بها ويبقى محفوظاً عند الملوك من خلفاء أهل النواميس[٢]، فبذلك شرفت النبوّة بمقام الوحدة وشرفت الولاية بمقام الكثرة. فتفهم العبارات ترشد؛ فإنّها أسرار أدركتها الأفكار من أولي الأيدي والأبصار.

أقول: مجموع ما ذكره في هذا المبحث ظاهر لايحتاج إلى زيادة كشف وإيضاح إلّا قوله: «والخلافة أشدّ استقراراً وأبقى دواماً وأكثر أشخاصاً وأعمّ دائرةً»؛ فإنّ شدّة استقرارها إنّما هو باعتبار تحقّق وجوب وجودها في الحكمة واقتضاء العناية إيّاها؛ فإنّه اقتضاء لازم لايجوز في نظر العقل الإخلال بها؛ نظراً

---

١. البقرة/٣٠

٢. مر، حج: الناموس.

إلى قوله تعالى: ﴿**كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيّاً**﴾[١]. /٢٦٢ ب/

وكذا الكلام في بقائها ودوامها؛ فإنّه باعتبار أنّ الوجود الخارجيّ لايخلو في جميع الأوقات عنها، كما أشار إليه عليه السلام في قوله: «كلّما خوى نجم طلع نجم»[٢]، ومثله قول بعضهم:

ولاتعدُوَن عيناك عنهم؛ فإنّهم نجوم إذا ما غاب نجم بدا نجم[٣]

وأمّا كثرة الأشخاص فيها فباعتبار تعدّد أهل الولاية وكثرة أعيانهم؛ فإنّ أعدادهم أكثر من أعداد الأنبياء؛ فإنّك عرفت أنّ لكلّ نبيّ مرسل اثني عشر خليفة على ما هو سنة اللّه التي قد خلت من قبل[٤].

وأمّا عموم الدائرة فيها فباعتبار عدم جواز الشركة فيها باعتبار الزمان الواحد؛ فإنّه قد قرّرنا في ما سلف أنّه لايجوز وجود وليّين متصرّفين في زمان واحد، بل لو وجدا معاً في وقت واحد لكان المختصّ بالتصرّف والتدبير أحدهما، ولاكذلك النبوّة؛ لجواز اشتراكهما بين اثنين متصرّفين في وقت واحد.

وكذا قوله الناموس؛ فإنّه في لغة العرب يطلق على الملك النازل بالوحي عن اللّه تعالى على أنبيائه، ثمّ إنّهم سمّوا الشريعة النازل بها ذلك الملك ناموساً تسميةً للسبب باسم المسبّب مجازاً. فالناموس هنا هو الشريعة المُنزَلة من اللّه تعالى

---

١. مريم/٧١

٢. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في: بحار الأنوار: ٢١٤/٣٤، ٢١٥؛ تأويل الآيات: ١٧٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٨٤/٧، ٩٣؛ عوالي اللآلي: ٨٥/٤؛ نهج البلاغة: ٣٣، ١٤٥

٣. منسوب إلى أحمد بن عمر بن عبد اللّه العصفور، كما في: جامع بيان العلم وفضله: ٤٩/١

٤. مقتبس من: الفتح/٢٣

على نبيّ من أنبيائه؛ لتدبير خلقه وإصلاحهم باعتبار المعاش والمعاد.

[الوجه الثاني]

قال: الثاني: نصّ القرآن العظيم وبيان الذكر الحكيم الدالّ على مساواته للنبيّ الفاضل الثابت الأفضليّة على الكلّ في قوله تعالى: ﴿**وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ**﴾[١]؛ فإنّهعليه السلام لمّا دعا نصارى نجران إلى المباهلة أنزل اللّه هذه الآية في بيانها، فحكى فيها وأمر نبيّه بقوله: قل لهم ـ يا محمّد ـ: تعالوا أيّها النصارى ندع أبناءنا وأبناءكم، وأراد بالأبناء الحسن والحسينعليهما السلام؛ لأنّهما المدعوّان للمباهلة، ونساءنا، وأراد بهنّ فاطمة؛ إذ هي المدعوّة من النساء دون غيرها من المسلمات، وأنفسنا، أي وندع أنفسنا. ومعلوم أنّ الأنفس المدعوّة ليس إلّا عليّاًعليه السلام بالإجماع؛ فإنّه لم يخرج إلى المباهلة بأحد سواه، فهو الأنفس المدعوّة بلاخلاف.

وليس المراد أنّه يدعى نفسه؛ لوجوب المغايرة بين المدعوّ والداعي، فالمدعوّ غيره، مع أنّه قد عبّر عنه بنفسه، فحينئذٍ لزم أنّ اللّه قد أخبر أنّ عليّاًعليه السلام هو نفس النبيّ. وليس المراد الاتّحاد، بل المماثلة والمشابهة والمناسبة في جميع الصفات، بل وفي الحقيقة التي يستحقّ بها كلّ منهما التعظيم عند الخلق وعند اللّه باعتبار المشاركة في الحقيقة التي استحقّ كلّ منهما بها الولاية على الخلق ووجوب الطاعة والمودّة.

فوجب بذلك أن يكونا في مرتبة واحدة، بل هما حقيقة واحدة يجري لكلّ واحد منهما ما يجري للآخر من الصفات والأحكام واللوازم والعوارض إلّا ما

---

١. آل عمران/٦١

استثناه الدليل القطعيّ، /٢٦٣ أ/ وهو مرتبة النبوّة التي هي مقام الوحدة الأصليّة؛ فإنّها للنبيّ صلى الله عليه وآله باعتبار الأصل ولعليّ عليه السلام باعتبار أخذها منه بواسطة مقابلة نفسه لنفسه، وكان ذلك نصّاً من اللّه ببيان حاله وإظهار أفضليّته على سائر الصحابة والأنساب باعتبار المشابهة النفسيّة والمماثلة الحقيقيّة بينه وبين نبيّه الذي هو الكامل المطلق بعد اللّه. فعليّ بنصّ اللّه تعالى قسيمه وشكله وأخوه وسالك آثاره والمماثل للكامل على الكلّ أكمل من الكلّ وهو المطلوب.

[الفرق بين هذا الطريق وبين ما تقدّمه]

وفي الحقيقة لافرق بين هذا الطريق وبين ما تقدّمه إلّا باختلاف العبارات؛ إذ مبناه على المساواة الموجبة للمماثلة والمشابهة المستلزمتين للاتّحاد في الحقيقة وذلك هو الأوّل بعينه. نعم! في هذا الوجه استدلال على الاتّحاد بمنطوق الآية، فهو معلوم في هذا الوجه بطريق النصّ القرآنيّ الذي لايحتمل التأويل.

[الاختلاف في شأن الولاية هي الفتنة الكبرى]

قال بعض أهل الفحص عن الحقائق: إنّ من تفطّن لهذه المعاني ويطّلع سرّه إلى فهم غوامض هذه الأسرار علم أنّ عليّاً عليه السلام قد كساه اللّه من لباس الجلال والإكرام وثياب الفضل والإنعام مثل ما أعطى نبيّه من غير فرق، إلّا ما استثني من اسم النبوّة دون مقتضاها ـ كما عُلم ـ وزاده على ذلك زيادة أخرى تأكيداً لحجّته وبياناً لحاله وكشفاً للخلق عن عظيم قدره إبلاغاً للحجّة البالغة وإقامة للاعتذار عليهم في معرفته والقيام بما وجب عليهم من فرض طاعته؛ ليكون حجّة بالغة لما علِمه تعالى من ما يقع فيه من الاختلاف العظيم. وقد أشار ـ سبحانه ـ إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿**الم * أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ**

لايُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾[١]. وهذه الفتنة إشارة إلى الاختلاف الواقع بين أهل الإسلام في شأن الولاية؛ فإنّها أصل الاختلاف الواقع في الأمّة الإسلاميّة ومنها تفرّقت الأهواء وتشعّبت المذاهب، فلأجل ذلك أعطى اللّه عليّاًعليه‌السلام من الزيادة في الشرف وبيان الفضل والكمال ما تقوم به الحجّة له على عامّة الخلق.

أقول: في هذه الآية إشارة إلى أنّ العوائد الإلهيّة لاتغيير فيها ولاتبديل؛ لقوله تعالى: ﴿**سُنَّةَ اللّهِ الَّتي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَبْديلاً**﴾[٢]. فلمّا كانت الفتنة واقعة على من قبل هذه الأمّة من الأمم السالفة وجب بطريق الحكمة والعناية الإلهيّة المستمرّة التي لاتغيير في مقتضاها ولاتبديل أن تكون هذه الأمّة كذلك، وهذه الفتنة المشار إليها هنا هي الولاية التي هي الأمر الباطنيّ الذي يحتاج في إدراكه إلى زيادة الفكر وإطالة النظر والتفطّن في الأحوال الإلهيّة حتّى يعرف بطريق المعاينة /٢٦٣ ب/ الحقّيّة أنّ النبوّة والولاية متلازمان؛ لأنّ كلّ ظاهر لابدّ له من باطن يكون ذلك الظاهر مظهراً لذلك الباطن، ولابدّ لكلّ باطن من ظاهر يكون ذلك الباطن حقيقته وسرّه ومعناه؛ ليكون الظاهر قائماً في مقام عالم الشهادة والباطن قائماً في مقام عالم الغيب. وقد عرفت أنّهما أيضاً متلازمان متساوقان، فالباطن حقيقة الظاهر والظاهر شهادته ومظهره، والنبوّة والرسالة هي الظاهر، بهما يظهر سرّ الولاية وحقيقتها، والخلافة والولاية هي الباطن الذي به يعرف حقيقة النبوّة والرسالة، وكلّ منهما متعلّق بالآخر لازم له. وقد يجتمعان في

---

١. العنكبوت/٣ـ١

٢. الفتح/٢٣

شخص واحد وقد يفترقان في شخصين، فتعلّق كلّ منهما بالآخر تعلّقاً معنويّاً. ولهذا أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا سئل عن تلك الفتنة أشار إلى عليّ عليه السلام وقال: «هذا وذرّيّته، فمن أتى بولايتهم زكى وطاب ومن أنكرها لعِن وخاب»[١]، ثمّ قال: «حبّ عليّ حسنة لاتضرّ معها سيّئة، وبغضه سيّئة لاتنفع معها حسنة»[٢]، وذلك لعدم تحقّق الإيمان بدون الولاية.

[شرف عليّ عليه السلام بالنسب الخارجيّ]

قال: فشرفه مع مُماثلته بالنسب الخارجيّ، فاتّفق له منه ما لم يتّفق لأحد قبله ولابعده، فزوجتُه فاطمة سيّدة نساء العالم وجعل أملاكه في السماء وخاطبُه جبرئيل والعاقد ميكائيل[٣] والمهر خمس الأرض[٤]، وأعطاه من الولد مثل الحسن والحسين اللذين هما سيّدا شباب أهل الجنّة بنصّ النبيّ صلى الله عليه وآله[٥]، وأخوه مثل جعفر

---

١. بحار الأنوار: ٣٣٨/٩، ٢٣/١٥، ١٠/٢٧، ١٣٠/٦٥؛ الاختصاص: ٤٤؛ الأنوار: ١٥؛ بشارة المصطفى: ٦٨؛ كشف اليقين: ٧؛ الفضائل: ١٥٢؛ مئة منقبة: ٨٢؛ نهج الحقّ: ٢٣٢

٢. عوالي اللآلي: ٨٦/٤؛ نهج الحقّ: ٢٥٩

٣. بحار الأنوار: ١٤٢/٤٣؛ إرشاد القلوب: ٢٣٢/٢؛ كشف الغمّة: ٤٧٢/١

٤. بحار الأنوار: ٣٦١/٣٦، ١١٣/٤٣؛ تأويل الآيات: ٢٤٠؛ روضة الواعظين: ١٤٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٥١/٣، ٣٥٢

٥. بحار الأنوار: ٣٦٠/٢٥، ١١٨/٢٧، ٢٥١/٣٦، ٧٣/٣٧، ٩٠/٣٩، ٢٦٣/٤٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٣٠٠، ٥/٤٥، ٣٠٢/٥٧؛ الاحتجاج: ٦٨/١؛ إرشاد القلوب: ٤١٩/٢؛ إعلام الورى: ٣٩٨؛ الأمالي للطوسيّ: ٣١٢، ٥٥٨؛ بشارة المصطفى: ١٦؛ الطرائف: ٢٠١/١؛ العمدة: ٤٠٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٣٣/٢؛ قرب الإسناد: ٥٣؛ القصص للراونديّ: ٣٦٨؛ كشف الغمّة: ٤٥٦/١، ٥٢١، ٥١٠/٢؛ كشف اليقين: ٣٠٥؛ كفاية الأثر: ١٤٣؛ كمال الدين: ٢٥٨/١؛ مئة منقبة: ١٨؛ نهج الحقّ: ٢٥٥

الطيّار مع الملائكة[١]، وابن عمّه النبيّ صلى الله عليه وآله، وأمّه فاطمة بنت أسد المعظّمة عند الرسول المتّفق على فضلها، وأبوه أبو طالب سيّد البطحاء ورئيس قريش وشيخهم المحامي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أيّام إقامته بمكّة، المجتهد في الذبّ عنه حتّى أنّه لمّا مات أوحى اللّه تعالى إليه أن اخرج منها، فقد مات ناصرك، وفضله وسُؤدُده وشرفه معلوم لاينكره إلّا معاند أو مكابر أو مبغض.

[شرف زوجته فاطمة عليها السلام]

أقول: أمّا شرف زوجته وفضلها فمعلوم بين الكلّ لاينكره أحد، والذي ورد من النبيّ صلى الله عليه وآله في تعظيمها وتفضيلها والنصّ على عصمتها وطهارتها فمعلوم بين الكلّ، رواه الثقات من الفريقين. وكذا نقلوا قصّة نكاحها وزفافها ومهرها وما وقع في ذلك [من] الكرامات الباهرة للعقول دليل قاطع على عظم حالها عند اللّه وشرف منزلتها. وقد ظهرت على يديها من الكرامات ما هو أظهر وأبهر وأكثر من الكرامات الظاهرة على مريم بنت عمران؛ فإنّ كثيراً ما رؤيت وهي نائمة ورحاها تدور ولايرى دائرها، فقيل لأبيها في /٢٦٤ أ/ ذلك، فقال: إنّ دائرها جبرئيل؛ أعانةً لها على ما يراه من جهدها وتعبها[٢]. وكذلك رؤيت مراراً وهي

---

١. بحار الأنوار: ٣٣٧/١٨، ٥٣/٢١، ٢٧٤/٢٢، ٢٧٦، ٢٥٣/٢٦، ٢٧٢/٣٢، ٢١٣/٣٥، ٢٩٨/٤٤، ٢٤/٦١؛ تأويل الآيات: ٢٩٦؛ تفسير فرات: ١١١، ١٦٩، ٣٤٠؛ تفسير القمّيّ: ١٣/٢، ٣٤٦؛ الخرائج: ١٦٦/١؛ الخصال: ٦٨/١؛ العدد القويّة: ٣٤٣؛ كتاب سليم بن قيس: ٥٦٥؛ كشف اليقين: ٣١٣؛ نهج الحقّ: ٣٨٩

٢. بحار الأنوار: ٩٧/٣٧، ٢٨/٤٣، ٢٩، ٤٥، ٤٦؛ إعلام الورى: ١٤٩؛ الخرائج: ٥٢٧/٢، ٥٣٠؛ دلائل الإمامة: ٤٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٣٧/٣

تطبخ طعامها والقِدر تغلي بالنار وهي تحرّك القِدر بيدها، فيسأل أبوها عن ذلك، فقال: إنّ اللّه حرّم لحم ابنتي ومحبّيها عن النار[١]. وأهدى إليها جوار أربع من الجنّة بعد موت أبيها رطباً، فأعطت منه سلمان أربع رطبات، فقال: لمّا أكلتهنّ لم أجد لهنّ عَجَماً، وكانت رائحتهنّ أزكى من المسك الأذفر[٢]. إلى غير ذلك من

١. روي عنهﷺ أنّه قال: «إنّ اللّه حرّم لحم وُلد فاطمة على النار» (حلية الأبرار: ٣٦٤/٤؛ رجال النجاشيّ: ٢٧٧).

٢. روي عن سلمانرضي الله عنه أنّه قال: كنت خارجاً من منزلي ذات يوم بعد وفاة رسول اللّهﷺ، إذ لقيني أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام. فقال: مرحباً يا سلمان! صِر إلى منزل فاطمة بنت رسول اللّه؛ فإنّها إليك مشتاقة وإنّها قد أتحفت بتحفة من الجنّة وتريد أن تتحفك منها. قال: فمضيت وطرقت الباب واستأذنت، فأذن لي بالدخول. فإذا هي جالسة في صحن الحجرة وعليها عباءة، قالت: اجلس، فجلست وقالت: كنت بالأمس جالسة في صحن الحجرة شديدة الغمّ على النبيّ، أبكيه وأندبه وكنت رددت باب الحجرة بيدي، إذ انفتح الباب ودخل عليَّ ثلاث جوار لم أر كحسنهنّ ولاكنضارة وجوههنّ. فقمت إليهنّ منكرة شأنهنّ وقلت: من أنتنّ؟ من مكّة أو من المدينة؟ فقلن: لا من أهل مكّة ولا من أهل المدينة، نحن من دار السلام بعثنا إليك، ربّ العالمين يقرئك السلام ويعزّيك عن أبيك.

فجلست أمامهنّ وقلت للتي ظننت أنّها أكبرهنّ: ما اسمك؟ قالت ذرّة. قلت: ولمَ سمّيت ذرّة؟ قالت: لأنّ اللّه تعالى خلقني لأبي ذرّ. وقلت للأخرى: ما اسمك؟ قالت: مقدادة. قلت: ولمَ سمّيت مقدادة؟ قالت: لأنّ اللّه تعالى خلقني للمقداد. وقلت للثالثة: ما اسمك؟ قالت سلمى. قلت: ولمَ سمّيت سلمى؟ قالت: لأنّ اللّه خلقني لسلمان.

وقد أهدين إليَّ هديّة من الجنّة وقد خبأت لك منها. فأخرجت لي طبقاً من رطب أبيض أبرد من الثلج وأذكى رائحةً من المسك، ودفعت إليَّ خمس رطبات وقالت لي: كُلْ هذا عند إفطارك. فخرجت وأقبلت أريد المنزل، فواللّه ما مررت بملإٍ من الناس إلّا قالوا: تحمل المسك يا سلمان؟ حتّى أتيت المنزل. فلمّا كان وقت الإفطار أفطرت عليهنّ، فلم أجد لهنّ نوىً ولاعجماً (بحار الأنوار: ٢٢٦/٩١؛ دلائل الإمامة: ٢٨).

مناقبها وفضائلها لو عددناها لطال الكتاب.

[شرف أبنائه الحسن والحسين عليهما السلام]

وأمّا شرف أبنائه فمعلوم بين أهل الإسلام لاينكره إلّا من عمي قلبه عن الإيمان ونوره وكانت ظلمة الكفر غالبة على قواه وكانت جهنّم مستقرّه ومأواه. وناهيك في شرفهما وفضلهما تشريف الرسول لهما بقوله: «هما سيّدا شباب أهل الجنّة»[1]، وقال: «هما سيّدان في الدنيا وسيّدان في الآخرة»[2].

وممّا يدلّ على ذلك إجمالاً ما جاء في الأحاديث عن الثقات أنّهما كانا يكتبان، فكتبا يوماً وأنهيا خطّهما إلى أمّهما فاطمة؛ لتحكم بينهما، فقالت: لاأحكم بينكما حتّى يكون أبوكما هو الذي يحكم بينكما. فأنهياه إلى أبيهما فقال: لاأحكم بينكما، بل جدّكما يحكم بينكما. فأنهياه إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله فقال: لاأحكم بينكما، فلعلّ جبرئيل يحكم بينكما. فلمّا حضر جبرئيل عنده عرضه النبيّ صلّى الله عليه وآله عليه، فقال: يا محمّد! اللّه ـ عزّ وجلّ ـ هو الذي يحكم بينهما، وعرج جبرئيل ونزل من عند الربّ الجليل يقول: إنّ اللّه يقول: إنّ فاطمة أمّهما تحكم بينهما. فأخبر النبيّ صلّى الله عليه وآله فاطمة بذلك، فقالت: إذا كان قد جعل اللّه تعالى الأمر إليّ فأنا

---

١. بحار الأنوار: ٣٦٠/٢٥، ١١٨/٢٧، ٢٥١/٣٦، ٧٣/٣٧، ٩٠/٣٩، ٢٦٣/٤٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٣٠٠، ٥/٤٥، ٣٠٢/٥٧؛ الاحتجاج: ٦٨/١؛ إرشاد القلوب: ٤١٩/٢؛ إعلام الورى: ٣٩٨؛ الأمالي للطوسيّ: ٣١٢، ٥٥٨؛ بشارة المصطفى: ١٦؛ الطرائف: ٢٠١/١؛ العمدة: ٤٠٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٣٣/٢؛ قرب الإسناد: ٥٣؛ القصص للراونديّ: ٣٦٨؛ كشف الغمّة: ٤٥٦/١، ٥٢١، ٥١٠/٢؛ كشف اليقين: ٣٠٥؛ كفاية الأثر: ١٤٣؛ كمال الدين: ٢٥٨/١؛ مئة منقبة: ١٨؛ نهج الحقّ: ٢٥٥

٢. صحيفة الرضا عليه السلام: ٩٤

أنثر هذا العقد اللؤلؤ على خطّيهما[1]، فمن أخذ خطّه منه أكثر كان الحكم له على صاحبه. قال: وكان في نحرها عقد من اللؤلؤ الثمين، فقطعت خيطه ونثرته على الخطّين، فأمر اللّه ـ عزّ وجلّ ـ جبرئيل أن اهبط فاقسم الدرّ بين الخطّين نصفين كي لايتأذي أحد ولدَي حبيبي. فهبط جبرئيل في أسرع من لمح البصر، فضرب الدرّ بجناحه، فقسّم الدرّ بين الخطّين نصفين.

وهذا إذا فكر العاقل فيه وجده مشتملاً على غاية التعظيم لهذين الولدين ونهاية الكمال والجلال؛ فإنّ الوليّ والنبيّ وجبرئيل بل اللّه ـ عزّ وجلّ ـ لم يكن فيهم من يحكم على أحدهما بأنّ خطّه أدون من خط أخيه؛ امتناعاً من تأذّي أحدهما بذلك القدر، فيدخل عليه غضاضة من جهة واحد منهم، فكيف يكون حال من وصل في أذاهما إلى قتلهما، فقتل أحدهما بالسمّ والآخر بالسيف؟ ذلك باليقين هو الخسران المبين. وهذا قطرة من بحر غزير من فضائلهما وسُؤدُدهما وكمال مراتبهما ومقاماتهما، لو أراد البليغ الفصيح على تطاول الأزمنة الإعراب والإفصاح /٢٦٤ ب/ عن بعض البعض عنها لفههه العجز وأدركه القصور.

[شرف أخيه جعفر وعمّه حمزة]

وأمّا شرف أخيه جعفر وعمّه حمزة فمن المعلوم بين الكلّ لايمكن إنكاره، حتّى سمّي أحدهما سيّد الشهداء[2] وسمّي أحدهما الطيّار ذو الجناحين يطير بهما

---

١. حج: خطّهما.

٢. بحار الأنوار: ٢٧٥/٢٢، ٢١٣/٣٥، ٦٥/٥١؛ الأمالي للصدوق: ٤٧٥؛ تفسير فرات: ٣٤٠؛ روضة الواعظين: ٢٦٩/٢

مع الملائكة بنصّ الرسول[١].

[قرب نسبته من النبيّ صلى الله عليه وآله]

وأمّا قرب نسبته من النبيّ صلى الله عليه وآله فأظهر من الشمس لايسع أحد بردّه وهو مرتبة لم تحصل لأحد سواه، حتّى أنّ النبيّ عليه السلام لعظم اختصاصه به خبر أنّه منه وأنّ لحمه لحمه ودمه دمه[٢]، بل أخبر اللّه تعالى في محكم كتابه أنّه نفسه[٣]، وليس بعد ذلك مرتبة ترام لطالب ولاتعدّ لأحد سواه.

[شرف أمّه فاطمة بنت أسد]

وأمّا شرف آبائه فأمّا من جهة الأمّ فمعلوم أنّ أمّه فاطمة بنت أسد المعلوم عند الكلّ فضلها وشرفها وعظم موقعها في الجاهليّة والإسلام، حتّى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يدعوها أمّه وكان يقول لها: أنت أمّي بعد أمّي[٤]. وأسلمَت على يديه وهاجرَت، ولمّا ماتت تولّى جهازها النبيّ صلى الله عليه وآله وكفّنها في قميصه واضطجع في لحدها بنفسه وقال في تلقينها: ابنك ابنك، لاجعفر ولاعقيل. فسئل عن ذلك، فقال: كفّنتُها في قميصي؛ لئلّا يخرج يوم النشور عريانة؛ لأنّ قميصي لايبلى،

---

١. بحار الأنوار: ٣٣٧/١٨، ٥٣/٢١، ٢٧٤/٢٢، ٢٧٦، ٢٥٣/٢٦، ٢٧٢/٣٢، ٢١٣/٣٥، ٢٩٨/٤٤، ٢٤/٦١؛ تأويل الآيات: ٢٩٦؛ تفسير فرات: ١١١، ١٦٩، ٣٤٠؛ تفسير القمّيّ: ١٣/٢، ٣٤٦؛ الخرائج: ١٦٦/١؛ الخصال: ٦٨/١؛ العدد القويّة: ٣٤٣؛ كتاب سليم بن قيس: ٥٦٥؛ كشف اليقين: ٣١٣؛ نهج الحقّ: ٣٨٩

٢. بحار الأنوار: ٢٤٧/٣٨، ١٠٦/٩٩؛ كشف الغمّة: ٢٨٧/١؛ كشف اليقين: ١٠٧

٣. آل عمران/٦١

٤. الفضائل: ١٢٦

واضطجعت في لحدها؛ لئلّا يصيبها ضغط القبر، ولقّنتها؛ لأدفع عنها مسألة منكر ونكير، فلمّا سئلت عن الولاية اضطربت، فقلت لها: ابنك ابنك، لاجعفر ولاعقيل، إنّما هو عليّ بن أبي طالب.[١]

[شرف أبيه أبي طالب]

وأمّا من جهة الأب فمن المعلوم أنّ أباه أبا طالب كان رئيس قريش وسيّدهم وكانوا يسمّونه الشيخ، فإذا جاءهم أمر لم يتجاوزوا به عنه ويقولوا فيه ينظر ما يقول الشيخ، وكان يقال: قلّ أن يسود فقير، وساد أبو طالب قريشاً وهو فقير لامال له[٢]. وبالجملة ففضله وسُؤدُده لاينكره أحد من العرب، لا في الجاهليّة ولا في الإسلام. واختصّ وتشرّف بكفالة النبيّ صلى الله عليه وآله وتربيته وحمايته بين ذؤبان العرب وجهّال قريش وطواغيتها، فلم يزل النبيّ صلى الله عليه وآله يصدع بأوامر اللّه ونواهيه بين الجاهليّة وبين صناديد مكّة طول حياة أبي طالب، لم يخف من أحد منهم ولم يقدر أحد منهم أن يتعرّض له بسوءٍ طول حياته؛ خوفاً من بأسه وتعظيماً لحرمته. فلمّا مات رحمه الله أوحى اللّه إلى نبيّه بأن اخرج من مكّة فقد مات ناصرك بها، وسمّى النبيّ صلى الله عليه وآله عام موته عام الحزن؛ لأنّ موته وموت خديجةD في عام واحد.

والذي ثبت عن أئمّة الهُدى عليهم السلام وعن جميع علماء أهل البيت عليهم السلام أنّه كان مسلماً موحّداً مصدّقاً بوحدانيّة اللّه ورسالة /٢٦٥ أ/ نبيّه، وقد نطق بذلك في أشعاره. ولكنّه لم يظهر ذلك؛ ليتمكّن بكتمانه ذلك من نصرة النبيّ صلى الله عليه وآله مصانعة

---

١. مستدرك الوسائل: ٣٤٢/٢؛ بحار الأنوار: ٢٤١/٦، ١٨٠/٣٥؛ الفضائل: ١٠٢؛ كشف اليقين: ١٩٣

٢. بحار الأنوار: ١٥١/٤١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩/١

لقريش وإبقاء لحرمته لديهم بإظهار أنّه على دينهم؛ ليبقى له الرسالة عليهم، فيتمكّن بها من ردّ طغاتهم وكفّ عادية جهّالهم. وكان في ذلك نفعاً عظيماً ولطفاً جليلاً خفيّاً؛ لأنّه لو أظهر إسلامه لخاصمته قريش وجاهرت بعداوته كما جاهرت بعداوة النبيّ صلى الله عليه وآله، فيكون عندهم متّهماً في نصرته والذبّ عنه، فلمّا لم يظهرهم على إسلامه كان اعتقادهم في ذبّه عنه ليس صبواً إلى دينه، بل حميةً على النسب ومحاماة على الموالي، وذلك في دينهم من مكارم الأخلاق. وقد صرّح أبو طالب رضي الله عنه بذلك في أشعاره وأقواله، ومن طالع في ديوانه وتلمّح مدائحه في النبيّ صلى الله عليه وآله علم يقيناً أنّه كان معتقداً لنبوّته شاهداً برسالته بلاشكّ ولاشبهة.[١ و٢]

[ردّ شبهة كفر أبي طالب]

قال: وطعنُ أهل الخلاف عليه بأنّه مات على الكفر ضعيف عند أهل النقل الصحيح. والمذهب الحقّ على ما روي عن جميع أهل البيت عليهم السلام أنّه رضي الله عنه مات مسلماً موحّداً عارفاً باللّه ورسوله وولاية أوليائه ولم ينكر الحقّ ولا كان على

---

١. هامش حج: ومن أشعاره:

[واللّه لن يصلوا إليك بجمعهم ... حتّى أوسّد في التراب دفيناً
فاصدع بأمرك ما عليك غضاضة ... وابشر بذلك وقرّ منك عيوناً
ودعوتني وعلمت أنّك ناصحي ... ولقد دعوت وكنت ثمّ أميناً]
ولقد علمت بأنّ دين محمّد ... من خير أديان البريّة ديناً

[ديوان أبي طالب: ٧٨].

٢. ولمزيد الاستطلاع فراجع الكتب والرسائل التي اختصّ به، منها: *إيمان أبي طالب* للسيّد فخّار بن معد الموسويّ، وسميّه من الشيخ المفيد؛ فإنّهما مفيدان جدّاً.

دين الجاهليّة ولاموصوفاً بالشرك، بل هو وآباؤه على الملّة الإسلاميّة الحنفيّة، ملّة إبراهيم حنيفاً مسلماً، لايجوز أن يوصف واحد منهم بالكفر ولابالشرك. ولهذا قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «لم يزل اللّه ينقلني من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكيّة، لم تدنّسني الجاهليّة بأدناسها»[١]، فكيف يكون فيهم من هو كافر؟ كلّا! إنّ ذلك افتراء المبغضين لعليّ عليه السلام.

وقد قيل: إنّ أوّل من أظهر هذا المذهب وشنع بهذا القول حتّى صار قولاً معتبراً بين أهل الظاهر الذين هم شرّ من العوام ﴿**إِنْ هُمْ إِلّا كَالأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبيلاً**﴾[٢] معاوية بن أبي سفيان تشنيعاً على عليّ عليه السلام وإظهاراً لنقصه بين أهل الشام لمّا لم يجد مطعناً ولامغمزاً، فجعل ذلك سبيلاً إلى الاتّضاع منه والحطّ من مرتبته، فما وضع إلّا نفسه. وأنّى له أن يضع مَن قد رفعه اللّه وأعلاه وجعله فوقهم وأعلا ذكره على ذكرهم؟ بل ما ازداد بما قاله أعداؤه فيه إلّا شرفاً إلى شرفه وفضلاً إلى فضله. ولمّا قيل له: بم يفتخر ابن أبي طالب علينا وأبوه بين أطباق النيران، قال عليه السلام: أنّى يكون كذلك؟ وكيف؟ وأنا قسيم الجنّة والنار[٣]. فزاد

---

١. الكافي: ٤٤١/١؛ بحار الأنوار: ٢٤/١٥، ٣٤٠/٢٤، ٩٩/٣٥، ١٥٦، ١٩٦/٥٤، ٣٠٠/٧٤؛ إيمان أبي طالب للفخّار: ٥٦؛ جامع الأخبار: ١٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٦٣/٧، ٦٧/١٤؛ الصراط المستقيم: ٣٤١/١؛ الفضائل: ٥٤؛ كنز الفوائد: ١٦٤/١

٢. الفرقان/٤٤

٣. بحار الأنوار: ٣٣٦/٨، ٣٥٣/٢٥، ١٩٩/٣٩، ٢٣٢/٤١، ٤٣/٤٢؛ بصائر الدرجات: ١٩٩، ٤١٦، ٤٥٥؛ تفسير العيّاشيّ: ١٧/٢؛ تفسير فرات: ٤٤٠؛ الصراط المستقيم: ٣٣٦/١؛ الفضائل: ٧٤، ٨٠، ٨٥، ١٧٠؛ المصباح للكفعميّ: ٦٩٨؛ مصباح المتهجّد: ٧٥٦؛ المناقب: ٣٤٢/٣؛ اليقين: ٢٥٧، ٣٩٥

بذخاً وأرغم أنوفاً، وما يقول بهذا وأمثاله فيهم إلّا أهل التعصّب والعناد المبغضين لمراتب الأبرار.

[شرف نفسه واجتماعه لمكارم الأخلاق]

ثمّ انضاف إلى شرف النسب شرف النفس وتمام الحسب واجتماع مكارم الأخلاق وتمييز النبيّ صلى الله عليه وآله له بالخصائص والمناقب في كلّ مشهد وموقف ومقام حتّى قال له /٢٦٥ ب/ يوم غزاة السلسلة، لمّا بشّره اللّه بظفره بأصحاب وادي القرى بإنزال سورة العاديات وخرج رسول اللّه صلى الله عليه وآله متلقّياً له فرحاً بقدومه، فلمّا رآه عليّ عليه السلام ترجّل له عن فرسه، فقال له صلى الله عليه وآله: اركب يا عليّ؛ فإنّ اللّه ورسوله عنك راضيان، واللّه لولا أن أخشى أن تقول فيك طوائف من أمّتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالاً لاتمرّ بملأ من الناس إلّا أخذوا التراب من تحت قدميك وأخذوا فضل طهورك يتبرّكون به[١].

[قبول الأعمال بالولاية]

ولقد أحسن بعض الناس حيث يقول:

واللّه لولا حيدر ما كانت الـ　　دّنيا ولاجمع البريّة مجمع
وإليه فى يوم المعاد حسابنا　　وهو الملاذ لنا غداً والمفزع

---

١. الكافي: ٥٧/٨؛ بحار الأنوار: ٢١٦/١٠، ٣٢٩/٣١، ٣٢٢/٣٥، ٢٧٢/٣٧، ٢٤٧/٣٨، ١٨/٣٩، ١٠٤/٤٠، ١٦٧/٤٧؛ إعلام الورى: ١٨٦؛ الأمالي للصدوق: ٩٦؛ تأويل الآيات: ٦٣١؛ روضة الواعظين: ١١٢/١؛ الصراط المستقيم: ١٢/١، ٢٠٠؛ عوالي اللآلي: ٨٦/٤؛ كشف الغمّة: ٢٨٧/١، ٢٩٨؛ كشف اليقين: ١٠٧، ٢٨١؛ كنز الفوائد: ١٨٧/٢

قال بعض أهل الفحص: انظر إلى هذا الشاعر كيف قال: لولا حيدر، ولم يقل: لولا محمّد. وقوله حقّ؛ لأنّ قبول الأعمال بالولاية، فإن لم تكن فلاأعمال، فقبول الأعمال موقوف على الولاية. ومثله قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ**﴾[١]، فعظمة الوليّ مستفادة من عظمة النبيّ[٢] وما مدح بدر إلّا وكان المدح في الحقيقة للشمس. فسرّ سائر العوالم من الأزل إلى الأبد مبدؤها الحضرة المحمّديّة وكمال أديانها بالولاية العلويّة وختم أدوارها بالدولة المهدويّة، ففيض تلك العوالم والألوف عن ألف غير معطوف آل محمّد، فمحمّد هو الظاهر وعليّ هو الباطن وفاطمة سرّ الظاهر والباطن؛ فإنّ اللّه ـ سبحانه ـ فضّل محمّداً وآل

---

١. المائدة/٦٧

٢. هامش حج: هذا غاية ما يمكن أن يثبت لمولانا عليّ عليه السلام، ويؤيّده قوله صلى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعليّ بابها» [بحار الأنوار: ٢٨٧/٣٥؛ الألفين: ٣٤٥؛ بصائر الدرجات: ١٣٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٣٦/٦، ٢٨٣/٢٠؛ شواهد التنزيل: ٣٦٧/١؛ الطرائف: ٥١٧/٢، ٥١٨؛ العمدة: ٢٠٨؛ كشف الغمّة: ١٣٠/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٨/٤]، إلى غير ذلك من الأخبار التي قال عليه السلام في استفادة علمه منه صلى الله عليه وآله، حتّى أنّه قال: «أنا عبد من عبيد محمّد» [الكافي: ٨٩/١، ٩٠؛ بحار الأنوار: ٢٨٣/٣؛ الاحتجاج: ٢١٠/١؛ التوحيد: ١٧٤] وافتخر بقوله.

والعجب من النسفيّ حيث قال في كتاب *بحر الكلام* افتراءً على الشيعة بأنّهم قالوا: إنّ عليّاً كان شريكاً في النبوّة وبأنّ عليّاً كان أعلم من النبيّ صلى الله عليه وآله وهو بمنزلة الخضر من موسى. وافترى أيضاً على الشيعة بأنّهم قالوا: إنّ الوحي كان لعليّ عليه السلام، إلّا أنّ جبرئيل غلط في الوحي، وبأنّ الأرض لاتخلو من نبيّ والنبوّة صارت ميراثاً لعليّ وأولاده، إلى آخر ما قال [راجع: تفسير روح البيان: ١٨٨/٧]. وما هذا إلّا افتراء محض، ولم يقل أحد من العلماء والراسخين والكاملين بهذه الأقوال التي يضحك بها الثكلى، أعاذنا اللّه من السوء والعناد والافتراء. ولو سمع من بعض الغلاة أمثال هذه الكلمات فهي مردودة عندنا وهم زنديق كافر خارج عن ربقة الطائفة المحقّة الإماميّة ـ على صادعها السلام والتحيّة ـ

محمّد على الكلّ وأوجدهم قبل الكلّ واختارهم على الكلّ واستعبد بولايتهم وطاعتهم الكلّ، فهم سادات الكلّ في الكلّ ﴿**وَاللّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ**﴾[1] وإن تقطّعت من المنكِر الأحشاء.

[ثبوت فضائل عليّ‌عليه‌السلام لولديه الحسن والحسين‌عليهما‌السلام]

وإذا عرفت ما ثبت لعليّ‌عليه‌السلام من الأفضليّة والأكمليّة على جملة الخلق بعد النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله وجب أن يكون ذلك ثابتاً لولديه الحسن والحسين‌عليهما‌السلام، فيجري لهما ما جرى لأبيهما من الفضل وعلوّ المنزلة والشرف الحسَبيّ، كما أنّ لهما من الشرف النسبيّ ما لم يحصل لغيرهما، فلهما المزايا والكمالات والخواصّ والصفات الموجبة لهما الخلافة والولاية كما لأبيهما، كلّ ذلك ثبت لهما بالنصّ عن النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله، نقله أهل النقل عنه في مواضع كثيرة ذكرته الإماميّة وغيرهم في مصنفّات جمّة، من أراد الاطّلاع عليه فليقف عليه منها؛ فإنّ فيها من الخصائص والفضائل المعدودة ما يعجز أكثر الخلق عن تفصيله وتعديده.

وقد أجمل‌صلى‌الله‌عليه‌وآله هذه الفضائل ببيان شافٍ يندرج فيه جميع ما فصل في المواضع /٢٦٦ أ/ المتعدّدة، وهو ما نقله الكلّ بالغاً حد التواتر من قوله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: «الحسن والحسين[2] سيّدا شباب أهل الجنّة»[3]. والسيادة معناها السؤدُد والشرف

---

١. البقرة/١٠٥

٢. حج: + ابنايَ.

٣. بحار الأنوار: ٣٦٠/٢٥، ١١٨/٢٧، ٢٥١/٣٦، ٧٣/٣٧، ٩٠/٣٩، ٢٦٣/٤٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٣٠٠، ٥/٤٥، ٣٠٢/٥٧؛ الاحتجاج: ٦٨/١؛ إرشاد القلوب: ٤١٩/٢؛ إعلام الورى: ٣٩٨؛ الأمالي للطوسيّ: ٣١٢، ٥٥٨؛ بشارة المصطفى: ١٦؛ الطرائف: ٢٠١/١؛ العمدة: ٤٠٢؛ عيون أخبار ←

والفضل، وقد ثبت بنصّه على أنّ لهما السيادة على جميع أهل الجنّة، فوجب أن يكون لهم السؤدُد على كلّهم، فيكونا أفضل من كلّهم. وإذا كانا أفضل من جميع أهل الجنّة وجب أن يكونا أفضل من الكلّ؛ لأنّ أهل الجنّة أفضل، والأفضل من الأفضل أفضل، فهما أفضل الكلّ.

[فضل باقي التسعة من وُلد الحسين عليهم السلام]

وأمّا باقي التسعة من وُلد الحسين عليهم السلام فلاريب في فضلهم وشرفهم؛ لاستحقاقهم الولاية على الكلّ، كما ثبت في الروايات المتواترة والأدلّة القطعيّة. وأمّا أفضليّتهم على سائر الأنبياء والأولياء فذلك ثابت لهم أيضاً؛ لكون المرتبة التي لعليّ والحسن والحسين عليهم السلام من اللّه ومن النبيّ صلى الله عليه وآله ثابتة لهم بطريق ثبوت الولاية لهم المأخوذة من روحانيّة النبيّ صلى الله عليه وآله المعطي لهم مراتبهم في العوالم الثلاثة؛ لأنّه قطب الكلّ.

[إثبات أفضليّة الوليّ على النبيّ]

وإذا عرفت أنّ كلّ واحد من الأولياء إنّما يأخذ ما يأخذه بواسطة روحانيّة نبيّه وجب أن يكونوا أفضل من الأنبياء وأكمل وأتمّ في مقام الوحدة بسبب مشاهدة الأنوار المحمّديّة والاستضاءة بها؛ لانعكاس شعاع مرآته على مرائي نفوسهم بسبب المقابلة الموجبة لاستعداد أنفسهم لقبول فيض نوره. ولاعجب

الرضا عليه السلام: ٣٣/٢؛ قرب الإسناد: ٥٣؛ القصص للراوندي: ٣٦٨؛ كشف الغمّة: ٤٥٦/١، ٥٢١، ٥١٠/٢؛ كشف اليقين: ٣٠٥؛ كفاية الأثر: ١٤٣؛ كمال الدين: ٢٥٨/١؛ مئة منقبة: ١٨؛ نهج الحقّ: ٢٥٥

من أفضليّة الوليّ المتفرّع من النبيّ الكامل القائم مقامه والمشاهد لمعارجه والمطّلع على جميع مقاماته الشهوديّة وأحواله الملكوتيّة على النبيّ القاصر عن الكمال الجمعيّ الناقص عن الاطّلاع على حقائق مقامات الكلّ وكيفيّات معارجه وتطوّره بالأطوار الشهوديّة الجمعيّة. فالوليّ المشاهد من مرآة النبيّ الكامل بواسطة انعكاسها على مرآة نفسه المستعدّة لقبولها بالضرورة يكون أتمّ جمعيّةً وأكمل مشاهدةً وأوسع دائرةً وأقوى اطّلاعاً من ذلك النبيّ المحجوب عن المشاهدات الجمعيّة، حتّى أنّ الواحد منهم يكون حاوياً لمقامات أولي العزم بسبب ملاحظة الأحوال المحمّديّة، فيكونوا أكمل حتّى من أولي العزم.

وهو بيّن بما تقرّر من أنّ الوليّ إنّما يأخذ ما يأخذ بواسطة روحانيّة نبيّه وأنّه به يشهد ومنه يعرف، فلمّا كان نبيّنا صلى الله عليه وآله صاحب الجمعيّة الكاملة وأولياؤه منه يشهدون وبه يعرفون كانوا متساوين له باعتبار الانعكاس الحاصل من مرآته إلى مرائي مشاهداتهم. وهو عليه السلام أكمل من أولي العزم، /٢٦٦ ب/ فالمشاهد المقابل لمرآته بالاستعداد التامّ المنعكس عليه شعاعها يكون كذلك، بواسطة التشبّه التامّ، فيكون حال الواحد منهم كحاله في مشاهداته مقامات أولي العزم والارتقاء عنها إلى مشاهدة مقاماته الحاوية لمقاماتهم وزيادة خصائصه الجمعيّة.

[شبهات في أفضليّة الوليّ على النبيّ والجواب عنها]

أقول: الذي أشار إليه من الاستدلال على أفضليّة أولياء النبيّ صلى الله عليه وآله على سائر الأنبياء المتقدّمين وأوليائهم يرد عليه سؤال، تقريره أن يقال: كيف يكون المحتاجُ في الوصول إلى المقامات الشهوديّة إلى واسطة توصله إليها حتّى يكون بها مشاهداً ولولاها لما حصل له مشاهدة أفضلَ وأكمل ممّن لم يحتج إلى تلك

الواسطة، بل يشهد المقامات العلويّة باستعداده من غير احتياج إلى من يتوصّل به؟

وأيضاً كيف صحّت أفضليّة من لم يصل إلى مقام النبوّة لانحجابه على من وصل إليه ولم ينحجب عنه؟

ويجاب عن الأوّل: أنّه لامانع من التفضيل؛ لتساوي الكلّ في الاحتياج إلى المشاهدات الإلهيّة إلى روحانيّة النبيّ ﷺ؛ لأنّه معطي الكلّ مقاماتهم في العوالم الثلاثة، فلمّا كان أولياؤه لهم مزيد الاختصاص به وشدّة الاطّلاع على القطب المحمّديّ كانوا بذلك أشدّ اطّلاعاً على المقامات وأكثر جمعيّة لتلك المشاهدات، فلاعجب من أكمليّتهم وأفضليّتهم على من لم يكن له ذلك الاختصاص ولم يكن له النظر إلى ذلك القطب ولاشدّة الاطّلاع على تلك المقامات.

وعن الثاني: بأنّ انحجابهم عن اسم النبوّة ما كان لقصورهم عن مراتب أولئك الأنبياء، لا في مقام الوحدة ولا في مقام الكثرة، بل لتأخّرهم عن الخاتم بالوجود الصوريّ الموجب لحجبهم عن الاسم دون مقتضاه، بخلاف من عداهم من الأنبياء؛ لتقدّم وجودهم الصوريّ على الخاتم، فلايكن ثَمّ مانع من إطلاق الاسم عليهم؛ لوصولهم إلى المقامات الموجبة لهم إطلاقه. ولايلزم من ذلك أفضليّتهم على المحجوبين عن الاسم لمانع منع من إطلاقه؛ لمساواتهم لهم في المقامات التي ثبت بها الاسم لغير المحجوبين عنه وزيادتهم عليهم بالتشرّف بالقطب المحمّديّ، فثبتت لهم الأفضليّة عليهم.

فإن قلت: إذا كان الكلّ إنّما شاهد ما شاهده ووصل ما وصل إليه من المقامات بسبب روحانيّة القطب المحمّديّ فتساوى الكلّ في ذلك، فمن أين جاء التفضيل؟ **قلت**: إنّ الأنبياء لمّا كانوا في الوجود الصوريّ أسبق من القطب كان

أخذهم عنه إنّما هو باعتبار صورته المعنويّة /٢٦٧ أ/ النوريّة الحاصلة في عالم العقول من حيث إنّه عقل الكلّ ونفس الكلّ المندرج فيه إجمالاً ما هو في ما تحته من العوالم مفصّلاً. وأمّا أولياؤه فلتأخّر وجودهم الصوريّ عن وجوده الصوريّ كان أخذهم ما أخذوا عنه باعتبار المقامين معاً، فشاركوا الأنبياء في المقام الأوّل واختصّوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل؛ لأنّه لمّا نزل إلى عالم الطبيعة بالصورة الإنسانيّة فصّل فيه ما أجمل هناك وظهر فيه بمقامات الوحي الملكيّ ما لم يكن ثَمّ؛ لأنّه هناك في مقام المشاهدة الحقّيّة[1] الحاجبة عن مشاهدة عالم الأجرام؛ للاشتغال بما هناك عنها. ولهذا كان مقام الإخبار بمغيبات عالم الكون والفساد ليس هو من المقامات العلويّة ولا من خواصّ أهل اللّه؛ لأنّهم لعلوّ هممهم يتنزّهون عن ذلك؛ لأنّ مطلوبهم إنّما هو المشاهدة الحقّة والاستغراق في جناب القدس وهو جناب مدهش مشتغل عن كلّ ما سواه.

ولهذا احتاج الأنبياء في تدبير النوع الإنسانيّ إلى الوحي النازل على أيدي الملائكة؛ لتعريف الحوادث الكونيّة، فأولياؤه ـ عليه وعليهم السلام ـ يشاهدون منه جميع ذلك على التفصيل، فتخلّقوا بجميع أخلاقه التي وصفه اللّه بالعظمة في قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾[2]، والعظيم لايقول في شيء إنّه عظيم إلّا إذا كان في غاية ما يكون من العظمة. واقتدوا به في جميع مسالكه الإجماليّة والتفصيليّة، ثمّ حصل لهم مع تمام النسب المعنويّ الحاصل لهم بسبب التشبّه التامّ والتخلّق الحقيقيّ بجميع أخلاقه النسب الصوريّ والقرب اللحميّ والدمويّ،

---

١. حج: الخفيّة.
٢. القلم/٤

فأشركت الموادّ واتّحدت الصور، فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم باعتبار النسبتين، فصاروا بذلك أهل الجمعيّة التامّة والمقامات العامّة، فتحقّق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقيّة على من سواهم من سائر الأنبياء والأولياء، كما تحقّق لهعليه السلام ذلك من غير فرق. فافهم مقاماتهم الإلهيّة وخصائصهم النبويّة؛ فإنّها مقامات غزيرة الأحكام عزيزة المرام، فاعرفها جدّاً تكن عارفاً بهم حقّ المعرفة التي وجبت عليك بقولهصلى الله عليه وآله: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة»[1].

[مشابهة علماء هذه الأمّة بأنبياء بني إسرائيل]

قال: ومن هذا الباب قولهعليه السلام: «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل»[2]؛ لما تحقّق أنّ ولاية علماء أمّته مشابهة لولاية أنبياء بني إسرائيل من حيث احتياج الكلّ إلى الولاية المطلقة. فعلماء أمّته باعتبار أخذهم ما تيسّر لهم من أحوال الولاية المطلقة التي افتقر إليها أنبياء بني إسرائيل في ولايتهم النبويّة من حيث إنّهعليه السلام معطي الكلّ مقاماتهم /٢٦٧ ب/ في الولاية المطلقة المتحقّق بها ولاية بني إسرائيل، فبينهما مشابهة معنويّة. وقد يكون الواحد من علماء أمّته أكثر جمعيّة

---

١. وسائل الشيعة: ٢٤٦/١٦؛ مستدرك الوسائل: ١٨٧/١٨؛ بحار الأنوار: ٣٦٨/٨، ٣٢١/٣٢، ٣٣١، ١٦٠/٥١؛ إعلام الورى: ٤٤٢؛ الإقبال: ٤٦٠؛ الصراط المستقيم: ١١١/١، ١٩٦، ٢٣٢/٢، ٢٧٧؛ الصوارم المهرقة: ٨٩؛ كشف الغمّة: ٥٢٨/٢؛ كفاية الأثر: ٢٩٦؛ كمال الدين: ٤٩/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٧/٣؛ اليقين: ١٢٤

٢. مستدرك الوسائل: ٣٢٠/١٧؛ بحار الأنوار: ٢٢/٢، ٣٠٧/٢٤؛ الألفين: ٣٣٢؛ الصراط المستقيم: ١٣١/١، ٢١٣؛ عوالي اللآلي: ٧٧/٤؛ منية المريد: ١٨٢

من بعض الأنبياء باعتبار ملاحظة حالات القطب المحمّديّ وكثرة الاطّلاع على مقاماته، فتنعكس عليه شعاعات كثيرة بواسطة استعداد مرآته لقبولها، فصحّ أن يكون الواحد منهم أكمل وأتمّ من الواحد من أنبياء بني إسرائيل. هذا تحقيق ما ذكره بعض الفاحصين عن هذه الغوامض وبه عُلم وجوب أفضليّة أئمّتنا عليهم السلام على سائر الأنبياء حتّى أولي العزم[١].

[توقُّف المصنّف في تفضيل أئمّتنا عليهم السلام على أولي العزم]

وفي الأحاديث المرويّة عنه صلى الله عليه وآله وعنهم عليهم السلام ما يدلّ على ذلك، والمصنّف توقّف في تفضيلهم على أولي العزم بعد أن جزم بتفضيلهم على من عداهم، ووجّه توقّفه من جهة النقل؛ فإنّ اللّه تعالى في الذكر الحكيم قد أفردهم بالذكر في مواضع؛ تخصيصاً لهم من بين أهل الولاية. وإنّما فعل ذلك لمزيد اختصاص اختصّه بهم تفرّد بعلمه، فجاز أن يكون لهم من الحالات الموجبة لأفضليّتهم على من عدا من أخرجه النصّ. وأنت إذا حقّقت النظر في ما تلوناه عليك في هذه الحاشية تبيّنت لك حقيقة الأمر وعرفت أنّ أئمّتنا عليهم السلام مركز الكلّ وقطب الكلّ ولهم الفضل على الكلّ وإن أباه من أبى.

[أحوال مراتب أئمّتنا عليهم السلام بعضهم إلى بعض]

وأمّا أحوال مراتبهم بعضهم إلى بعض فقد علمت أنّ محمّداً صلى الله عليه وآله له الشرف الأصيل والفضل النبيل على الكلّ؛ لاستغنائه عن الكلّ واحتياج الكلّ إليه. وكذلك يجب لعليّ بعده ما يجب له بالنسبة إلى باقي أولاده؛ لعلّة المساواة. والحسن

---

١. هامش تش: ويؤيّد أفضليّتهم على أولي العزم نزول عيسى عليه السلام على صاحب الأمر.

والحسين عليهما السلام كذلك بعد أبيهما يجري فيهما ما يجري فيه؛ لما سبق. وأمّا باقي التسعة فالظاهر وجوب مساواتهم في درجة الولاية؛ لاحتياج الخلق إليهم في تحصيل الكمالات، فيجب تساويهم في ما به يحصل تكميلهم لهم. وجاء في أحاديثهم ممّا يدلّ على ذلك، كما روي عن الصادق عليه السلام: «علمنا واحد ونحن شيء واحد»[١]، «يجري لآخرنا ما يجري لأوّلنا»[٢]، وفي معناه أحاديث كثيرة لانطوّل بذكرها.

ولعلّ للقائم بالأمر عليه السلام خاتم الختم زيادة ترجيح على من قبله من آبائه عليهم السلام بسبب ما أعطاه اللّه من خصائص الكمال زيادة على ما به يتمّ صلاح الأمّة لاتعلّق لها بأحوال الرعيّة؛ لوجوب المساواة في ما به يتحقّق الاحتياج إليهم فيه، ولهذا قال: «وجاء في القائم من مرجّحات» وهي قيامه بالسيف وإظهار الدعوة وختم الولاية والظهور على الأعداء والاختصاص بالفتوح وعلوّ الإسلام بجهاده وعموم عدله لجملة الخلق[٣] وأنّ ما منهم إلّا من بشّر بدولته وظهور أيّامه، وذلك كلّه زيادة رجحان له عليه السلام وخصائص /٢٦٨ أ/ خصّه اللّه بها؛ لعلم تفرّد به ومصالح لايطّلع عليها البشر ولاتتمكّن العقول من إدراكها من غير نقصان لمزاياهم ولاحطّ من مراتبهم عليهم، فاعلم ذلك؛ فإنّه سرّ محجوب.

[ذكر أحوال المهديّ عليه السلام]

أقول: تمام هذا البحث بذكر أحوال المهديّ عليه السلام ووزرائه. قال الشيخ في

---

١. بحار الأنوار: ٣٦٢/٢٥، ٣١٧/٢٦، ٣٩٩/٣٦؛ غيبة النعمانيّ: ٨٥

٢. بحار الأنوار: ٣٦٠/٢٥، ٤/٦٦؛ الاختصاص: ٢٦٨؛ المحاسن: ٢٨٨/١

٣. مر، حج: + ورجوع الدولة.

فتوحاته:

إنّ الإمـام إلـى الـوزير فقيـر وعليهما فلـك الوجـود يـدور
والملك إن لم تسـتقم أحوالـه بوجود هذين فسوف [يبـور][٢]
إلّا الإلــه الحــقّ[١] فهــو منــزّه ما عنـده فـي مـا يريـد وزيـر
جلّ الإله الحــقّ فى ملكـوته عن أن يراه الخلق وهو فقيـر[٣]

ثمّ قال:

اعلم ـ أيّدك اللّه ـ أنّ للّه خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جـوراً وظلمـاً فيملؤها قسطاً وعدلاً، لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد لطوّل اللّه ذلـك اليـوم حتّى يلي هذه الخليفة من عترة رسول اللّهﷺ من وُلـد فاطمـةعليها السلام، يـواطئ اسمه اسم رسول اللّهﷺ، جدّه الحسين بن عليّ بن أبي طالبعليه السلام، يبايع بين الركن والمقام، يُشبه رسول اللّهﷺ في الخَلق وينـزل عنـه فـي الخُلـق؛ لأنّـه لايكون أحد مثل رسول اللّه في خُلقه. هو أجلى الجبهة أقنـى الأنـف، أسـعد الناس به أهل الكوفة، يبايع له العارفون باللّـه مـن أهـل الحقـائق عـن شـهود وكشف بتعريف إلهيّ له، رجال إلهيّون يقيمـون فـي دعوتـه وينصـرونه، هـم الوزراء يحملون أثقال المملكة ويعينونه على ما قلّده اللّه. ينزل عليه عيسى بن مريم بالمنارة البيضاء بشرقيّ دمشق بين مهرودتين، متّكئاً علـى ملَكـين: ملـك عن يمينه وملك عن يساره[٤]، يقطر رأسه ماء مثل الجمّان ينحـدر كأنّمـا خـرج من ديماس والناس في صلاة العصر.[٥]

ثمّ قال:

ألا إنّ خـــتم الأوليـــاء شـــهيد وعـــين إمـــام العـــالمين فقيـــد

---

١. مر (خ ل): الحيّ.
٢. تش، مر، حج: يدور.
٣. الفتوحات المكّيّة: ٣٢٧/٣
٤. بحار الأنوار: ٩٧/٥١؛ كشف الغمّة: ٤٨٨/٢
٥. الفتوحات المكّيّة: ٣٢٧/٣

هو السيّد المهديّ من آل أحمد ... هو الصارم الهنديّ حين يبيد
هو الشمس يجلو كلّ غيم وظلمة ... هو الوابل الوسميّ حين يجود

فظهر بقوله أنّ المهديّ عليه السلام سبط النبيّ وسبط العليّ وولدهما وهو قطب الوقت وإمام الزمان وإليه رجوع كلّ قطب وإمام من المشرق إلى المغرب ومن الأرض إلى السماء وعليه تقوم الساعة وبفقده تخرب الدنيا وتظهر الآخرة ولايبقى إلّا اللّه.

[وجه تسمية الإنسان بخليفة اللّه]

قال:

ويسمّى إنساناً وخليفة. أمّا إنسانيّته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلّها، وهو للحقّ بمنزلة[1] العين من العين الذي يكون به النظر وهو المعبّر عنه بالبصر، فلهذا سمّي إنساناً؛ فإنّه به نظر الحقّ إلى خلقه فرحمهم، وهو الإنسان الحادث الأزليّ والنشأة الدائم الأبديّ والكلمة الفاضلة الجامعة، فتمّ العالم بوجوده. فهو من /٢٦٨ ب/ العالم كفصّ الخاتم من الخاتم الذي هو محلّ النقش والعلامة التي يختم الملك به على خزائنه. وسمّاه خليفة من أجل هذا؛ لأنّه الحافظ خلقه كما يحفظ الختم[2] الخزائن، فما دام ختم الملك عليها لايجسر أحد على فتحها إلّا بإذنه، فاستخلفه في حفظ العالم، فلايزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألاتراه إذا زال وفكّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها من اختزنه الحقّ فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الأمر إلى الآخرة وكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً أبديّاً؟ فظهر أنّ جميع ما في الصورة الإلهيّة من الأسماء في هذه النشأة الإنسانيّة فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود وبه قامت الحجّة للّه تعالى على الملائكة.[3]

---

١. مص: + إنسان.
٢. حج: بالختم.
٣. فصوص الحكم: ٤٩

وهذا يدلّ على أنّ الأئمّة الاثني عشرعليهم السلام من أوّلهم إلى آخرهم فيهم ظهرت الأديان صورةً ومعنىً والكمالات غيباً وشهادةً وبفقدهم ينقطع الكلّ ويرجع إلى أصله؛ لأنّهم منهم بدء[١] الأمر وإليهم يعود، ونِعم البداية ونِعم الإعادة.

[الولاة الاثنا عشر لعالم الخلق]

وقال الشيخ في المجلّد الأوّل:

إنّ للّه تعالى أمر أن يولّي على عالم الخلق اثنا عشر والياً يكون مقرّهم الفلك الأقصى في البروج، فقسّم الفلك الأقصى اثني عشر قسماً، جعل كلّ قسم منها برجاً لسكنى هؤلاء الولاة مثل أبراج سور المدينة. فأنزلهم اللّه إليهما، فنزلوا فيها كلّ والٍ على تخت في برجه ورفع اللّه الحجاب الذي بينهم وبين اللوح المحفوظ، فرأوا فيه مسطّراً أسماءهم ومراتبهم وما شاء الحقّ تعالى أن يجريه على أيديهم في عالم الخلق إلى يوم القيامة، فارتقم كلّ ذلك في نفوسهم وعلموه علماً محفوظاً لايتبدّل ولايتغيّر.

ثمّ جعل اللّه لكلّ واحد من هؤلاء الولاة حاجبين ينفذان أوامرهم إلى نوّابهم، وجعل بين كلّ حاجبين سفيراً يمشي بينهما بما يلقي اللّه في كلّ واحد منهما، وعيّن اللّه لهؤلاء الذين جعلهم /٢٦٩ أ/ حجاباً لهؤلاء الولاة في الفلك الثاني منازل يسكنون بها وأنزلهم إليها، وهي ثمانية وعشرون منزلاً التي تسمّى المنازل التي ذكرها اللّه في كتابه[٢]، تنزل كلّ ليلة منزلة منها إلى أن تنتهي إلى آخرها، ثمّ يدور دورة أخرى؛ ليعلموا بسيره وسير الشمس فيها عدد السنين والحساب[٣]. فأسكن في هذه المنازل هؤلاء الملائكة وهم حجّاب أولئك الولاة الذين في الفلك الأقصى.

ثمّ إنّ اللّه تعالى أمر هؤلاء الولاة أن يجعلوا لهم نوّاباً ونقباء في السماوات

---

١. حج: لأنّه منه بدأ.

٢. يونسعليه السلام/٥؛ يس/٣٩

٣. مقتبس من: يونسعليه السلام/٥

السبع، في كلّ سماء نقيباً كالحاجب لهم، ينظر في مصالح العالم العنصريّ بما يلقون إليه هؤلاء الولاة ويأمرونهم به. فجعل اللّه لهم أجسام هذه الكواكب النقباء أجساماً نيّرة مستديرة ونفخ فيها أرواحها وأنزلها في السماوات السبع في كلّ سماء واحد منهم وقال لهم: جعلتكم تستخرجون ما عند هؤلاء الاثني عشر والياً بواسطة الحجّاب الذين هم ثمانية وعشرون حاجباً كما يأخذون أولئك الولاة عن اللوح المحفوظ.

ثمّ جعل اللّه لكلّ نقيب من هؤلاء السبعة النقباء فلكاً يسبّح فيه، هو فيه كالجواد للراكب، وهكذا الحجّاب لهم أفلاك يسبحون فيها إذ كان التصرّف في حوادث العالم والاستشراق عليه، ولهم سدنة وأعوان يزيدون على الألف. وأعطاهم اللّه تعالى مراكب سمّاها أفلاكاً، فهم أيضاً يسبحون فيها وهي تدور بهم على المملكة في كلّ يوم مرّة، فلايفوتهم من المملكة شيء أصلاً من تلك السماوات والأرض، فتدور النوّاب والحجّاب والنقباء والسدنة كلّهم في خدمة هؤلاء الولاة الاثني عشر والكلّ مسخّرون في حقّنا؛ إذ كنّا المقصود من العالم.

ولمّا جعل اللّه زمام هذه الأمور بأيدي هؤلاء الجماعة من الملائكة وأقعد من أقعد في برجه ومسكنه الذي في تحت ملكه وأنزل من أنزل من الحجّاب والنقباء إلى منازلهم في سماواتهم وجعل في كلّ سماء ملائكة مسخّرة تحت أيدي هؤلاء الولاة وجعل /٢٦٩ ب/ تسخيرهم على طبقات. فمنهم أهل العروج بالليل والنهار من الحقّ إلينا ومنّا إلى الحقّ في كلّ صباح ومساء وما يقولون إلّا خيراً في حقّنا، ومنهم المستغفرون لمن في الأرض[١]، ومنهم المستغفرون للمؤمنين[٢]؛ لغلبة الغيرة الإلهيّة عليهم كما غلبت الرحمة على المستغفرين لمن في الأرض. وما من حادث يحدثه اللّه في العالم إلّا وقد وكّل اللّه بإجرائه ملائكة، ولكن يأمر هؤلاء الولاة من الملائكة كما منهم

---

١. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**الَّذينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذينَ آمَنُوا**﴾ (الشورى/٥).

٢. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**الْمَلائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الأَرْضِ**﴾ (غافر/٧).

الصافّات والزاجرات والتاليات والمقسّمات والمرسلات والناشرات والنازعات والناشطات والسابقات والسابحات والملقيات والمدبّرات، ومع هذا فلايزالـون تحت [ولاء][1] هؤلاء الـولاة. ثـمّ إنّ العامّـة مـا تشـاهد إلّا منـازلهم والخاصّـة يشهدونهم في منازلهم، كما تشاهد العامّة أجـرام الكواكـب ولاتشـاهد أعيـان الحجّاب ولاالنقباء.

وجعل اللّه في العالم العنصريّ خلفاء من جنسهم، فمنهم الرسل والأنبيـاء والخلفاء والأئمّة والأولياء والأقطـاب والسـلاطين والملـوك ولاة أمـور العـالم العنصريّ. وجعل بين أرواح هؤلاء الذين جعلهم ولاة فـي الأرض مـن أهلهـا وبين هؤلاء الولاة في الأفلاك مناسبات ودقائق يمتدّ إليهم من هـؤلاء بالعـدل، مطهّرة من الشوائب، مقدّسة عن العيوب، فيقبل أرواح هؤلاء الولاة للأرضـين منهم بحسب استعداداتهم. فمن كـان اسـتعداده قويّـاً حسـناً قبـل ذلـك علـى صورته طاهراً مطهّراً وكان والي عدل وإمام فضل، ومن كـان اسـتعداده رديئـاً قبل ذلك ورده إلى شكله من الرداءة والقبح، فكـان والـي جـور ونائـب ظلـم وبخل، فلايلومنّ إلّا نفسه.[2]

واللّه أعلم بحقائق الأمور وعواقب الأحوال. هذا آخر كلامه فـي شـأن الـولاة الاثني عشر والمهديّ.

[تعيين هؤلاء الولاة من عند اللّه]

قال المتأخّر الفاضل: والغرض مـن نقلـه أن يعـرف أنّ الأئمّـة الاثنـي عشـر معيّنون من اللّه، خارجون عن وضع عباده، و﴿**ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ**﴾[3]. وكلّ من يقول: إنّ هذه الأعداد من الأئمّة والأنبياء بوضع الخلق، يقول بغير الحقّ مـن

---

١. تش، مر، حج: ولاة.

٢. الفتوحات المكّيّة: ٢٩٥/١

٣. الأنعام/٩٦؛ يس/٣٨؛ فصّلت/١٢

غاية جهله وعمائه عن وضع الأمور الإلهيّة، يفعل اللّه ما يشاء ويحكم ما /٢٧٠ أ/ يريد[١].

[رأي المحقّقين في النسبة بين الولاة الاثني عشر والملائكة المدبّرة]

وعند بعض المحقّقين من أهل اللّه أنّ مظهر أرواح هؤلاء الاثني عشر كانت تلك الملائكة وأرواحهم؛ لأنّهم كجدّهم وأبيهم المشار إليهما بخاتم الأنبياء وخاتم الأولياء كما كانوا موجودين وآدم بين الماء والطين وأرواحهم واحدة وأنوارهم واحدة، فتكون أرواح هؤلاء الأئمّة كذلك؛ لأنّ الملائكة والكواكب والأفلاك كلّهم مظاهر حقيقة الإنسان التي هي الأصل في الكلّ؛ لأنّ حقيقة الإنسان بمثابة النواة في وجود الشجرة، فالعالم كالشجرة وحقيقة الإنسان كالنواة، فيكون هو أوّلاً كما هو آخراً كالثمرة والنواة بالنسبة إلى الشجرة. وإليه أشار بقوله: ﴿**هَلْ أَدُلُّكَ عَلى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لايَبْلى**﴾[٢]؛ لأنّ كلّ من يطّلع على شجرة الوجود حصل له الاطّلاع على المبدأ والمعاد وما بينهما بالنسبة إليه وبالنسبة إلى العالم. والمقصود أنّ جميع العالم صورةً ومعنىً كلّه مظاهر روح محمّد وروح عليّ وأرواح فاطمة وأولادها المعصومين عليهم السلام.

[رأي المتشرّعين في النسبة بين الولاة الاثني عشر والملائكة المدبّرة]

وعند بعض المتشرّعين أنّ أرواح هؤلاء الأئمّة يأخذ من أرواح تلك الملائكة الفيض والمعارف ويعطي لمن دونهم من الخلق، وهو جائز بوجه من الوجوه.

---

١. مقتبس من: إبراهيم عليه السلام/٢٧؛ المائدة/١

٢. طه/١٢٠

[كيفيّة حصول كمال الانتظام في العالم الصوريّ والمعنويّ]

فعلى جميع التقادير كمال انتظام العالم الصوريّ ليس إلّا بسبعة من الكواكب وسبعة من الأفلاك واثني عشر ملكاً، كذلك انتظام العالم المعنويّ ليس إلّا بسبعة من الأنبياء وسبعة من الأقطاب وسبعة من الأبدال واثني عشر وليّاً واثني عشر إماماً واثني عشر نقيباً. وكلام الشيخ بل وكلام سائر المشايخ يشهد بصحّة ذلك، وكذلك قواعد القوم في ترتيب أهل السلوك والمعاني من القطب والغوث والإمام والأبدال والأوتاد والفقهاء.

[حديث الرجعة]

وأمّا حديث الرجعة: فإنّه من المتواتر بين الإماميّة لايختلفون فيه وقد انعقد إجماعهم على ثبوتها على المعنى الذي أشار إليه المصنّف[1]. فمن جملة

---

١. هامش مر: ونقل عن السيّد المرتضى رحمه الله أنّه سئل عن معنى الرجعة التي ثبتت عليها الإماميّة وما حقيقتها؟ أهو رجوع الدولة والأمر إليهم على ما يذهب إليه الشذّاذ منهم أم هو رجوع أشخاص وأعيان كما يذهب إليه أكثرهم؟ وما الصحيح على هذين القولين؟
فأجاب رحمه الله، فقال: الجواب ـ وباللّه التوفيق ـ اعلم أنّ الذي تذهب الشيعة الإماميّة إليه أنّ اللّه تعالى يعيد عند ظهور إمام الزمان المهديّ عليه السلام قوماً ممّن كان قد تقدّم موته من شيعته؛ ليفوزوا بثواب نصرته ومعونته ومشاهدة دولته، ويعيد أيضاً قوماً من أعدائه؛ لينتقم منهم، فيلتذّوا بما يشاهدون من ظهور الحقّ وعلوّ كلمة أهله. والدلالة على صحّة هذا المذهب أنّ الذي ذهبوا إليه ممّا لاشبهة على عاقل في أنّه مقدور للّه تعالى، غير مستحيل في نفسه؛ فإنّا نرى كثيراً من مخالفينا ينكرون الرجعة إنكارَ من يراها مستحيلة غير مقدورة. وإذا ثبت جواز الرجعة ودخولها تحت المقدور فالطريق إلى إثباتها إجماع الإماميّة على وقوعها؛ فإنّهم لايختلفون في ذلك، وإجماعهم قد بيّنّا في مواضع من كتبنا أنّه حجّة؛ لدخول قول الإمام عليه السلام فيه، وما يشتمل على قول المعصوم من الأقوال لابدّ فيه من كونه صواباً. وقد ←

الأحاديث الواردة ما رواه القطب الراونديّ في *خرائج الجرائح*[1] مرفوعاً عن أبي سعيد سهل بن زياد، حدّثنا الحسن بن محبوب، قال: حدّثنا ابن فضيل، قال: حدّثنا سعد الجلّاب /٢٧٠ ب/ عن جابر عن أبي جعفرعليه‌السلام قال: قال الحسين بن عليّعليه‌السلام لأصحابه ـ قبل أن يقتل ـ: إنّ رسول اللّهصلى‌الله‌عليه‌وآله قال لي: يا بنيّ! إنّك ستساق إلى العراق وهي أرض قد التقى فيها النبيّون وأوصياء النبيّين وهي أرض تدعى عموراً. وإنّك تستشهد بها وتستشهد جماعة من أصحابك، لايجدون ألم

بيّنّا أنّ الرجعة لاتنافي التكليف وأنّ الدواعي متردّدة معنا حين لايظنّ ظانّ أنّ تكليف من يعاد باطل، وذكرنا أنّ التكليف كما يصحّ مع ظهور المعجزات الباهرة والآيات القاهرة فكذلك مع الرجعة؛ فإنّه ليس في جميع ذلك ملجئ إلى فعل الواجب والامتناع من فعل القبيح.

فأمّا من تأوّل الرجعة في أصحابنا على أنّ معناها رجوع الدولة والأمر والنهي من دون رجوع الأشخاص وإحياء الأموات فإنّ قوماً من الشيعة لمّا عجزوا عن نصرة الرجعة وبيان جوازها وأنّها تنافي التكليف عوّلوا على هذا التأويل للأخبار الواردة بالرجعة. وهذا منهم غير صحيح؛ لأنّ الرجعة لم تثبت بظواهر الأخبار المنقولة فتطرق التأويلات عليها، فكيف يثبت ما هو مقطوع على صحّته بأخبار الآحاد التي لاتوجب العلم. وإنّما المعوّل في إثبات الرجعة على إجماع الإماميّة على معناها بأنّ اللّه تعالى يُحيي أمواتاً عند قيام القائمعليه‌السلام من أوليائه وأعدائه ـ على ما بيّنّاه ـ فكيف يطرق التأويل على ما هو معلوم؟ فالمعنى غير محتمل. [رسائل الشريف المرتضى: ١٢٥/١].

وسئل عنها في المسائل المتفارقة، فقيل: ما الاعتقاد في الرجعة؟

فأجاب: معنى الرجعة أنّ اللّه تعالى يُحيي قوماً ممّن توفّى قبل ظهور القائمعليه‌السلام من مواليه وشيعته، فيفوزوا بمباشرة نصرته وطاعته وقتال أعدائه ولايفوت ثواب هذه المنزلة. واللّه قادر على إحياء الأموات، فلامعنى لتعجّب المخالفين لهذه الحال واستبعادهم لها.

هذا صورة لفظه، نقلته من مصنّفاتهرحمه‌الله. [نفس المصدر: ٣٠٢/٢].

١. الخرائج: ٨٤٨/٢

مسّ الحديد، وتلا: ﴿**يا نارُ كُوني بَرْداً وَسَلاماً عَلى إبْراهيمَ**﴾[١]، يكون الحرب عليك وعليهم برداً وسلاماً. فأبشروا، فوَاللّه لئن قتلونا فإنّا نرد على نبيّنا. ثمّ أمكث ما شاء اللّه، فأكون أوّل من تنشقّ الأرض عنه، فأخرج خرجة توافق ذلك خروج أمير المؤمنين وقيام قائمنا وحياة رسول اللّه، ثمّ لينزلنّ وفد من السماء من عند اللّه لم ينزلوا إلى الأرض قطّ، ولينزلنّ جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وجنود من الملائكة، ولينزلنّ محمّد وعليّ وأنا وأخي وجميع مَن مَنّ اللّه عليه في حمولات من حمولات الربّ خيلٍ بُلقٍ من نور لم يركبها مخلوق، ثمّ ليهزّن محمّد لواءه وليدفعه إلى قائمنا مع سيفه، إنّا نمكّن بعد ذلك ما شاء اللّه.

ثمّ إنّ اللّه يخرج من مسجد الكوفة عيناً من دُهن وعيناً من لبن وعيناً من ماء، ثمّ إنّ أمير المؤمنين يدفع إليَّ سيف رسول اللّه، فيبعثني إلى الشرق والغرب، فلاآتي على عدوّ إلّا أهرقت دمه ولاأدع صنماً إلّا أحرقته حتّى أقع إلى الهند فأفتحها. وإنّ دانيال ويونس[٢] يخرجان إلى أمير المؤمنين، يقولان: صدق اللّه ورسوله، ويبعث معهما سبعون رجلاً، فيقتلون مقاتلهم، ويبعث معنا إلى الروم، فيفتح اللّه لهم.

ثمّ لايسكن كلّ دابّة حرّم اللّه لحمها حتّى لايكون على وجه الأرض إلّا طيّباً. وأعرض على اليهود والنصارى وسائر الملل ولأخيّرنّهم بين الإسلام والسيف، فمن أسلم فثبت عليه ومن كره الإسلام أهرق اللّه دمه. ولايبقى على الأرض أعمى ولامقعد ولامبتلىً إلّا كشف اللّه عنه بلاءه بنا أهل البيت. ولينزلنّ البركة

---

١. الأنبياء/٦٩

٢. مص: يوشع.

من السماء إلى الأرض، حتّى أنّ الشجرة لتقصف بما يزيد اللّه فيها من الثمرة ولنأكلنّ ثمرة الشتاء في الصيف وثمرة الصيف في الشتاء، وذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أنَّ أهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا**﴾[١]. ثمّ إنّ اللّه ليهب لشيعتنا كرامة لايخفى عليهم شيء في الأرض وما كان فيها، حتّى أنّ الرجل منهم يريد أن يعلم علم أهل بيته، فيخبرهم بعلم ما لايعلمون.[٢]

ومثل هذا أحاديث كثيرة في هذا المعنى عن الأئمّة عليهم السلام، ولبعض علماء الإماميّة في هذا المعنى كتاب مفرد وسمّاه بكتاب *الرجعة*[٣]. /٢٧١ أ/

* * *

١. الأعراف/٩٦

٢. بحار الأنوار: ٨٠/٤٥، ٦١/٥٣

٣. وهي كثيرة متكاثرة، فمن أهمّها ما كتبه محمّد بن عليّ بن بابويه القمّيّ، الفضل بن الشاذان، العيّاشيّ، محمّد بن الحرّ العامليّ، الحسن بن سليمان، الحسن بن عليّ بن أبي حمزة، سعد بن عبد اللّه بن أبي خلف وغيرهم رحمهم الله (بحار الأنوار: ١٦/١، ١٢٠/١٠٧، ١٦٩؛ رجال النجاشيّ: ٣٦، ٣٠٦، ٣٥٠، ٣٨٩؛ الفهرست للطوسيّ: ١٣٦).

[مذاهب المتكلّمين في المعاد]

قوله: فصل: وإعادة الأجسام بعد التفرّق أو بعد العدم وإعادة النفوس المدبّرة إليها وإفاضة الحياة والأعراض عليها كما كانت أمر ممكن في نفسه مقدور للّه تعالى، فيجب القول بوقوعه؛ لنصّ الشرع على وقوعه، وكلّ ما أخبر الشرع[1] بوقوعه مع إمكانه وجب اعتقاد وقوعه. ولاخلاف بين المسلمين فيه، وإنّما يختلفون في أنّ الأجسام هل تعدم قبل البعث أو تتفرّق الأجزاء لاغير. ويبني على صحّة إعادة المعدوم، فمن قال بجوازه قال بالأوّل ومن قال بعدم جوازه قال بالثاني، وللفريقين دلائل هي بالمطوّلات أنسب.

[مذهب جالينوس في المعاد]

قال: المحقّقون من الأوّلين والآخرين على القول بإثبات المعاد وإنّما يختلفون في معناه. وقد نقل عن جماعة من الحكماء الطبيعيّين إنكاره، وكذا جالينوس أنكره؛ لاعتقاده أنّ النفس هي المزاج وأنّه يفنى والفاني لايعاد، خصوصاً أنّه عرض، والأعراض بعد العدم لايتصوّر عودها، فإذا بطل المزاج بفناء البدن لايعود. نعم[2]! القائلون بالمعاد اختلفوا في معناه.

---

١. مو: الشارع.
٢. حج (خ ل): ثمّ.

[اختلاف القائلين بالمعاد في معناه]

فقال بعضهم: إنّه الجسمانيّ فقط، وهو مذهب جماعة من المتكلّمين، بناءً على أنّ النفس جسم.

وآخرون قالوا: إنّه روحانيّ فقط، وهو مذهب جماعة من الحكماء الإلهيّين.

وطائفة قالوا: إنّه جسمانيّ روحانيّ، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يكون الروح مجرّداً عن المادّة، فيعاد الجسم ويتعلّق به الروح أو يتعلّق بجسم آخر غير الأوّل، وهو مذهب قليل من أهل الإسلام، ذهب إليه الغزاليّ والفارابيّ وكلّ من قال بتجرّد النفس من أهل التصوّف.

والثاني: أن يكون الروح جسمانيّاً أو روحانيّاً ويعاد الجسم الأوّل ويرد فيه الروح، وهو مذهب كثير من أهل الإسلام والنصارى.

[تحقق الإعادة مبنيّ على تحقّق النفس وماهيّته]

فعلم من هذا الاختلاف أنّ تحقق الإعادة مبنيّ على تحقّق النفس وأنّها أيّ شيء هي؛ فإنّ هذه الاختلافات إنّما نشأت من الاختلافات فيها ـ كما عرفت ـ؛ فإنّ الطبيعيّين لمّا اعتقدوا أنّ النفس جسم وأحالوا إعادة المعدوم أحالوا المعاد مطلقاً.

وجالينوس لمّا قال: إنّها المزاج نفاه بالكلّيّة.

والمتكلّمون لمّا قالوا: إنّها جوهر جسمانيّ قالوا: إنّه إنّما يكون بإعادة النفس على حالتها، بناءً على أنّها إمّا الهيكل المحسوس المشاهد أو أنّها أجزاء أصليّة ـ كما في مذاهبهم ـ

وأمّا الغزاليّ وأتباعه فلمّا قالوا بتجرّد النفس قالوا: إنّها يبقى بعد فراق البدن،

فعودها ردّها إلى البدن مرّة أخرى إمّا إلى الأوّل بعينه أو إلى آخر يماثله.

وباقي المسلمين لمّا كان مذهبهم في النفس على أنحاء متعدّدة فالذي قال منهم: إنّها[١] جوهر روحانيّ، قائل بأنّه لابدّ من إعادة الجسم الأوّل ويرد فيه الروح جمعاً بين الشريعة والحكمة، ويدّعون أنّ هذا منطوق الآيات القرآنيّة.

والإلهيّون لمّا اعتقدوا بتجرّد النفس وبقائها بعد فناء البدن ذهبوا إلى المعاد الروحانيّ، ومرادهم به قطع علاقة النفس /٢٧١ ب/ مع البدن.

فبالجملة وقع الاتّفاق على وقوع المعاد وأنّه حقّ وإن اختلفوا في كيفيّة وقوعه.

[الدليل المطلق على ثبوت المعاد الجسمانيّ]

والدليل المطلق على ثبوت المعاد الجسمانيّ أنّه ممكن في نفسه، والصادق أخبر عنه، فوجب القول به.

أمّا الأوّل: فلأنّ الإمكان إنّما هو بالنظر إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان إمّا بالنظر إلى الفاعل فلما مرّ من الأصلين السابقين: أحدهما: كونه قادراً على كلّ مقدور، والثاني: كونه عالماً بأعيان أجزاء الأشخاص؛ لتعلّق علمه بالجزئيّات.

وأمّا الثاني: فلاتّفاق قول الأنبياء عليهم السلام على ذلك غير موسى عليه السلام؛ فإنّه لم يذكره وما نزل في التوراة فيه شيء، وقد وجد في كتب من جاء بعده كحزقيل وشعيا. وأمّا الإنجيل فالذي ذكر فيه أنّ الأحبار يصيرون كالملائكة، فتكون لهم الحياة الأبديّة والسعادة السرمديّة، ويمكن حمله على الروحانيّ والجسمانيّ وعليهما،

---

١. مر، حج: + جوهر جسمانيّ أو إنّها.

ودلالته على الأوّل أظهر؛ لتحقّق الروحانيّة للملائكة دون الجسمانيّة.[١]

وأمّا القرآن المجيد فقد جاء ذكره فيه في كثير من المواضع مثل قوله تعالى: **﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظامَ وَهِيَ رَميمٌ﴾**[٢]، **﴿أيَحْسَبُ الإنْسانُ أنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ * بَلى قادِرينَ عَلى أنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ﴾**[٣]، **﴿أإذا كُنّا عِظاماً نَخِرَةً﴾**[٤]، **﴿وَقالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا﴾**[٥]، **﴿كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً**

---

١. كلّ ما في التوراة من الوعد والوعيد فهو لمنافع الدنيا ومضارّها. أمّا منافعها فمثل أن يقول: إن أطعتُم باركتُ فيكم وكثّرتُ من أولادكم وأطلتُ أعماركم وأوسعتُ أرزاقكم واستبقيتُ اتّصال نسلكم ونصرتُكم على أعدائكم، وإن عصيتم وخالفتم اخترمتُكم ونقصتُ من آجالكم وشتتُّ شملكم ورميتُكم بالجوع والمحن وأذللتُ أولادكم وأشمت بكم أعداءكم ونصرتُ عليكم خصومكم وشرّدتُكم في البلاد وابتليتُكم بالمرض والذلّ ونحو ذلك. ولم يأت في التوراة وعد ووعيد بأمر يتعلّق بما بعد الموت.

وأمّا المسيح عليه السلام فإنّه صرّح بالقيامة وبعث الأبدان، ولكن جعل العقاب روحانيّاً وكذلك الثواب. أمّا العقاب فالوحشة والفزع وتخيّل الظلمة وخبث النفس وكدرها وخوف شديد. وأمّا الثواب فما زاد على أن قال: إنّهم يكونون كالملائكة، وربّما قال: يصعدون إلى ملكوت السماء، وربّما قال أصحابه وعلماء ملّته: الضوء واللذّة والسرور والأمن من زوال اللذّة الحاصلة لهم، هذا هو قول المحقّقين منهم. وقد أثبت بعضهم ناراً حقيقيّة؛ لأنّ لفظة النار وردت في الإنجيل، فقال محقّقوهم: نار قلبيّة أي نفسيّة روحانيّة، وقال الأفلون: نار كهذه النار. ومنهم من أثبت عقاباً غير النار وهو بدنيّ فقال: الرعدة وصرير الأسنان. فأمّا الجنّة بمعنى الأكل والشرب والجماع فإنّه لم يقل منهم قائل به أصلاً والإنجيل صرّح بانتفاء ذلك في القيامة تصريحاً لايبقى بعده ريب لمرتاب (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٩/٩).

٢. يس/٧٨

٣. القيامة/٤ـ٣

٤. النازعات/١١

٥. فصّلت/٢١

غَيْرَها﴾[١]، **﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ الأَرْضُ عَنْهُمْ سِراعاً﴾**[٢]، **﴿إذا بُعْثِرَ ما فِي الْقُبُورِ﴾**[٣]، إلى غير ذلك ممّا جاء في هذا المعنى وهو كثير. والقول بأنّ المراد بها المجازات الدالّة على الحقائق وهو الروحانيّ ضعيف؛ لأنّها صريحة في الجسمانيّ، فحملها على المجازات تكذيب للأنبياء.

[توقّف المعاد على مقدّمتين]

فإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ممّا أوردناه من مذاهب القوم توقّف المعاد على مقدّمتين:

إحداهما: معرفة النفس وأنّها ما هي حتّى يتحقّق كيفيّة الإعادة.

والثانية: أنّ المعدوم هل يعاد أم لا؟ وأنّ العالم هل يعدم أم لا؟

[المقدّمة الأولى: معرفة النفس وماهيّتها]

فأمّا المقدّمة الأولى: فقد وقع فيها التشاجر العظيم والاختلاف الكثير وخبط أهل الكلام فيها وتعدّدت آراؤهم تعدّداً كثيراً حتّى قيل: إنّها بلغت إلى قريب أربعين مذهباً ليس على واحد منها دليل قطعيّ.

وأشهر مذاهبهم القول بأنّها أجزاء أصليّة في البدن من أوّل العمر إلى آخره.

وجمهور الفلاسفة وجماعة متصوّفة الإسلام وجماعة من أهل الكلام قالوا بتجرّدها وإنّها جوهر غير جسمانيّ متعلّق بهذا البدن تعلّق التدبير لاتعلّق الحلول،

---

١. النساء/٥٦

٢. ق/٤٤

٣. العاديات/٩

ولهم على ذلك دلائل هي بالصواب أنسب وبالحقّ أشبه.

[استدلال القائلين بتجرّد النفس]

أقول: «القائلون بتجرّد النفس استدلّوا على ذلك بأدلّة كثيرة، منها: أنّا لانغفل عن ذواتنا في حالة واحدة من الحالات، وكلّ جسم وعرض فإنّا قد نغفل عنه في بعض الحالات، ينتج من الثاني: أنّ ذواتنا ليست بجسم ولاعرض، فهو جوهر مجرّد قائم بذاته.

أمّا الكبرى فظاهرة.

وأمّا الصغرى فإنّي لاأغفل عن ذاتي في حالٍ ما؛ لأنّ الحالات التي لايخلو الإنسان عنها يقظة ونوم وصحو وسكر وحالة أهل الكشف.

أمّا حال اليقظة فلأنّ النفس ظهور محض ونور صرف، فلاغفلة /٢٧٢ أ/ عنده؛ لأنّ الغفلة لاتتصوّر إلّا على ما فيه خفاء وظلمة. وأيضاً في حال تصرّفي وفكري أعرف أنّي أنا المفكّر المتصرّف، فلامحالة لي شعور بذاتي.

وأمّا في حال النوم فلتصرّف نفسي في كلّ حالة في الأمثال الخياليّة والمعاني الوهميّة وفي الأمور الفكريّة العقليّة، ويكون لي مع هذه الحالة شعور بذاتي أنّها المتصرّفة المتفكّرة بالضرورة، وكذلك حال الصحو والسكر.

وأمّا حال المكاشفات التي هي لأهل التألّه من الإشراقيّين والمشايخ من المتصوّفين فلأنّي وجدت نفسي ـ وأنا صحيح العقل ولامانع لي ـ أنّي لاأبصر بدني وأجزاءه، فأكون قد أدركت شيئاً هو عين ذاتي، فأحكم عليها أنّها هي ولاأغفل في هذه الحالة شيئاً من بدني وأجزائه وقواه ولاأغفل عن ذاتي، فإدراكي لها من أوضح الإدراكات وأجلاها. فمعرفتي بذاتي وشعوري بها ضروريّ،

والعوام وأصحاب الطبائع الكثيفة لجهلهم بالحكمة وقعوا عن معرفتها في الحرمان الأبديّ.

وقد سئل أرسطو: كيف تعمى النفس عن معرفة نفسها وهي أمّ الحكمة؟ فقال: إذا غابت الحكمة عن النفس عميت عن نفسها وغيرها، كما يعمى البصر عن نفسه وغيره إذا غاب عنه المصباح. وما أحسن ما قال بعض الحكماء: إنّ العلوم كلّها في النفس بالقوّة، فإذا عرفت ذاتها صارت العلوم كلّها فيها بالفعل.

وتلخيصه أنّ كلّ إنسان يعلم هويّته مع غفلته عن جميع أعضائه، والمعلوم لابدّ وأن يكون مغايراً لما ليس بمعلوم، فذات الإنسان مغايرة لجميع أعضائه. ولهم أدلّة أخرى لانطوّل بتعدادها[1]».[2]

[ضرورة معرفة النفس]

«فالنفس الناطقة قوّة روحانيّة إلهيّة مجرّدة عن الموادّ غير منطبعة في جرم ولامنقسمة، وهي شعاع روح القدس، كما أنّ هذا الشعاع المحسوس شعاع الشمس، إلّا أنّ الشعاع لمّا قام بنفسه كان ظاهراً في ذاته ولذاته وكان ألطف من الشعاع الشمسيّ[3] بمراتب لاتحصى إلّا للحقّ تعالى، غاب عن الحسّ، فأنكره الجسمانيّون من الإنس وتفطّن له المؤيّدون بالقدس.

ومعرفة هذا الشعاع القدسيّ من أهمّ المهمّات الحكميّة والمسائل الحقيقيّة ومعرفة مفتاح الحكمة وليس لها مفتاح غيرها ولايتوصّل إلى الدخول في

---

١. مر: بتعدّدها.

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٢٣/٢

٣. حج: شعاع الشمس.

ملكوت السماوات والأرض وتحصيل مراتب الملائكة إلّا بمعرفتها، فهي أمّ الحكمة وأصل الفضائل. وهي كما قال بعض الحكماء: من عرف نفسه أمكنه أن يعرف كلّ شيء، ومَن جهلها لايمكنه أن يعرف شيء. وما تعرف على ما هي عليه من جهة البرهان، بل إنّما تعرف كلّ المعرفة من جهة الذوق والشوق واللطف والصفاء والحدس، ولايصير الإنسان عارفاً حكيماً حتّى يعرف هذا الشعاع معاينة ويعرف تجرّده وبقاءه بعد خراب البدن وكونه مدركاً لذاته ولغيره. فإذا تقرّر هذا في نفس الطالب استغنى عن كثرة الأقاويل والتخبيطات؛ فإنّ المذاهب فيها كثيرة والباطل لايحصى ولايضبط، من وجد برد اليقين استغنى عن مناقشة الغير ومنازعته».[١]

[كيفيّة العلاقة بين النفس والبدن]

«وأمّا العلاقة التي بين النفس والبدن فلايكون حالها كحال المتضايفين؛ لكون المضاف عرض لايتصوّر تعقّل أحدهما إلّا مع الآخر. وليس حال النفس /٢٧٢ ب/ والبدن كذلك؛ فإنّهما جوهران ليسا بمتضايفين لذاتيهما، وإن لحقتهما الإضافة باعتبار أنّ كلّاً منهما يستدعي الآخر.

ولاتكون علاقة النفس بالبدن كعلاقة الجسم بالجسم ولاالعرض بالجسم؛ لأنّ النفس جوهر مجرّد، فكيف تكون علاقته كعلاقة الجسم بجسم آخر؟ لأنّ علاقة الجسم بجسم آخر إمّا بمماسّة أو مقابلة أو مجاورة ونحوها ولاالعرض بالجسم؛ لحلوله فيه.

---

١. نفس المصدر: ٤٦٧/٢

وليست العلاقة بينهما كعلاقة العلّة والمعلول؛ لأنّ البدن ليس علّة للنفس؛ لأنّ الأخسّ لايوجد ما هو أشرف منه، ولاالنفس علّة للبدن وإلّا لامتازت دونه؛ فإنّها ما لم تتعيّن لم تعقل. فهي إذَن ـ أي العلاقة بينهما ـ علاقة شوقيّة عشقيّة تكون للنفس إلى البدن؛ لمناسبة بينهما لاستعداد البدن بالمزاج المخصوص لقبول أفاعيلها.

وشبّه الحكماء المزاج ـ الذي هو علّة في حدوث النفس وتعلّقها بالبدن ـ واشتعاله بنار النفس المشتعلة من النار العظيمة المسمّى بالعقل الفعّال بفتيلة مبتلّة بزيت واشتعالها من مصباح جاورها. وإذا كان المغناطيس يتعلّق بالحديد حتّى يجذبه إليه ويحرّكه ويحدث فيه الأفاعيل مع كونهما جسمين فلاتتعجّب[1] من تعلّق النفس بالبدن وتحريكها له».[2]

[وجه احتياج النفس إلى الروح الحيوانيّ]

«واعلم أنّ النفس لمّا كانت نوراً مجرّداً شديد اللطافة، والبدن جسم كثيف ظلمانيّ احتيج في مناسبة أحدهما مع الآخر إلى متوسّط يجمع بينهما، وهو الروح الحيوانيّ وهو جوهر لطيف مركّب من بخار الأخلاط ولطيفها، مسكنه الأعضاء الرئيسة ـ أعني القلب والدماغ والكبد ـ فهي المتعلّق الأوّل للنفس، وفيها من المناسبات الكثيرة الموجبة للتعلّق ما لايوجد في غيرها من الأعضاء من صفائها ونوريّتها وظهور المثال فيها وقبولها صور الأشباح، لكنّها لمّا كانت لطيفة احتاجت إلى عضو يمنعها عن التفرّق والانفشاش وهو القلب، ثمّ يحتاج

---

١. حج (خ ل): فلاتعجّب.
٢. نفس المصدر: ٤٦٧/٢

إلى عضو آخر يمدّها بالغذاء وهو الكبد، ثمّ إلى عضو يجعلها مستعدّة لأن يكون مبدأ للحسّ والحركة وهو الدماغ، ثمّ إلى سائر الأعضاء واحداً بعد واحد بحسب الاحتياج إليه، إلى أن ينتهي إلى أنملة الأصابع على الترتيب، فيكمل بذلك الشخص الإنسانيّ الذي هو مدينة النفس الناطقة المدبّرة له».[١]

«ثمّ إنّ القلب معدن الروح الحيوانيّ الذي هو المتعلّق الأوّل للنفس، ويليه الدماغ وهو معدن الروح النفسانيّ الذي هو الحسّ والحركة، ويليه الكبد وهو معدن الروح الطبيعيّ وهو أصل النموّ والتغذية والتوليد، ومن هذه الأعضاء الثلاثة ينفذ في سائر الأعضاء. ولمّا كان هذا الروح متوسّطاً بين اللطافة والكثافة كان مشابهاً للنفس بجهة وللبدن بجهة، فصار هو الواسطة في تعلّق النفس بالبدن».[٢]

«فإذا سمعت في أقوالهم أنّ للإنسان نفساً حيوانيّة وللحيوان نفساً نباتيّة فمرادهم أنّ مجموع القوى الحيوانيّة نفس أخرى وكذلك مجموع القوى النباتيّة، والمبدأ /٢٧٣ أ/ للكلّ والجامع للإحساس والشهوة والغضب والشوق وتعقّل الأمور الكلّيّة شيء واحد.

ومثال فيض النفس عن المبدأ الفعّال مثل الشمس والبيت الذي فيه كوّة. فقبول البدن للنفس النباتيّة مثل قبول البيت لشعاع الشمس، وقبوله للحيوانيّة كتسخين البيت بالشعاع، وقبوله للناطقة كاشتعال البيت به مع التسخين والإنارة. فللحيوان أفعال النبات مع زيادة الحسّ والحركة وهي كالتسخين بالشعاع،

---

١. نفس المصدر: ٣٤٨/٢

٢. نفس المصدر: ٤٦٣/٢

وللإنسان أفعال النبات والحيوان مع زيادة إدراك المعقولات الكلّيّة وهي كالتسخين والإنارة مع الاشتعال، والفاعل الذي هو الشمس هنا واحد واختلاف الآثار الصادرة عنه التي هي الإنارة تارةً وتارةً هي مع التسخين وتارةً هما مع الاشتعال لاختلاف القوابل بالاستعداد؛ فإنّ البيت إذا كان لايستعدّ إلّا لقبول الإنارة فلايقبل من الشمس غيرها، فإذا كان وضعه بحيث يقبل الإنارة والتسخين معاً حصلا له، ولو كان وضعه بحيث يقبل الاشتعال قبله معهما كما لو كان له في طبيعة الكبريتيّة فكذلك استعداد الأمزجة لقبول فيض المبدأ، فكلّ يقبل ما كان مستعدّاً له بحسب وضعه وتركيبه»[١]، ﴿**فَتَبارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمينَ**﴾[٢].

[الاختلاف في كيفيّة المعاد الجسمانيّ]

قال: فبالجملة المعاد الجسمانيّ وغيره يتحقّق على مذاهبهم ويصحّ إثباته، إلّا أنّه تختلف كيفيّاته باختلاف مذاهبهم في النفس. والقائلون بالتجرّد هم في الإعادة فريقان:

فريق قصروه عليها وجعلوا عودها إلى العالم العلويّ بعد قطع العلاقة البدنيّة، وفراغها عن الاشتغال بتدبير البدن عبارة عن المعاد، وهو مذهب جماعة كثيرة من أهل الحكمة سيأتي الكلام معهم.

وفريق قالوا: لابدّ عند القيامة الكبرى من عود الأبدان الجسمانيّة كما كانت، فتردّ العلاقة النفسانيّة على حالها على حسب ما كانت عليه في الحالة الأُولى قبل قطع العلاقة؛ جمعاً بين الحكمة والظواهر النقليّة، وهو مذهب جماعة الإسلاميّين

---

١. نفس المصدر: ٤٧١/٢

٢. غافر/٦٤

من الحكماء وأهل التصوّف والكلام.

[المقدّمة الثانية: في جواز عدم العالم وجواز إعادة المعدوم]

وأمّا المقدّمة الثانية: فالكلام فيها على نوعين:

[تحقيق في جواز عدم العالم أو امتناعه]

الأوّل: في جواز عدم العالم أو امتناعه. ومذهب الإسلاميّين جوازه، ومَنَعه طائفة من الفلاسفة لاباعتبار ذاته؛ لأنّه عندهم ليس بواجب الوجود لذاته، نعم! منعوه من حيث وجوب وجوده بغيره؛ بناءً على تلازم المعلول مع العلّة التامّة وأنّ عدم المعلول إنّما يكون لعدم علّته وعلّته واجب الوجود وهو لايصحّ عدمه.

وطائفة منعوه بناءً على وجوب وجوده لذاته، وهذا مذهب مخالف لمقتضى العقول ومنافٍ لجميع الشرائع؛ فإنّ العقل الصريح حاكم بإمكانه وأنّه ليس بقديم لذاته، وكذلك جميع الملل والشرائع مخبِرة بذلك، فلايلتفت إلى ما قالوه.

ونسبوا إلى الكرّاميّة القول بأبديّة العالم بعد القول بحدوثه، فإن أرادوا بأبديّته بفاعل مختار يوجب له البقاء ويفيض عليه الوجود لا إلى نهاية فذلك لايحيله العقل ولاينافي أحكام /٢٧٣ ب/ الشريعة؛ فإنّه قد ورد فيها أنّ أهل القيامة أبديّون كما صرّحت به الآيات القرآنيّة. وإن أرادوا بأبديّته بذاته فذلك محال عقلاً وسمعاً؛ لأنّ الأبديّة الذاتيّة لاتتحقّق مع الحدوث الذاتيّ؛ لما بين التأبيد الذاتيّ والإمكان الذاتيّ المستلزم للحدوث الذاتيّ من المنافات الذاتيّة. نعم! تصحّ أبديّته استناداً إلى علّته الممدّة له باعتبار ارتباطها به ـ على ما مرّ ـ

والذي عليه عامّة أهل الإسلام جواز عدمه بالنظر إلى ذاته، لكن يختلفون في أنّ هذا الجائز هل يقع أم لا. ومبنى خلافهم على أنّ المعدوم هل يعاد أم لا،

وهي المسألة الثانية في أنّ المعدوم هل يصحّ عوده أم لا.

فمن قال منهم بجواز إعادته قال: إنّ العالم يعدم قبل القيامة، ثمّ يعاد مرّة ثانية كما كان أوّلاً.

ومن منع من إعادته منع من عدمه وقال: إنّ الإعادة معناها جمع الأجزاء بعد تفرّقها وتلاشيها وتأليفها على مثل الحالة الأولى. فالمعدوم هو التأليف وهو لايعاد بعينه وإنّما يعاد تأليف آخر مثله، فهو في الحقيقة تأليف مبتدأ، لكن لمّا كان مماثلاً للأوّل قيل إعادة الأجسام باعتبار حصوله على الهيئة الأولى، هذا رأي القائلين بأنّ المعدوم ليس شيئاً.

وأمّا الذين قالوا: إنّ المعدوم شيء في العدم، قالوا: إذا عدم الوجود بقيت الشيئيّة المخصوصة، فعند العود يفيض اللّه عليها الوجود مرّة ثانية كما أفاضها عليها أوّلاً.

أقول: وإلى هذا أشار بعض أهل الحكمة بقوله: إنّ الموجود المطلق لايعدم أصلاً وإنّ المعدوم المطلق لايوجد أصلاً. والإعدام والإيجاد بالنسبة إلى الممكنات عبارة عن تفريق أجزاء صورة إلى صورة أخرى وتبديل أوضاعه إلى أوضاع آخر، ومن هذا قيل: إنّ الممكنات غير متناهية وإنّ مظاهرها لانهاية لها.

[تحقيق في جواز إعادة المعدوم]

قال: النوع الثاني في تحقيق المذهب في جواز إعادة المعدوم، فنقول: ذهب طائفة كثيرة عن المتكلّمين كالأشعريّ ومن تبعه إلى جواز إعادة المعدوم، محتجّين بأنّه لو استحال عوده للزم انقلابه من الإمكان الذاتيّ إلى الامتناع الذاتيّ وهو باطل؛ إذ لاشكّ في أنّه ممكن الوجود حالتَي الوجود والعدم، فلايصحّ

اتّصافه بالامتناع الذاتيّ؛ للتنافي بين حقيقتَي الإمكان والامتناع الذاتيّين. وتحرير محلّ النزاع أن مراد المانعين بعود المعدوم إن كان الامتناع الغيريّ فينبغي أن يرتفع النزاع؛ لأنّ دعوى القائلين بالجواز تحقّق الإمكان الذاتيّ. وإن كان الامتناع الذاتيّ فهو الظاهر من عباراتهم؛ لأنّ إطلاق الامتناع وإطلاق الوجوب يشعر بالذات؛ إذ المطلق ينصرف إلى الكامل؛ لأنّ المحال لازم /٢٧٤ أ/ على تقدير العود، وما هو ممكن لذاته لايستلزم المحال.

فإذا قيل: كيف يقال للذي وجد في وقتٍ ما ممتنع ذاتاً؟ **قالوا**: إنّ وجوده الثاني ممتنع، فأجازوا الأوّل وأحالوا الثاني.

[اعتراضات على حجّة القائلين بجواز إعادة المعدوم والجواب عنها]

واعترضوا على حجّة القائلين بجوازه بأنّ قبول الوجود ثانياً أخصّ من مطلق الوجود وقابليّة الأعمّ لاتوجب قابليّة الأخصّ، كما أنّ الإنسان قابل للقائميّة وليس بقابل للفرسيّة، فجاز أن يكون قابلاً لمطلق الوجود دون الوجود الثاني.

أقول: وبيان ذلك أنّ الوجود الثاني مقيّد بكونه بعد الوجود الأوّل متخلّلاً بينهما عدم، والممتنع هو هذا المقيّد، والوجود الأوّل خالٍ عن هذا القيد؛ لأنّه وجود أوّل بعد عدم أوّل، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى هذا الوجود، وتحقّق الامتناع في المقيّد لايستلزم تحقّقه في المطلق؛ لما بينهما من المغايرة الذاتيّة. فإمكان الأوّل لايستلزم إمكان الثاني؛ لما قلناه من المغايرة، فصحّ اتّصاف أحدهم بالامتناع والآخر بالإمكان.

قال: أجيب بأنّه إذا ثبت أنّه قابل للوجود من حيث هو يلزم أن يكون قابلاً له في جميع الأوقات، فحينئذٍ لو فرضنا أنّه لم يكن موجوداً أوّلاً كانت هذه القابليّة

ثابتة دائماً، فوجوده الأوّل إمّا أفاده زيادة استعداد لقبول الوجود الثاني أو لم يفده. فإن أفاده فقد صار العود أهون، وإن لم يفده فلاينتقص[١] عمّا هو عليه في الذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات؛ لامتناع الانقلاب.

أقول: لقائل أن يقول: إنّ قبوله الوجود الأوّل ما زاده استعداداً لقبول الوجود الثاني، بل كان مانعاً من قبول الوجود الثاني؛ لأنّ قبول المطلق يكون هو المانع من قبول المقيّد الذي لايصحّ اجتماعه معه؛ بناءً على امتناع اجتماع المثلين.

قال: بل الحقّ أنّ حصول الوجود الأوّل يفيده زيادة استعداد لاكتسابه معنىً يفيد زيادة استعداد لقبول الوجود ثانياً؛ لأنّ المقبول إذا حصل للقابل مرّة يصير القابل أقبل له واتّصافه به أسهل، فإذا اتّصف ثالثاً صار أشدّ قبولاً حتّى يصير ملكة وهذا ضروريّ.

أقول: لمانع أن يمنع الضرورة هنا؛ فإنّ القابل لايزداد في الاستعداد بتكرّر القبول إلّا إذا كانت الهويّة القابلة متحقّقة الثبوت بعد عدم المقبول الأوّل، أمّا إذا انتفت الهويّة بانتفاء المقبول فلاتتحقّق زيادة الاستعداد، بل ولايبقى هناك استعداد أصلاً، خصوصاً إذا قيل: إنّ الاستعداد أمر وجوديّ يفتقر إلى محلّ يقوم به. فمع انتفاء الهويّة لايبقى شيء أصلاً، فلااستعداد إليه، خصوصاً على مذهب الأشعريّ القائل بأنّ الوجود نفس الماهيّة؛ فإنّ بانتفائه تنتفي الماهيّة؛ لأنّه نفسها، فلايبقى للاستعداد محلّ؛ /٢٧٤ ب/ إذ لامستعدّ. نعم! هذا الكلام لو صحّ فإنّما يتمّ على رأي المعتزليّ القائل بمغايرة الوجود للماهيّة خارجاً؛ فإنّ محلّ الاستعداد حينئذٍ يكون باقياً عند زوال الوجود الأوّل؛ لكون الماهيّة شيئاً في العدم، مع أنّ للقائل

---

١. مر: ينقص.

أن يقول: إنّ قبولها للثاني منَع منه قبولها للأوّل والمانع للشيء لايكون معدّاً لـه، فتدبّر.

قال: ولعلّ المراد من قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ**﴾[1] هـذا القـدر، ﴿**وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلى**﴾[2]؛ فإنّ خلق السماوات والأرض ابتداءً أعلى وأقوى مـن الحشـر، فهو مثال له ودليل عليه لمن تدبّر. ولهذا قال عليّ عليه السلام: «عجبت لمن أنكر النشـأة الأخرى وهو يرى النشأة الأولى»[3]، والآية الكريمة دالّة على ذلك في قوله تعـالى: ﴿**قُلْ يُحْيِيهَا الَّذي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ**﴾[4].

[حجّة القائلين بامتناع إعادة المعدوم]

ومن ذهب إلى امتناع العود احتجّ عليه بوجوه:

الأوّل: أنّ المعدوم لاتبقى له هويّة ليصحّ الحكم عليه بالعود.

والصغرى بديهيّة.

وأمّا الكبرى فلأنّ الحكم إنّما يكون على الهويّة وحيث لاهويّة لاحكم.

الثاني: أنّه لو أعيد لوجب أن يعاد جميع الخواصّ التي هو بها وإلّا لمـا كـان المُعاد هو، بل غيره؛ لأنّ الشخص إنّما يكون هو بخواصّه، ومـن خواصّـه وقتـه الذي وجد فيه، وإذا أعيد مع وقته فقد أعيد هو في وقته بعينه، فيكون مبتدأ مـن

---

١. الروم/٢٧
٢. النحل/٦٠
٣. بحار الأنوار: ١٩٩/٦٩، ٩٤/٧٥؛ إرشاد القلوب: ١٩٢/١؛ أعلام الـدين: ٢٩٦؛ جـامع الأخبـار: ١٣١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبـي الحديـد: ٣١٥/١٨؛ غـرر الحكـم: ١٦٨؛ مجموعـة ورّام: ٦٢/١؛ نهج البلاغة: ٤٩١
٤. يس/٧٩

حيث إنّه معاد، فلايكون معاداً؛ فإنّ المعاد هو الذي وجد في وقت ثانٍ وقد وجد في وقته الأوّل، فكيف يكون معاداً؟

الثالث: أنّه لو أمكن عوده لأمكن عود مثله معه؛ لأنّ حكم الأمثال واحد، وذلك محال؛ فإنّه لو أعيد مع مثله لما امتاز أحدهما عن الآخر؛ لتساويهما من جميع الوجوه وإلّا لما كانا مثلين، فلاامتياز بين الاثنين، هذا خلف.

[اعتراض على الوجه الأوّل والجواب عنها]

اعترض على الأوّل بأنّ قولكم: «لايصحّ الحكم عليه» حكم عليه وهو تناقض، ومتى صحّ الحكم عليه لايصحّ الحكم عليه بامتناع العود؛ لأنّ الامتناع إن كان لما هو هو كان وجوده محالاً مطلقاً، فلايصحّ عليه الدخول في الوجود، هذا خلف. وإن كان لغيره كان من حيث هو هو قابلاً للعود، وهو المطلوب.

أقول: قوله: «قولكم: لايصحّ الحكم عليه حكم عليه» فيه نظر؛ لأنّه عند التحقيق مغالطة ظاهرة؛ لأنّ قولنا: «لايصحّ الحكم» ليس هو من الإيجاب المعدول حتّى يتحقّق احتياجه إلى الموضوع المحصّل، بل هو من السلب البسيط الذي لايفتقر إلى ثبوت موضوع؛ لأنّ الشيء إذا عدم وانتفت هويّته صحّ سلب كلّ شيء عنه، بخلاف الحكم عليه بالعود؛ فإنّه حكم إيجابيّ محصّل يحتاج فيه إلى موضوع محصّل ثبت له المحمول في ذاته، وبينهما فرق كما حقّق في المنطق.

وحينئذٍ نقول: قولكم: «المعدوم يعاد» موجبة محصّلة تحتاج في ثبوت محمولها لموضوعها إلى ثبوت الموضوع وتحقّقه في ذاته، والمعدوم لاهويّة له ليصحّ ثبوت حكم العود له، بخلاف قولنا: «المعدوم لايعاد»؛ /٢٧٥ أ/ فإنّه سالبة

بسيطة، فلايحتاج في جواز الحمل هنا إلى ثبوت الموضوع وتحقّقه في نفسه حتّى يصحّ سلب العود عنه، بل يصحّ ذلك السلب عنه لكون هويّته غير متحقّقة، فلايتحقّق شيء من صفاتها؛ فإنّ الماهيّة إذا انتفت صحّ سلب جميع لوازمها على سبيل المناسبة، وذلك ممّا بيّن عند أهله.

قال: وفيه نظر؛ لأنّ الحكم بامتناع العود لايستلزم الحكم عليه بامتناع الوجود الأوّل؛ لأنّ امتناع الوجود الثاني لايستلزم امتناع الوجود الأوّل؛ لعدم التلازم. والتحقيق أنّ الحكم بالإعادة ليس على المعدوم المطلق ليمتنع، وإنّما هو حكم على المعدوم الذهنيّ بأنّه يعاد في الخارج كما كان قبل وجوده الأوّل؛ فإنّه إن صدق عليه أنّه يصحّ الحكم عليه بالوجود فكذا يصحّ هاهنا، والعجب من غفلتهم عن هذا المعنى مع ظهوره.

[اعتراض على الوجه الثاني والجواب عنها]

وعلى الثاني بعدم تسليم كون الوقت من الخواصّ التي يكون الشخص بها هو؛ فإنّ الزمان لادخل له في التشخّص.

وفيه نظر؛ إذ لمانع أن يمنع من ذلك؛ فإنّ الوقت من جملة المشخّصات؛ بل الأحسن أن يقال: لانسلّم أنّ المُعاد الذي وجد في وقت ثانٍ، بل الذي وجد ثانياً، سواء وجد في وقت آخر أو في وقته الأوّل، بل نقول: إنّه هو ووقته معادين[1].

---

١. هامش تش، مر: وهذا إنّما يتمّ على رأي من يقول: إنّ الزمان جوهر، كما هو مذهب أفلاطون وفخر الدين الرازيّ كما سلف. وأمّا على القول بأنّه أمر تقديريّ لاوجود له خارجاً أو أنّه من الأعراض الغير القارّة فلايتصوّر الإعادة فيه قطعاً. «منه ﷺ».

[اعتراض على الوجه الثالث والجواب عنها]

وعلى الثالث أنّ المثل هو المساوي في الماهيّة ولاتجب المساواة في جميع الصفات، فلايلزم أنّه لو أعيد مثله لما بقي الامتياز؛ فإنّ الامتياز متحقّق بين زيد وعمرو مع تحقّق المماثلة بينهما، والتماثل من جميع الوجوه ممتنع.

قال بعض من منع: إنّ هذه الوجوه تنبيهيّة لااستدلاليّة، فلايرد عليها ما ذكروه؛ فإنّ الحكم بامتناع إعادة المعدوم من الأحكام الضروريّة؛ فإنّ من عدمت هويّته بالكلّيّة لايصحّ اتّصافه بشيء من الصفات بالضرورة، والعود صفة ثبوتيّة لاحقة له، فلايصحّ ثبوتها لمن لاهويّة له قطعاً.

واعترض عليه بأنّ تجويز نقيضه يمنع من كونه ضروريّاً؛ فإنّ الشيء مع جواز النقيض[1] لايصحّ أن يكون ضروريّاً.

وحقّق آخرون هذه الدعوى فقالوا: إنّ المعدوم لايعاد مع جميع عوارضه، فلعلّ أحداً لايخالفه؛ فإنّ بعض من جوّز إعادته ذهب إلى أنّ بعض العوارض لامدخل له في هويّة الشخص كالقدر المعيّن والوقت المعيّن والوضع المعيّن وأمثال هذه، وقد صرّحوا بأنّ الشخص بعد البعث يكون على وصف آخر، فيرتفع النزاع من البين وصحّ دعواهم بجواز العود مع بعض العوارض ودعوى منعه؛ لأنّ المراد بجميع العوارض.

أقول: هذا صلح بين الفريقين ورفع للتنازع الواقع بين القوم في منع إعادة المعدوم /٢٧٥ ب/ وجوازه؛ فإنّ القائل بمنعه إنّما منَعه على تقدير أخذ جميع العوارض والمشخّصات معه، ومن المعلوم أنّ إعادته على هذا النوع من الإعادة

---

١. حج (خ ل): نقيضه.

ممتنع. والقائل بجوازه إنّما جوّزه على تقدير أخذه من حيث الهويّة الذاتيّـة وإن اختلفت العوارض، فيرتفع النزاع من البين وهو ظاهر؛ فإنّ من منَع إعادة المعدوم مطلقاً يكون مخالفاً لمقتضى البداهة، وكذلك من جوّزه بجميع أحواله وعوارضه؛ إذ العقل الصريح يمنعه؛ لاستحالة إعادة الأعراض والصفات والعوارض اللاحقـة الاعتباريّة، بل والصفات الحقيقيّة، فالنزاع بين الفريقين حينئذٍ لاطائل تحته؛ لأنّـه نزاع لامحصول[1] له.

❊ ❊ ❊

١. حج: (خ ل): محصّل.

[مذاهب الفلاسفة في المعاد]

قوله: والقول[1] بإعادة الأرواح إلى عالمها بعد المفارقة للمدبّرات إن كانت من أهل السعادة ويبقى من أهل البهجة واللذّة، وإلّا إلى الأسفل إن كانت من أهل الشقاوة ويبقى في الحسرة والألم لايبعد ما دام الدور الأوّل. وأمّا عند تمامه وحصول الدور الآخر الذي تحصل معه النشأة الأخرى، فلابدّ من ردّها إلى الأجسام كما ورد به النقل الشريف[2].

قال: لمّا أشار إلى مذاهب المتكلّمين في أحوال المعاد أشار إلى مذاهب الفلاسفة في ذلك، ولمّا كان من أصولهم أنّ النفس الناطقة جوهر مجرّد متعلّق بهذا البدن تعلُّق التدبير والتصرّف لاتعلُّق الحلول وأنّها يمتنع عليها العدم بعد مفارقة الأبدان بترك التصرّف فيها؛ لبطلان مزاجها الذي كان سبباً في التصرّف، بل ذلك الجوهر المجرّد النورانيّ يبقى بعد فساد المزاج ببقاء علّته الفيّاضة لوجوده وهو العقل الفعّال الدائم الوجود بالعلّة الأولى، فبعد انقطاع العلاقة وبقائها بعد خراب البدن ما حالها المسمّى بالمعاد؟

«وقع الكلام فيه وقد اختلفوا في أنّها هل تبقى مجرّدة عن المادّة بجميعها، أو بعضها يتجرّد وبعضها يتعلّق بالأجسام، أو الجميع منها يتعلّق بالأجسام.

---

١. أي: ويجب القول.

٢. مو: ـ الشريف.

[مذهب المشّائيّين]

فالمشّاؤون منهم قالوا بتجرّد جميعها. فالسعداء الكاملون يتّصلون بالمحلّ الأعلى والمقام الأسنى وهو عالم العقل البحت، وينالون من اللذّات والابتهاجات العقليّة والروحانيّة ما لاعين رأت ولاأذن سمعت ولاخطر على قلب بشر[١]، ويستمرّون على ذلك أبد الآباد. وأمّا[٢] الأشقياء الناقصون فيحجبون عن الأنوار العقليّة والأشعّة القدسيّة والابتهاجات الروحانيّة؛ لظلمة نفوسهم وكدوراتها؛ لجهلهم بحقائق الموجودات ويبقون في ظلمة هذا الحجاب بهذا العقاب، وهو عذابها الأليم وعقابها الدائم المقيم.

[مذهب الإشراقيّين]

وأكثر الحكماء /٢٧٦ أ/ الإشراقيّين وأفاضلهم قالوا بتجرّد بعضها دون بعض، وقالوا: إنّ ما لم يتجرّد منها يتناسخ بحسب الهيئات التي حصلت لهم حتّى يتجرّدوا إلى عالم العقل الصرف.

وبعضهم زعم أنّ شيئاً منها لايتجرّد؛ بناءً على أنّها جرميّة دائمة الانتقال في الحيوانات، ويعرف هؤلاء بالتناسخيّة.

وأهل المذهب الأوّل قالوا: إنّ نفوس الكاملين تتجرّد ونفوس الناقصين والمتوسّطين تتعلّق وهم القائلون بتناسخ الأرواح الناقصة في الأبدان، ويمنعون من انتقال النفس من البدن الإنسانيّ إلى مثله المسمّى عندهم بالنسخ. وأمّا

---

١. بحار الأنوار: ٩٢/٨، ١٩١؛ عدّة الداعي: ١٠٩، ٢٤١؛ عوالي اللآلي: ١٠١/٤

٢. حج: ــ أمّا.

انتقالها إلى الحيوان وهو المسمّى بالمسخ، أو إلى النبات وهو الفسخ، أو إلى الجماد وهو الرسخ فجائز.

[مذهب إخوان الصفاء]

وصاحب إخوان الصفاء جعل النفوس الجزئيّة يفيض عن النفس الكلّيّة وينتقل تلك النفوس الجزئيّة إلى الأشرف فالأشرف. فمن العناصر إلى المركّبات المعدنيّة على ترتيبها، ثمّ إلى النبات على ترتيبه من الأخسّ إلى الأشرف، ثمّ إلى الحيوان على الترتيب فتترقّى فيه، ولها في كلّ طبقة من هذه الطبقات مكث طويل حتّى تصل إلى سكّان الأطراف على الترتيب، حتّى تصل إلى سكّان الأوساط[١]، وهذه مراتب المبدأ. ومن البدن الإنسانيّ يكون البعث وهو أوّل مراتب العود وهو ـ أي الإنسان ـ الصراط المستقيم والصورة الألفيّة. فمتى حصلت النفس فيه الكمال العقليّ واستكملت بالحكمتين بريّة عن محبّة الكثرات تخلّصت عند المفارقة عن عالم الكون والفساد الذي هو نار جهنّم وتعلّقت بالأجرام الفلكيّة وهو أوّل دخولها في عالم الملكوت وأوّل مراتب الجنان.

وإن حصلت فيه الهيئات الرديئة والأخلاق السيّئة وجهلت العالم العقليّ والعلّة الأولى ولاعرفت المبدأ ولاالمعاد فعند المفارقة لاتعبر على الصراط المستقيم المؤدّي إلى الجنّة، بل لتلطّخها بالرذائل تردّ إلى الهياكل الرديئة المائلة عن الصراط المستقيم وترجع القهقرى إلى طبقات الجحيم من الأبدان الحيوانيّة بحسب الملكات المكتسبة والأخلاق الذميمة، وكلّما زالت عنها أخلاق تعلّقت

---

١. تش (خ ل): الأقطاب.

بأخرى تناسب الأخرى، إلى أن [تطهّر][1] بالكلّيّة، فتفارق إلى أوّل درجات الجنان.

ونفوس السعداء تمرّ على الأجرام العلويّة على الترتيب حتّى تنتهي إلى الفردوس الأكبر وهو الفلك الأطلس. فإذا استكملت بالكلّ فارقت، فصارت مجرّدة بالكلّيّة عقولاً روحانيّةً، وهو /٢٧٦ ب/ كيفيّة حشر الأجساد.

[مذهب حكماء فارس وبابل ويونان ومصر وأرباب السلوك]

وحكماء فارس وبابل ويونان ومصر وأرباب السلوك والكشف قالوا بالنقل، إلّا أنّهم يمنعون في الأنفس الكاملة، بل هي بعد المفارقة تصل إلى سعادتها الروحانيّة، ويوجبون النقل في ما عداها، إلّا أنّهم يمنعون من النقل إلى النبات والمعادن والبسائط ويجعلون باب التعلّق هو البدن الإنسانيّ ويقولون: إنّه باب الأبواب وإنّ الأبدان الحيوانيّة لااستعداد لها لقبول الفيض للنفس عليها من العقل المفارق، بل المستعدّ لذلك هو البدن الإنسانيّ، ثمّ يفيض على الأبدان الحيوانيّة منه بعد المفارقة ولهذا سمّي باب الأبواب. فهو السبب في حياة جميع الأبدان العنصريّة لانتقال النفوس التي لم تستكمل إلى هذه الأبدان الحيوانيّة على قدر الأخلاق والملكات الرديئة، وكلّ نوع منها ينتقل إلى ما يناسبه من الملكات المتحكّمة[2] في نفوس تلك الأبدان الإنسانيّة.

فالبدن الإنسانيّ أوّل منازلها، فإذا تحكّمت فيها الظلمات البدنيّة انجذبت بها إلى أسفل السافلين مأوى المجرمين. فإذا تعلّقت بأصغر الحيوانات وزالت تلك

---

١. تش، مر، حج: تظهر.
٢. حج: المستحكمة.

الهيئات بالكلّيّة تعلّقت بعده بأوّل منازل الجنان ومراتبها وإن لم تطهّر بعدُ تعلّقت بالمناسب لها من حيوان عالم المثال على الترتيب إلى أن تزول الهيئة الرديئة عنها بالكلّيّة. ثمّ تتعلّق بأوّل مراتب الجنان وتلقّى في أيّام تعلّقها بالأبدان الحيوانيّة أنواع الآلام وأصناف العذاب والعقاب يقوى ويضعف بحسب قوّة الهيئات الرديئة وضعفها ويقلّ وينقص بشدّة السكرات والموت بالأسباب المؤلمة والقتل وبأنواع الآلام والأمراض وأصنافها.

وأمّا الأنفس العريّة عن الأخلاق الرديئة بسبب الاطّلاع على الأمور الشريفة الفاضلة ومعرفتها بالمبادئ العقليّة وانتقاشها بالوجود وشدّة شوقها وعشقها إلى ما هناك متّصلة بها، ضعيفة عن القوى البدنيّة ومتعلّقاتها؛ فإنّها لاتنتقل إلى الأبدان الحيوانيّة، بل تنتقل إلى السعادات. فالأنفس الطاهرة بالكلّيّة ترتقي إلى عالم النور المحض، متعلّقة بالأنوار العقليّة وتصير عقلاً مجرّداً في النور الأزليّ والسرور السرمديّ، والأتمّ شوقاً وعشقاً أتمّ انجذاباً إلى المراتب المتعالية.

وأمّا حال المتوسّطين من السعداء فإنّهم بعد المفارقة يرتقون إلى عالم المثل المعلّقة التي هي مظاهر لبعض الأجرام السماويّة. فكلّما كانت أشرف كان مظهرها أعلى وإن كانت أخسّ /٢٧٧ أ/ فأدنى. ثمّ لايزال ترتقي[١] إلى ما هو أعلى إلى أن تصل إلى الفلك الأعلى، وقد تستعدّ لأن تخلص على التدريج إلى عالم العقل المحض. وتحدث هذه النفوس من إيجاد المثل باستعدادها اللذّات المثاليّة ويستحضر من الأطعمة الشهيّة والمشارب الهنيئة وأصناف اللذّات أتمّ وأكمل من اللذّات الحسّيّة والمشتهيات الجسمانيّة؛ لأنّ مظاهرها

---

١. حج: تترقّى.

الصور المثاليّة التي هي الصور الثابتة».[١]

[معنى اللذّة والألم]

أقول: «اعلم أنّ اللذّة هي وصول ملائم الشيء وإدراكه لذلك الوصول، والألم إدراك وصول ما هو غير ملائم وإدراكه لذلك الوصول. واحترزنا بقولنا: «وإدراكه لذلك الوصول» عن حصول الملائم الغير الملذّ لحصول مانع عن الالتذاذ، كالخوف الشديد ومرارة الفم المانعَين عن الالتذاذ. فلاحاجة إلى أن يقيّد ولامشاغل ولامضادّ؛ فإنّ مع وجود الشاغل والمضادّ لاإدراك، على أنّ اللذّة والألم من الأمور البديهيّة الوجدانيّة التي لاتحتاج إلى تعريف وإن افتقرت إلى تنبيه؛ لأنّ من الأمور البديهيّة ما يفتقر إلى تنبيه وإخطار بالبال.

[ألذّ الأشياء كمالات النور المجرّد]

ولمّا كان الإدراكات كلّها حاصلة من النور المجرّد فلايمكن أن يكون شيء أدرك منه لذاته ولغيره، فلايتصوّر أن يكون شيء أعظم وألذّ من كماله وملائماته، حتّى أنّ اللذّات الجسمانيّة رشح من اللذّات العقليّة وظلّ منها. وإذا كان كمال النفوس أن تفارق وهي عارفة بأعيان الموجودات وتكون صافية نقيّة عن ملابسة الجسمانيّات ـ فإنّ غير الملائم لها إنّما هي الهيئات المظلمة البدنيّة الحاصلة لها من صحبة البدن وشوقها إليه ـ فإذا لم يكن معها شيء من هذه الهيئات الرديئة بعد المفارقة حصلت لها اللذّة الكبرى والراحة العظمى بإدراك كمالاتها وملائماتها.

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٤٨/٣

وإنّما لم تلتذّ النفوس الكاملة وتتألّم الناقصة في حال التعلّق البدنيّ كتلـذّذها وتألّمها بعد المفارقة لكثرة الشواغل البدنيّة والعلائق الجسمانيّة المانعة لهـا عـن إدراك كمالاتها وملائماتها، كشديد السكر الذي وصل إليه مـا يلائمـه أو ينـافره؛ فإنّه لعدم إدراكه لايلتذّ بالملائم ولايتألّم بالمنافي، وكذا عليل المعدة أو ممتلئهـا لايلتذّ بما يحضره من الأطعمة الطيّبة، وكذا ساقط القوى عند الموت، وغير ذلـك من الأسباب /٢٧٧ ب/ المانعة عن الالتـذاذ. ومـن أنكـر اللـذّة العقليّـة النوريّـة والبهجة الروحانيّة فهو كالعِنّين الذي ينكر لذّة الجماع[١].

[لذّة النفس الناطقة وألمها]

ولمّا كانت لكلّ من القوى الحسّيّة لـذّة وألـم ـ كـالقوّة الباصـرة التـي لـذّتها الألوان الحسنة المشرِقة وألمها بالألوان القبيحة المكروهة، ولذّة السمع بالنغمـات المناسبة وألمها بالمنافرة، ولذّة الذوق بالطعوم الطيّبة وألمها بـالطعوم المكروهـة، وكذا باقي القوى ـ فكذلك النفس الناطقة لها لذّة وألـم. فلـذّتها بـإدراك الكمـال العقليّ ومحبّتها وعشقها لعالم النور وقهرها للقـوى البدنيّـة. وإنّمـا يحصـل لهـا الشوق والعشق إلى ذلك العالم الروحانيّ والمقام النورانيّ إذا عرف نفسه وعرف العالم الروحانيّ وترتيب الوجود وعرف المبدأ والمعاد وسائر الموجـودات كمـا ينبغي بحسب الطاقة والإمكان.

ولمّا كانت العناية بالبدن وتدبيره واجبة؛ لتوقّف الكمال عليه وأجـود التـدبير والأخلاق الاعتدال في الأمور الشهوانيّة والغضبيّة ولاخلاص عن هـذا العـالم إلّا

---

١. حج: الوقاع.

إذا رجّح الشوق إلى ذلك العالم على الشوق إلى هذا العالم، فإذا اطّلعت النفس على الحقائق الإلهيّة وعشقت الأنوار الروحانيّة واشتدّ شوقها إلى النور الأعلى الربوبيّ وتطهّرت من محبّة القوى البدنيّة، فإذا فارقت البدن شاهدت في الحال عالم النور ومعدن السرور وانجذبت إليه وجذبتها الأنوار إلى عالمها، فتتخلّص إليه بالكلّيّة وانعكست عليها الإشراقات الغير المتناهية من النور الأوّل من غير واسطة وبالواسطة ومن كلّ واحد من الأنوار المجرّدة بغير واسطة وبواسطة ومن كلّ واحد من النفوس المفارقة الغير المتناهية مراراً غير متناهية. فحينئذٍ تحصل لها لذّات غير متناهية وابتهاجات مستمرّة غير منصرمة، وكلّ نفس لاحقة تلتذّ بالنفوس السابقة وهي تلتذّ باللواحق من النفوس المفارقة، فتلتذّ لذّة غير متناهية، وهذه الإشراقات العقليّة النوريّة يزيد في حسنها وجمالها إشراق نور الأنوار ومشاهدته.

[امتناع الإحاطة باللذّة العقليّة في هذا العالم]

واللذّة العقليّة محال أن يحاط بها في هذا العالم؛ فإنّه لانسبة للإدراكات العقليّة ومدرِكها ومدرَكها إلى الإدراكات الحسّيّة ومدرِكها ومدرَكها؛ فإنّها أرفع /٢٧٨ أ/ وأعلى وأتمّ؛ فإنّ القوى الحسّيّة لاتصل إلى كنه الشيء المحسوس، كالبصر الذي لايدرك إلّا السطوح، والباقي من القوى يدرك كلّ واحد منها عرضاً من أعراض الشيء المحسوس. وأمّا الإدراكات العقليّة فتصل إلى كنه الشيء، والإدراكات الحسّيّة مشوبة لاتدرك إلّا مع زوائد لاتدخل في حقيقة المدرَك؛ فإنّا إذا أردنا إدراك لون فلايمكننا إدراكه إلّا مع طول وعرض وقرب وبعد وغير ذلك من الأعراض الخارجة عن حقيقة اللون، وكذلك باقي الإدراكات الحسّيّة، والعقل

يدرك الأشياء مجرّدة عمّا عداها من الأمور الغريبة.

وأيضاً مدرَكات العقل غير متناهية، والإدراكات الحسّيّة متناهية محصورة في عدد قليل.

ولأنّ مدرَكات العقل إنّما هو الحقّ الأوّل مع الجواهر العقليّة والنفوس السماويّة والبشريّة المجرّدة عن الموادّ، والقوى الحسّيّة لاتدرك ذلك وإنّما تدرك السطوح والأعراض فحسب.

وأيضاً العقل من حيث هو لايدرك الشيء على خلاف ما هو عليه، فلايمكن أن يغلط أو يكذب أصلاً. وأمّا الاعتقادات الفاسدة والآراء الباطلة الراسخة في بعض عقول العامّة إنّما حصلت من جهة الأوهام والتخيّلات البدنيّة المسلّطين على العقل في حال التعلّق البدنيّ. وأمّا القوى الحسّيّة فكثيرة الكذب والمحال؛ فإنّا نرى الكبير صغيراً وبالعكس والساكن متحرّكاً وبالعكس والمستقيم معوجّاً وبالعكس وغير ذلك من الغلط.

والعقل هو الحاكم على المحسوسات وغيرها وهو المميّز لصادقها وكاذبها، فهو الحاكم[١] المطلق الذي لايغلطه من جهة ذاته، بل من جهة غيره كما ذكرنا.[٢] فالإدراكات العقليّة ولذّاتها هي الإدراكات واللذّات الحقيقيّة، وما عداها من اللذّات الحسّيّة فشوب منها ورشح عنها؛ لأنّ العقل المفارق يفيضها عند ملاقاة الأجسام المخصوصة على وجه مخصوص.

---

١. مر: الحكم.

٢. هامش حج: فيجب عليه الانفراد من الأغيار والتجرّد عن ملابستها ومصاحبتها، فاعتبروا يا أولي الأبصار والاعتبار! «نوريّ قدّس سرّه».

[كيفيّة الاتّحاد بين الأنوار المجرّدة]

والاتّحاد الذي بين الأنوار المجرّدة من العقول والنفوس إنّما هو الاتّحاد العقليّ دون الجرميّ، فكما أنّ النفس في حال التعلّق بالبدن تتوهّم أنّها هي البدن أو أنّها فيه ـ وإن لم تكن هي هو ولا فيه[1] ـ فكذلك النفس الكاملة إذا فارقت البدن من شدّة قوّتها ونوريّتها وعلاقتها العشقيّة مع نور الأنوار والأنوار العقليّة تتوهّم أنّها هي، فتصير الأنوار العقليّة مظاهر للنفوس المفارقة، كما كانت الأبدان مظاهر لها. فهذا معنى الاتّحاد، لابمعنى صيرورة الاثنين أو الشيئين شيئاً واحداً، فقد عرفت بطلان ذلك.

[تتميم الكلام في أحوال النفوس بعد المفارقة]

وإذا كانت النفوس المفارقة مجرّدة عن الموادّ بالكلّيّة وهي باقية فكلّ واحد منها يمتاز عن باقي النفوس بالملكات الفاضلة والهيئات الشريفة المكتسبة من /٢٧٨ ب/ الأبدان مع شعور كلّ نفس بذاتها وبغيرها وبالإشراقات الفائضة عليها. وإذا صارت الأنوار التامّة العقليّة مظاهر للنفوس المفارقة واستولى عليها قهرها وسلطانها ودامت عليها إشراقاتها العقليّة وقعت في لذّة وذوق وعشق وبهجة ليست لها نسبة إلى لذّاتنا في هذا العالم. وقهر الأنوار بعضها لبعض غير مفسد بشيء منها؛ لانتفاء الطبيعة القابلة للعدم وعدم الأضداد هناك بالكلّيّة، بل تكمل اللذّات والبهجات بذلك، فهذا هو حال الكاملين المستعدّين للتجرّد بعد المفارقة.

---

١. هامش حج: رذيلة الوهم للنفس الكاملة ورداءة التوهّم لها، فلايتيسّر لها الكمال حتّى تسمّى بالنفس الكاملة والنفس التي تقول: «سبحاني، ما أعظم شأني!»، فما لها كما ترى. «نوريّ قدّس سرّه».

وأمّا حال السعداء من المتوسّطين والزهّاد من المتنـزّهين فـإنّ نفوسـهم بعـد المفارقة البدنيّة يرتقون إلى عـالم المثـل المعلّقـة التـي تكـون مظاهرهـا بعـض الأجسام السماويّة. فكلّما كانت النفس أشرف كان مظهرها فلكاً أعلى، وإن كانت أخسّ فأدنى. ثمّ لاتزال النفوس المتعلّقة بالأدنى ترتقي منـه إلـى مـا هـو أعلـى وهكذا ترتقي من أدنى إلى أعلى بعد الإقامة في كلّ فلك زماناً طـويلاً أو قصـيراً لايمكننا ضبطه إلى أن ترتقي إلـى الفلـك الأعلـى. فـإن اسـتعدّ بعـض النفـوس الشريفة وهي التي انقطع شوقها عن الجسمانيّات بالكلّيّة وحصل لها شـوق إلـى الروحانيّات وشعور وتفطّن للمجرّدات بالكلّيّة فإنّها تتخلّص عند وصـولها إلـى أعلى الأفلاك بالتدريج المذكور إلى عالم العقل المحض والنور المجرّد الصـرف ويحصل لها الكمال التامّ والخير العامّ وإن لم يحصل لها هذا المعنى ولم تتصوّر العالم العقليّ كما ينبغي؛ فإنّه يدوم مكثها فـي بعـض الأفـلاك اللائقـة بأخلاقهـا وأعمالها وملكاتها ويخلدون في تلك الأفلاك؛ لبقاء علاقتهم مـع الأجـرام وعـدم فساد تلك الأجرام الفلكيّة. وهذه النفوس المتعلّقة بالأفلاك لها القوّة والقدرة على إيجاد المثل واستعمالها والتلذّذ بها، فيستحضرون من الأطعمة الشهيّة والمشارب الهنيئة والصور البهيّة والملابس الفاخرة والنعمات[١] المناسبة وغير ذلك من أنـواع المشتهيات وأصناف اللذّات ما أرادت واشتهت وتتلذّذ بها لذّة أتـمّ وأكمـل مـن اللذّات الحسّيّة والمشـتهيات الجسـمانيّة؛ لأنّ مظـاهر الصـور المثاليّـة الآن هـي الأجرام العلويّة الثابتة، ومظاهر الصور الحسّيّة وحواملهـا هـي الأجسـام السـفليّة الفاسدة.

---

١. مر، حج: النغمات.

[مراتب النفوس المفارقة للأبدان الإنسانيّة]

فبالجملة للنفوس المفارقة للأبدان الإنسانيّة أربع مراتب:

المرتبة الأولى: السابقون، وهم الكاملون بالعلم والعمل، المتخلّصون /٢٧٩ أ/ إلى عالم العقل المحض.

والمرتبة الثانية: السعداء، وهم المحصّلون للعلم المقصّرون في العمل، فيقيمون في كلّ فلك زماناً طويلاً، ثمّ يأول حالهم في الأخير إلى التجرّد المحض والخلاص من أعلى الأفلاك إلى العالم العقليّ.

والمرتبة الثالثة: هم الكاملون في العمل المقصّرون في العلم، وهم المقيمون في الأفلاك المخلّدون فيها، إمّا أعلى أو أدنى بحسب مراتبهم. وأصحاب هاتين المرتبتين هم أصحاب اليمين.

والمرتبة الرابعة: هم الأشقياء على مراتبهم الكثيرة وهم الذين لم يتخلّصوا عن عالم الكون والفساد، وهؤلاء هم أصحاب الشمال، إذا تخلّصوا من جميع الأبدان الحيوانيّة تكون لها ظلال من الصور المثاليّة على حسب أخلاقها وملكاتها، تتنعّم بها أو تتألّم.

وتبقى هاهنا مرتبة خامسة وهي مرتبة البُله والأطفال وكلّ من غلب عليه سلامة الصدر والسذاجة مع خلوّهم عن الهيئات الرديئة، فيجب على حكم القواعد السالفة أن يتعلّقوا ببعض الأجرام السماويّة من الحسّيّة المثاليّة ويخلدون فيها، مُنعَمون بجميع اللذّات والمشتهيات، كما ورد ذلك مفصّلاً في الشرائع الإلهيّة[1] من تنعّم أهل الجنان بالحور والقصور والولدان والأطعمة والأشربة وغير

---

١. هامش حج: لايخفى عدم موافقة هذه الظواهرَ الشرعيّة من طيّ السماوات وانطوائها ←

ذلك، وتلك اللذّات أقوى وأتمّ ممّا عندنا ـ كما تقدّم ـ».[١]

هذا خلاصة ما ذكره بعض الحكماء الإسلاميّين من المتأخّرين ممّا رآه موافقاً للحكمة والشريعة؛ لأنّه وجد في ظواهر الأحاديث النبويّة بل والآيات القرآنيّة ما يدلّ على هذه التفصيلات، فتدبّره وتدبّر تلك الظواهر، فتجدهما متطابقين.

[رأي المصنّف في المعاد الجسمانيّ]

قال: «ومحقّقوهم يجعلون مفارقة النفس للبدن القيامة الصغرى، والقيامة الكبرى هي مفارقة جميع النفوس البدنيّة الجزئيّة بالكلّيّة إلى مراتب الجنان: جنّة الفردوس وجنّة عدن وجنّة المأوى وجنّة النعيم وجنّة الخلود إلى غير ذلك من الأسماء الواردة على لسان الأنبياء[٢] في الكتب المُنزَلة.

فبعد المفارقة تنتقل النفس بالكلّيّة إلى أبدان تناسبها من الأبدان الحسنة البهيّة، تتلذّذ بها وهي جنّة لها، ثمّ ترتقي من مرتبة أدنى إلى مرتبة أعلى من الجنان إلى أن تصل الكمال اللائق بها، فتصل إلى اللذّات العقليّة والسعادات الروحانيّة، فإذا وصلت إلى هذه المرتبة تمّ الكمال وأوَت إلى جنّة المأوى وسكَنَت دار القرار.

فإذا وصلت جميع النفوس الجزئيّة إلى هذه الكمالات والسعادات التي كانت مستعدّة لقبولها ارتفع العالم الجسمانيّ /٢٧٩ ب/ وكانت القيامة الكبرى

وخرابها وغير ذلك، فتأمّل جيّداً، ذلك كذلك. «نوريّ قدّس سرّه».

١. نفس المصدر: ٥٩٧/٣

٢. حج: + و.

والطامّة العظمى وهلك كلّ شيء كما جاء في التنزيل: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ**﴾[١].

ثمّ إنّ المبدأ الأوّل يستأنف خلق عالم آخر جسمانيّ على الترتيب ونفوس أخرى على سبيل الإبداع، ثمّ يستكمل كما قال تعالى: ﴿**كَما بَدَأنا أوَّلَ خَلْقٍ نُعيدُهُ**﴾[٢]، وهذا هو معنى المعاد الجسمانيّ الموافق للشرائع[٣]، ويقولون: نحن الذين عرفنا أسراره وفهمنا مقاصده».[٤]

«وأمّا النفوس الغير الكاملة من أهل الجهالات والهيئات الرديئة والأخلاق المذمومة فتنتقل إلى الأبدان المناسبة لتلك الملكات، ولايزال ذلك دأبها في أنواع الأبدان إلى أن تزول عنها تلك الهيئات الرديئة والأخلاق السيّئة، ثمّ تطهّر وتترقّى إلى طبقات الأفلاك إلى أن تنتهي إلى التجرّد المحض».[٥]

والمصنّف أشار إلى هذا المذهب واستقرّ به وقال: لايبعد القول به[٦]؛ لموافقته

---

١. القصص/٨٨

٢. الأنبياء/١٠٤

٣. هامش حج: المعاد الجسمانيّ هو عود النفس بعد الموت والمفارقة للأبدان العنصريّة وانصرام الأجل الفتريّة والأحوال البرزخيّة إلى الأبدان التي هي بعينها عود هذه الأبدان الدنيويّة، ولاتفاوت بينها وبين هذه الأبدان إلّا بالعنصريّة. وما قالوا ليس بمُعاد، بل خلق مستأنف، فافهم. «نوريّ قدّس سرّه».

٤. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٦٤/٣

٥. نفس المصدر: ٥٧٧/٣

٦. هامش تش: وجه القرب من حيث إنّ الدليل العقليّ يرد على ذلك لإمكانه، وكلّ ممكن من حيث هو ممكن جائز الوقوع، وهذا معنى قولنا: «لايبعد القول به؛ لموافقته لطريقتَي الحكمة والشريعة». أمّا من حيث النقل الشريعة لاتدلّ على ذلك دلالة ظاهرة؛ فإنّ ما ذكر في الآيات القرآنيّة دالّ على ذلك، لكن دلالة محتملة، فلايصار إليها، وأيضاً اتّباعاً للشريعة ←

لطريقتَي الحكمة والشريعة وجمعه بينهما على وجه لاتكون بينهما منافاة ظاهرة[١]، فتعيّن القول به[٢]؛ لأنّ في ظواهر الشريعة ما يدلّ على تنقّل النفوس في الأبدان الحيوانيّة[٣ و٤].

المحمّديّة. وأمّا قولنا: «فتعيّن القول به» على تقدير الموافقة؛ لأنّا إذا قلنا بالشريعة لزمنا القول بما يوافقها؛ لقول أمير المؤمنينعليه السلام: «انظر إلى ما قال ولاتنظر إلى من قال» [غرر الحكم: ٥٨، ٤٣٨؛ فرج المهموم: ٢٢٠]. ولاتتوهّم غير ذلك أيّها الناظر في هذا الكتاب؛ فإنّي قد أوصيتك في أوّله أنّك لاتبادر إلى الإنكار. «منهقدس سره».

١. هامش حج: ليس فيه جمع أصلاً وهو عين الفرق وتنفيه الحكمة الرصينة والشريعة القويمة بتصوّر ما. «نوريقدس سره».

٢. هامش تش: إنّما مالت نفس الشارح إلى هذا المطلب واستقرّ به وقال: «فتعيّن القول به» لكونه عند العقل النظريّ أقوى من المذهب الذي لم يعضده ظاهر النقل. فلو وقف الشارح عند هذا الدليل ولم يلاحظ ما اتّفقت عليه الأنبياء المرسلون وجميع أهل الإسلام من المعاد البدنيّ لكان فلسفيّاً أو إشراقيّاً، لكنّه صرّح بالمعاد الجسمانيّ في البحث السابق واللاحق واستدلّ على بطلان مذهب الحكماء بالنقل المتواتر والعقل الخالي عن شوب الوهم، فخلص من الاعتراض عليه؛ لأنّ القائل بالتناسخ والمعتقد بصحّته هو مخالف لإجماع الأنبياء والمرسلين، بل ولسائر أهل العقائد الحقّة من المسلمين. ومن قاعدة الشارح إذا حكى الأقوال وترجّح في نفسه أحدها فإنّه يستقرّ به، وليس كلّ قريب إلى الحقّ يكون حقّاً في نفسه؛ فإنّ المذهب الحقّ كالمركز وسائر المذاهب كالدائرة حوله، فبعضها قريب إليه وبعضها بعيد عنه، وهكذا جميع أنواع العالم وأشخاصه؛ فإنّ لكلّ منها مركز ودائرة حوله. فتنبّه من سنة النوم، فعند الصباح يحمد القوم السرى.

٣. هامش حج: ما يدلّ في الشريعة على الانتقال إنّما هو يدلّ على الانتقال إلى القوالب المثاليّة، كلّ نفس بقالب مثاليّ يناسبها من الصور الحيوانيّة المثاليّة، لاالعنصريّة كما ذهبت إليه التناسخيّة المنكرون للمعاد ودار الآخرة الجسمانيّة، ودار الآخرة عندهم وعلى ما ذهبوا إليه ينحصر في الدار العقليّة وهو خلاف الشريعة الحقّة المحمّديّة، فاستبصروا. «نوريقدس سره».

٤. جاء نفر إلى أمير المؤمنينعليه السلام فقالوا: إنّ المعتمد يزعم أنّك تقول: هذا الجرّيّ مسخ. فقال: ←

مكانكم حتّى أخرج إليكم. فتناول ثوبه، ثمّ خرج إليهم، فمضى حتّى انتهى إلى الفرات بالكوفة، فصاح: يا جرّي! فأجابه لبّيك لبّيك.

فقال: من أنا؟ قال: أنت إمام المتّقين وأمير المؤمنين.

فقال له أمير المؤمنين: فمن أنت؟ فقال: أنا ممّن عرضت عليه ولايتك، فجحدتها ولم أقبلها، فمسخت جرّيّاً، وبعض هؤلاء الذين معك يمسخون جرّيّاً.

فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: فبيّن قصّتك وممّن كنت ومن مسخ معك. فقال: نعم! كنّا أربعاً وعشرين طائفةً من بني إسرائيل قد تمرّدنا وطغينا واستكبرنا وتركنا المُدُن لانسكنها وسكنّا المفاوز رغبةً منّا في البعد عن المياه والأنهار، فأتانا آتٍ ـ واللّه يا أمير المؤمنين أنت أعرف به منّا ـ في ضحى النهار، فصرخ صرخةً، فجمعنا في جمع واحد وكنّا منبثّين في تلك المفاوز والقفار، فقال لنا: ما لكم هربتم من المدن والأنهار وسكنتم في هذه المفاوز؟

فأردنا أن نقول: لأنّا فوق العالم تعزّزاً وتكبّراً، فقال لنا: قد علمت ما في أنفسكم، أفعلى اللّه تتعزّزون وتتكبّرون؟ فقلنا له: لا. فقال: أفليس أخذ عليكم العهد لتؤمننّ بمحمّد بن عبد اللّه المكّي صلى الله عليه وآله؟ فقلنا: بلى! قال: وأخذ عليكم العهد بولاية وصيّه وخليفته من بعده عليّ بن أبي طالب عليه السلام. فسكتنا ولم نجب بألسنتنا، وقلوبنا ونيّاتنا لاتقبلها ولاتقرّ بها. قال لنا: أولاتقولون بألسنتكم؟ فقلناها جميعاً بألسنتنا، فصاح بنا صيحةً وقال: بإذن اللّه كونوا مسوخاً، كلّ طائفة جنساً، أيّتها القفار كوني بإذن اللّه أنهاراً تسكنك هذه المسوخ واتّصلي ببحار الدنيا وأنهارها حتّى لايكون ماء إلّا كانوا فيه. فمسخنا ونحن أربع وعشرون طائفةً، أربعة وعشرون جنساً، فصاحت اثنتا عشرة طائفةً منّا: أيّها المقتدر علينا بقدرة اللّه تعالى! بحقّه عليك لمّا أعفيتنا من الماء وجعلتنا على ظهر الأرض كيف شئت؟ فقال: قد فعلت.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: هيه يا جرّي! فبيّن لنا ما كانت الأجناس الممسوخة البرّيّة والبحريّة؟

فقال أمّا البحريّة فنحن الجرّيّ والرقّ والسلاحف والمارماهي والزمّار والسراطين وكلاب الماء والضفادع وبنت يقرض والعرضان والكوسج والتمساح.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: هيه والبرّيّة ما هي؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين! هي الوزغ والخفّاش والكلب والذرّ والقرد والخنازير والضبّ والحرباء والوَرَل والخنافس والأرانب والضبع.

ثمّ قال أمير المؤمنين عليه السلام: فما فيكم من خلق الإنسانيّة وطبعها؟ قال الجرّيّ: أفواهنا والبعض لكلّ صورة وخلق كلّنا تحيض منّا الإناث.

←

[شواهد على القول بالتناسخ في القرآن والأحاديث]

بل قال بعض أهل الفحص عن هذه الغوامض:

إذ[١] ما من أمّة من الأمم إلّا وللتناسخ فيها قدم راسخ، وإنّما يختلفون في الطرق. وفي الكتب المُنزلة وكلام الأنبياء من الإشارة إليه كثير[٢]، مثل قوله تعالى: ﴿**لاتُفَتَّحُ لَهُمْ أبْوابُ السَّماءِ وَلايَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتّى يَلِجَ الْجَمَلُ في سَمِّ الْخِياطِ**﴾[٣]، وقوله: ﴿**كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها**﴾[٤]، وقوله: ﴿**كُلَّما أرادُوا أنْ يَخْرُجُوا مِنْها أعيدُوا فيها**﴾[٥]، وقوله: ﴿**وَما مِنْ دابَّة فِي الأرْضِ وَلاطائِرٍ يَطيرُ بجَناحَيْهِ إلّا أمَمٌ أمْثالُكُمْ**﴾[٦]، وقوله: ﴿**وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنازيرَ وَعَبَدَ الطّاغُوتَ**﴾[٧]، أي عبيد الدنيا المستعبدون لأهلها كالخيل والإبل والحمير والبغال والبقر والغنم، وقوله: ﴿**قُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئينَ**﴾[٨]، وقوله: ﴿**يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ ألْسِنَتُهُمْ وَأيْديهِمْ وَأرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[٩]، وقوله: ﴿**وَقالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ**

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: صدقت أيّها الجرّيّ وحفظت ما كان. قال الجرّيّ: فهل من توبة؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الأجل هو يوم القيامة وهو الوقت المعلوم، ﴿**فَاللّهُ خَيْرٌ حافِظاً وَهُوَ أرْحَمُ الرّاحِمينَ**﴾ [يوسف عليه السلام/٦٤]. (مستدرك الوسائل: ١٧٠/١٦، ١٧٩؛ بحار الأنوار: ٢٧١/٢٧؛ إرشاد القلوب: ٢٨٢/٢).

١. حج (خ ل): إن.

٢. هامش حج: نعم! كذلك، ولكن ليس كما توهّمه، بل المراد نسخ الباطن ومسخه. «نوري قدّس سرّه».

٣. الأعراف/٤٠

٤. النساء/٥٦

٥. السجدة/٢٠

٦. الأنعام/٣٨

٧. المائدة/٦٠

٨. البقرة/٦٥؛ الأعراف/١٦٦

٩. النور/٢٤

شَهِدْتُمْ عَلَيْنا﴾[١]، وقوله: ﴿**وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيامَة [عَلى وُجُوهِهِمْ] عُمْياً وَبُكْماً وَصُمّاً**﴾[٢]، وقوله: ﴿**في أيِّ صُورَة ما شاءَ رَكَّبَكَ**﴾[٣]، وقولـه: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسانَ في أحْسَنِ تَقْويم * ثُمَّ رَدَدْناهُ أسْفَلَ سافِلينَ**﴾[٤]، وقوله: ﴿**لِكُلِّ باب مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ**﴾[٥ و٦]، وقولهصلى الله عليه وآله: «يحشر الناس يوم القيامة على صور شتّى بحسب اختلاف أحوالهم»، وقولهصلى الله عليه وآله: «كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون»[٧ و٨].

ورواية المسوخ عنهصلى الله عليه وآله /٢٨٠ أ/ وتعدادها مشهورة، إلى غير ذلك من الظواهر الدالّة على تنقّل النفوس في الأبدان الحيوانيّة، فلايبعد صحّة هذه الأحوال. وكذا الكلام في أحوال نفوس السعداء وما جاء فيها من الظواهر النقليّة عن القرآن والحديث من أحوال طبقاتها ومراتبها وأنّها تحت العرش في وادي القدس في القوالب المثاليّة البهيّة وصور الأشخاص الكاملة الشهيّة، وذلك ثابت في الشرائع لايمكن إنكاره إلّا أنّ ذلك أحوال القيامة الصغرى المشار إليها في قولهصلى الله عليه وآله: «من مات منكم فقد قامت قيامته»[٩].

---

١. فصّلت/٢١

٢. الإسراء/٩٧

٣. الانفطار/٨

٤. التين/٤ـ٥

٥. الحجر/٤٤

٦. هامش حج: أكثر هذه الآيات الكريمة يدلّ على النسخ والمسخ، ولكن على مسخ الباطن، والباطن عند كشف الغطاء يظهر بصورة تناسبه من الصور البهيّة النورانيّة والخسيسة الظلمانيّة ـ بهيميّة كانت أو سبعيّة، مركّبة أو بسيطة ـ «نوري‌قدس سره».

٧. عوالي اللآلي: ٧٢/٤

٨. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٩٣/٣

٩. بحار الأنوار: ٧/٥٨؛ ٦٥/٧٠؛ إرشاد القلوب: ١٨/١

[أحوال النفوس البشريّة في القيامة الكبرى]

أمّا مع انتهاء هذه الأدوار الموجبة لهذه التنقّلات بإذن المدبّر الحكيم والفاعل المختار المتصرّف في إظهار الموجودات على مقتضى عنايته وحصول الدور الآخر الذي تحصل معه القيامة الكبرى والطامّة العظمى فلابدّ من ردّ هذه النفوس كلّها إلى القوالب الإنسانيّة والصور الألفيّة كما كانت عليه في هذه الدار. ثمّ يعذّب المستحقّ منها للعذاب[1] وينعّم المستحقّ منها للنعيم بعد المحاسبة الحقّة والجمع القياميّ والمرور على البرازخ والصراط والميزان وأحوال الحشر ومراتب القيامة؛ التزاماً بما جاءت به الشريعة المحمّديّة، فلايصحّ إنكار شيء منه؛ لوقوع ذلك متواتراً. ولايجوز حمله على التأويل؛ لوجوب الحمل على الظاهر عند إطلاق اللفظ، ولاتّفاق المسلمين على وجوب بقائها على ظواهرها وعدم جواز حملها على التأويل. وإلى هذا أشار بقوله: «ما دام الدور الأول».

وأمّا عند تمامه وحصول الدور الآخر الذي تحصل معه النشأة الأخرى وهو المراد بالقيامة الكبرى[2] الذي يبتدأ فيه خلق عالم آخر[3] فلابدّ من ردّها ـ أي ردّ

---

١. حج: + الأليم.

٢. هامش حج: وهو كما ترى يخالف ما سلف منه في معنى القيامة الكبرى، ولعلّ بالتعسّف والتكلّف يوجّه الجمع بينهما بإرجاع ضمير في قوله: «وهو المراد» إلى قوله: «تمامه». فافهم، ولكنّه بعيد جدّاً، فتأمّل.

٣. هامش حج: مطابق لما اقتضته الشريعة الحقّة والحكمة الرصينة، ولكنّه مخالف لظاهر ما سبق منه من قوله: «ثمّ إنّ المبدأ الأوّل يستأنف خلق عالم آخر جسمانيّ على الترتيب ونفوس أخرى على سبيل الإبداع، ثمّ يستكمل كما قال تعالى: ﴿**كما بَدَأنا أوَّلَ خَلْقٍ نُعيدُهُ**﴾ [الأنبياء/١٠٤]»، حيث قال: «ونفوس أخرى». وإنّما المعاد يتحقّق بعود تعلّق النفوس التي فارقت الأبدان بهذه الأبدان التي كانت متعلّقة بها، وخلق نفوس أخرى وأبدان ←

الأنفس البشريّة بجملتها، سعيدها وشقيها ومتوسّطها وغيرهم ـ إلى الأجسام. والاعتماد في ذلك على النقل الشريف؛ فإنّه مصرّح بذلك في آيات عدّة لايجوز حملها على التأويل؛ لاتّفاق المسلمين على المنع من تأويلها، وهو ظاهر بيّن.

[رواية المسوخ]

أقول: «أمّا رواية المسوخ فهو ما رواه بعض الفضلاء مرفوعاً إلى عليّ عليه السلام أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله سئل عن المسوخ فقال: هي ثلاثة عشر: الفيل والدبُّ والخنزير والقِرد والجِرّيّ والضبّ والخفّاش والعقرب والدُعموص والعنكبوت والأرنب وسهيل والزهرة[1].

فلمّا سئل عن سبب مسخهم فقال: أمّا الفيل فكان رجلاً جبّاراً لوطيّاً لايدع رطباً ولايابساً، والدبّ رجلاً مؤنّثاً يدنوا الرجال إليه، وكان الخنزير رجلاً نصرانيّاً، والقرد من الذين اعتدوا في السبت، والجرّيّ فكان رجلاً ديّوثاً، والضبّ كان سرّاقاً، والخفّاش كان يسرق الثمار، والعقرب كان رجلاً لذّاعاً لايسلم من لسانه أحد، والدعموص كان نمّاماً يفرّق بين الأحبّة، والأرنب كانت /٢٨٠ ب/ امرأة لاتطّهر من الحيض ولا من غيره، وسهيل كان رجلاً عشّاراً، والزهرة امرأة نصرانيّة.[2]

آخر لامدخل له في المعاد الجسمانيّ، كما لايخفى على أولي النهى، فتنبّهوا. «نوريّ قدس سره».

١. هامش حج: قال الصدوق قدس سره: الزهرة وسهيل دابّتان في البحر وليسا نجمين، لكن سمّي بهما النجمان كالحمل والثور [الخصال: ٤٩٤/٢؛ علل الشرائع: ٤٨٨، ٤٨٩].

٢. وسائل الشيعة: ١٠٩/٢٤، ١١٠؛ بحار الأنوار: ٢٢٠/٦٢ وما بعد، ٦٦/٧٧، ٦٧؛ الخصال: ٤٩٣/٢؛ علل الشرائع: ٤٨٦/٢ وما بعد؛ مسائل عليّ بن جعفر: ٣٣٣ وما بعد.

فهذه رموز وإشارات دالّة على صحّة ما ذكرناه من النقل، وفي كلام أنبياء بني إسرائيل من ذلك كثير، كقول دانيال‌عليه‌السلام: إنّ البُخت نصر مسخ في شبح صور من السباع، وفي كلام داوود‌عليه‌السلام وسليمان وغيرهما من أنبياء بني إسرائيل من هذا شيء كثير، وكذا في شرائع قدماء الأنبياء والحكماء يظهره بعضهم ويرمز عليه بعض، وهذا هو حال النفوس الشقيّة التي فاتها الكمال العقليّ والعمليّ».[1]

[كلام الشهرزوريّ في تنقّل الأنفس الطاهرة]

قال بعض أهل هذه الطريقة من المتأخّرين:

و[2] إذا لم تتمكّن الهيئات الرديئة والأخلاق الدنيئة في النفس عند الملابسة والمباشرة إمّا بسبب كثرة اطّلاع النفس على الأمور العالية الشريفة ومعرفتها بها وشدة الشوق والعشق إلى ما هناك، أو لقوّة النفس في فطرتها بسبب من الأسباب الاتّصاليّة[3] وبسبب ضعف القوى البدنيّة؛ فإنّ أمثال هذه الأمور لايقتضي أن تكون تلك الهيئات الرديئة والأخلاق الدنيئة التي لابستها متمكّنة فيها ثابتة، بل هي أمور عارضة وأحوال لاحقة، فتزول بسرعة. ومثال ذلك عندنا هاهنا تلذّذ نفس العاشق أحياناً بغير المعشوق وتلذّذ ضعيف القوى ببعض المشتهيات؛ فإنّه بعد الترك لها لايجد الإنسان أثراً موجوداً في نفسه، فأمثال ذلك لايجوز أن تنتقل نفوسهم إلى أبدان شيء من الحيوانات، بل يرتقون إلى سعادة تليق بهم.

وجميع الحكماء المتألّهين متّفقون على أنّ الأنفس الطاهرة تنتقل إلى عالم النور المحض دون العقل؛ فإنّ النور النفسيّ إذا قهر القوى الظلمانيّة البدنيّة واستولى عليها وكان شوقه إلى العالم النوريّ العقليّ أكثر منه إلى الأجسام

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٩٤/٣

٢. مر: + أمّا.

٣. تش (خ ل): + بالكواكب.

المظلمة وقواها، وكلّما ازداد كمالاً ازداد نوراً وعشقاً إلى الأنوار المجرّدة العقليّة ونور الأنوار، فازداد قرباً من النور الأوّل، فإذا اشتدّ شوقه وعشقه إلى العالم العقليّ والنور الإلهيّ واستضاء بها وحصلت له ملكة الاتّصال بتلك الجواهر العقليّة فعند فساد البدن الإنسانيّ لاينجذب إلى أبدان شيء من الحيوانات المنتكسة؛ لكمال قوّتها العقليّة وشدّة انجذابها إلى العوالم النوريّة الصرفة المتقوّي بالشوارق العظيمة. فلامحالة ينجذب إلى معدن الحياة وينبوع الأنوار الصرفة ويتخلّص بعد الموت إليها وينخرط في سلكها ويصير عقلاً من العقول المجرّدة مستغرقاً أزلاً وأبداً في النور الأزليّ والسرور السرمديّ. ولمّا لم يتصوّر القرب من العلّة الأولى والمبادئ العقليّة بالمكان، بل بالصفات /٢٨١ أ/ الروحانيّة العقليّة كان أكثر الناس تجرّداً عن العلائق البدنيّة الظلمانيّة أقرب منها، والعشق العقليّ والشوق الروحانيّ هو حامل الذوات الدرّاكة إلى نور الأنوار والمبادئ العقليّة والأتمّ شوقاً وعشقاً أتمّ انجذاباً إلى النور.[١]

[الظواهر النقليّة الدالّة على انتقال نفوس السعداء إلى المظاهر الحسنة]

وأمّا الظواهر النقليّة الدالّة على انتقال نفوس السعداء إلى المظاهر الحسنة البهيّة من الصور الألفيّة و[٢] المثاليّة فكثير، مثل قوله تعالى: ﴿**وَلاتَحْسَبَنَّ الَّذينَ قُتِلُوا في سَبيلِ اللّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحينَ**﴾[٣]، ومثل قوله عليه السلام: «أهل الجنّة جُرد مُرد مكحّلين»[٤]، ومثل ما ورد في الأحاديث عنهم عليهم السلام أنّ أرواح السعداء تجتمع في وادي القدس تحت العرش في أشباح مثاليّة لو

---

١. نفس المصدر: ٥٩٥/٣

٢. حج: ـ و.

٣. آل عمران/١٧٠ـ١٦٩

٤. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وعن محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام في: مستدرك الوسائل: ٤١٠/٨؛ بحار الأنوار: ٤٩/٧، ٢٢٠/٨، ٢٩٤/١٦؛ الاختصاص: ٣٥٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٤٨

رأيت الواحد منهم لقلت: إنّه هو، وأنّهم يستبشرون بمن يصل إليهم من إخوانهم، وأنّهم يسألون القادم: ما فعل فلان؟ فإذا قال لهم: قد مات ولم يرونه معهم، قالوا: هوى هوى[١].

وفي حديث: لو رأيتهم بين الغربين لوجدتهم حلقاً حلقاً يتحدّثون[٢]. إلى غير ذلك من الأحاديث إذا تأمّلتها وجدتها مصرّحة بما ذكرناه.

وكذلك حديث المعراج[٣] ورؤية النبيّ صلى الله عليه وآله للأنبياء كلّ واحد منهم في

---

١. مرويّ عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام أنّه قال: إنّ الأرواح في صفة الأجساد في شجرة في الجنّة تعارفُ وتساءلُ، فإذا قدمت الروح على الأرواح يقول: دعوها؛ فإنّها قد أفلتت من هول عظيم. ثمّ يسألونها: ما فعل فلان وما فعل فلان؟ فإن قالت لهم: تركته حيّاً ارتجوه، وإن قالت لهم: قد هلك، قالوا: قد هوى هوى (الكافي: ٢٤٤/٣؛ من لايحضره الفقيه: ١٩٣/١؛ بحار الأنوار: ٢٤٩/٦، ٢٦٩، ٧٩/٥٨).

٢. روي عن حبّة العُرنيّ أنّه قال: خرجت مع أمير المؤمنين عليه السلام إلى الظهر، فوقف بوادي السلام كأنّه مخاطب لأقوام، فقمت بقيامه حتّى أعييت، ثمّ جلست حتّى مللت، ثمّ قمت حتّى نالني مثل ما نالني أوّلاً، ثمّ جلست حتّى مللت، ثمّ قمت وجمعت ردائي، فقلت: يا أمير المؤمنين! إنّي قد أشفقت عليك من طول القيام فراحة ساعة. ثمّ طرحت الرداء ليجلس عليه، فقال لي: يا حبّة! إن هو إلّا محادثة مؤمن أو مؤانسته. قال: قلت: يا أمير المؤمنين! وإنّهم لكذلك؟ قال: نعم! ولو كشف لك لرأيتهم حلقاً حلقاً محتبين يتحادثون. فقلت: أجسام أم أرواح؟ فقال: أرواح، وما من مؤمن يموت في بقعة من بقاع الأرض إلّا قيل لروحه: الحقي بوادي السلام، وإنّها لبقعة من جنّة عدن (الكافي: ٢٤٣/٣؛ بحار الأنوار: ٢٦٧/٦، ٢٢٣/٤١، ٥١/٥٨، ٢٣٤/٩٧).

٣. قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: بينما أنا في الحجر إذ أتاني جبرئيل، فهمزني برجلي، فاستيقظت، فلم أر شيئاً، ثمّ أتاني الثانية، فهمزني برجلي، فاستيقظت، فأخذ بضبعي، فوضعني في شيء كوكر الطير، فلمّا طرّقت ببصري طرفة فرجعت إليّ وأنا في مكان، فقال: أتدري أين أنت؟ فقلت: لا يا جبرئيل! فقال: هذا بيت المقدس بيت اللّه الأقصى، فيه المحشر والمنشر. ثمّ ←

مرتبته[١] وأنّهم اجتمعوا فصلّوا خلفه، وكلّ ذلك دالّ على ما قلناه.

* * *

قام جبرئيل، فوضع سبّابته اليمنى في أذنه اليمنى، فأذّن مثنى مثنى يقول في آخرها: حيّ على خير العمل مثنى مثنى، حتّى إذا قضى أذانه أقام الصلاة مثنى مثنى وقال في آخرها: قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة.

فبرق نور من السماء، ففتحت به قبور الأنبياء، فأقبلوا من كلّ أوب يلبّون دعوة جبرئيل، فوافى أربعة آلاف وأربعمئة نبيّ وأربعة عشر نبيّاً، فأخذوا مصافّهم ولاأشكّ أنّ جبرئيل سيتقدّمنا. فلمّا استووا على مصافّهم أخذ جبرئيل بضبعي، ثمّ قال لي: يا محمّد! تقدّم فصلّ بإخوانك، فالخاتم أولى من المختوم. فالتفتُ عن يميني وإذا أنا بأبي إبراهيمعليه السلام عليه حلّتان خضراوان وعن يمينه ملكان وعن يساره ملكان، ثمّ التفتُ عن يساري وإذا أنا بأخي ووصيّي عليّ بن أبي طالب عليه حلّتان بيضاوان عن يمينه ملكان وعن يساره ملكان. فاهتززت سروراً، فغمز بي جبرئيلعليه السلام بيده.

فلمّا انقضت الصلاة قمت إلى إبراهيمعليه السلام، فقام إليّ، فصافحني وأخذ بيميني بكلتا يديه وقال: مرحباً بالنبيّ الصالح والابن الصالح والمبعوث الصالح في الزمان الصالح. وقام إلى عليّ بن أبي طالب، فصافحه وأخذ بيمينه بكلتا يديه وقال: مرحباً بالابن الصالح ووصيّ النبيّ الصالح يا أبا الحسن! فقلت له: يا أبت كنيتَه بأبي الحسن ولاولد له. فقال: كذلك وجدته في صحفي وعلم غيب ربّي باسمه عليّ وكنيته بأبي الحسن والحسين ووصيّ خاتم أنبياء ربّي (بحار الأنوار: ٣١٧/١٨، ٣٢١، ٣٢٥؛ تفسير القمّيّ: ٥/٢، ٨؛ سعد السعود: ٥/٢، ٨).

١. حج: مرتبة.

[وجوب القول بسائر السمعيّات]

قوله: وجميع ما ورد من النقل من سؤال القبر والصراط والميزان وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب وأحوال القيامة والجنّة والنار وما أعدّ اللّه فيهما يجب التصديق بأجمعه؛ لإمكانه ووروده عن الصادق عليه السلام[1].

والقول بأنّ الثواب لايستحقّ بفعل الطاعة؛ لوقوعها شكراً؛ لأنّها لاتوازى ما على العبد من النعم وإن كثرت، فيكون تفضّل العبيد بقوله تعالى: ﴿جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2].

وبأنّ الشكر ليس هو فعل هذه التكاليف السمعيّة؛ لوجوبه عقلاً ولايقتضيها وإنّما هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم. وأمّا العقاب فإنّه وإن اشتمل على اللطفيّة فإنّا لانجزم بوقوعه عقلاً. ويستحقّ الأوّل بفعل الواجب؛ لوجوبه، وفعل المندوب كذلك، وبترك القبيح؛ لقبحه، وفعل ضدّ القبيح المتوصّل به إلى تركه؛ لوجوبه أيضاً، ويستحقّ الثاني بفعل القبيح وترك الواجب.

[سبب وجوب العلم بهذه السمعيّات]

قال: سائر السمعيّات من أحوال الآخرة في أنفسها ممكنة، واللّه تعالى عالم

---

١. مراده نبيّنا صلى الله عليه وآله، لاجعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، كما لايخفى.

٢. السجدة/١٧؛ الأحقاف/١٤؛ الواقعة/٢٤

بالكلّ قادر على الكلّ، والصادق أخبر عنها، فلزم العلم بوجودها.

[إمكان عذاب القبر]

أمّا أنّها ممكنة فلأنّ عذاب القبر إمّا للنفس أو لها مع البدن، وكلّ منهما جائز.[1]

أمّا إذا كان للنفس فظاهر؛ لجواز بقاء النفس، فجاز أن يعذّبها اللّه تعالى في القبر /٢٨١ ب/ كما شاء. ولأنّها لما حلّت البدن حلول السريان كالدهن في جرم اللوز وتلذّذت باللذّات الجسمانيّة والعقليّة فيه ومنه وبه ومعه وله وترشّحت فيها الآمال والأمانيّ وبها وما فهمت لذّة غيرها ألّفته غاية الألفة وصار هذا عادة طبيعيّة لها. فإذا فارقته جاوزته متحسّرة متألّمة بخرابه بالآفات والحسرات[2] وحرمانها بذلك عن الأمانيّ والآمال، وجاز أن يجعل اللّه تعالى عقائدها الرديئة وأخلاقها الذميمة بمنزلة حيّات تنهشها. وأمّا النفوس المهتمّة بالمعارف واللذّات الأخرويّة فتكون مستنيرة بها وبرحمة اللّه تعالى.

وأمّا إذا كان للنفس مع البدن[3] فذلك واضح؛ لجواز أن يحصل للبدن بتأثير قدرة اللّه تعالى ما يستعدّ ثانياً لقبول علاقة النفس بوجه ما لايدركه، أو بالوجه الذي كان على حالة الحياة، أو بذلك الوجه بدون الروح الحيوانيّ والنباتيّ؛ لفنائهما، وهذا أشبه الوجوه[4]. وله مثال في بعض الأحوال كالنوم والمرض لاسيّما

---

١. تتبَّع تفصيل البحث في كلام ابن قيّم الجوزيّة، فراجع: الروح: ٨٠
٢. حج: ـ والحسرات.
٣. تش (خ ل): + علاقة.
٤. هامش تش، مر، حج: وفي الأشبهيّة نظر؛ من حيث إنّ التعلّق إذا كان على هيئة الوجه الذي ←

بقرب الموت، وحالة بين النوم واليقظة للمتحيّرين بأسباب مدهشة لاسيّما للمرتاضين؛ فإنّ القوى الحيوانيّة والنباتيّة تنقطع في هذه الحالة عن أفعالها، كأنّها فقدت، فتخلّص النفس الناطقة عن منازعتها، فتلوح لها منامات صادقة ومشاهدات مطابقة حقّة لاخياليّة مع الاستغناء أيّاماً عن الغذاء لوقوف النامية، وقد يوهم كون العذاب للنفس ـ كما مرّ ـ

[كلام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في عذاب القبر]

أقول: وممّا يدلّ على أنّ عذاب القبر واقع وأنّه للنفس مع البدن قول أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الموسومة بالغرّاء في قوله: «حتّى إذا انصرف المشيّع ورجع المتفجّع أقعِد في حفرته نجيّاً؛ لبَهتة السؤال وعثرة الامتحان»[1]؛ فإنّ هذا الكلام صريح في القول بعذاب القبر وسؤال منكر ونكير.

قال بعض شرّاحه:

اعلم أنّ الإيمان بما جاء من ذلك على وجهين:

أحدهما: وهو الأظهر الأسلم أن يصدّق بذلك وتحمله على ظاهره وأنّ هناك ملكين يقال لهما منكر ونكير، يتولّيان سؤال الإنسان على الصورة المحكيّة، وأنّ هناك حيّات وعقارب تلدغ الميّت وإن كنّا لانشاهدها؛ إذ لاتصلح هذه العين /٢٨٢ أ/ لمشاهدة الأمور الملكوتيّة. وكلّ ما يتعلّق بالآخرة فهو من عالم الملكوت، كما كانت الصحابة يؤمنون بنزول جبرئيل عليه السلام وكان

على هذه الحالة وقد بيّنّا أنّ التعلّق في هذه الحالة لايتصوّر بدون الروح الحيوانيّ الذي هو الواسطة ـ كما مضت الإشارة إليه ـ فكيف يصحّ أن يقال: إنّ التعلّق على هذا الوجه بدون الروح الحيوانيّ؟ فإنّ ذلك على القول بتجرّدها بيّن الاستحالة، فكيف يكون هذا الوجه أشبه الوجوه؟ نعم! إن قلنا: إن النفس هي البدن أو حالّة فيه، أمكن أن يقال بجواز ذلك.

١. بحار الأنوار: ٢٤٣/٦، ٤٢٥/٧٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩٦/٦؛ نهج البلاغة: ١١٢

النبيّ صلى الله عليه وآله يشاهده وهم لايشاهدونه، وكما أنّ جبرئيل عليه السلام لايشبه الناس، فكذلك منكر ونكير وفعلهما والحيّات والعقارب في القبر ليس من حيّات عالمنا، فتدرك بمعنىً آخر.

الثاني: أن يتذكّر ما قد يراه النائم من صورة شخص هائل يقتله أو حيّة تلدغه، وقد يتألّم بذلك حتّى يراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وينزعج من مكانه. كلّ ذلك يدركه من نفسه ويشاهده ويتأذّى به، كما يتأذّى اليقظان وأنت ترى ظاهره ساكناً ولاترى حوله شخصاً ولاحيّةً، والحيّة موجودة في حقّه متخيّلة له. ولافرق بين أن يتخيّل عدوّاً وحيّةً أو يشاهدهما، وهذا الوجه إنّما هو بالنسبة إلى النفس خاصّة.[١]

[إمكان الصراط وتحقيق معناه]

قال: وأمّا الصراط فلأنّ ما هو المشهور غير خارج عن حدّ الجواز؛ لأنّ الجسم الطويل الدقيق ممكن، وما قيل في تأويله: إنّه الأعمال السيّئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنّه هو عليها، فلابدّ أن يطول ذلك بكثرة الأعمال وينقص بقلّتها، كما هو منقول أنّ الصراط يطول لمن سيّئاته أكثر ويقصر لمن كان أقلّ، فأيضاً غير مجاوز حدّ الجواز[٢ و٣].

---

١. شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحرانيّ: ٢٦٥/٢

٢. مر، حج: الاعتدال.

٣. راجع في تحقيق معني الصراط: الاعتقادات: ٧٠؛ الاقتصاد في الاعتقاد: ١٣٣؛ أسرار الآيات: ١٩٠؛ أوائل المقالات: ٧٨؛ بحار الأنوار: ٦٤/٨؛ تصحيح الاعتقاد: ١٠٨؛ حقّ اليقين في معرفة أصول الدين: ٤٥٧؛ الذخيرة في علم الكلام: ٥٣٠؛ شرح الأصول الخمسة: ٤٩٨؛ شرح العقائد النسفيّة: ٦٩؛ شرح المواقف: ٣٢٠/٨؛ شرح توحيد الصدوق: ٥٤٤/١؛ علم اليقين: ١١٨٨/٢؛ كشف المراد: ٤٢٤؛ المبدأ والمعاد: ٤٥٨؛ المضنون به على غيره: ٣٥٣؛ المظاهر الإلهيّة: ١٢١؛ معاني الأخبار: ٣٢؛ مقالات الإسلاميّين: ٤٧٢

أقول: اعلم أنّ القول بالصراط حقّ يجب الإيمان به وما ذكره في الأصل فهو إشارة إلى الصراط الأخرويّ. وأمّا الصراط الدنيويّ فيرجع إلى الوسط بين الأخلاق المتضادّة كالحكمة بين الجهل والجربزة، وكالسخاوة بين التبذير والبخل، والشجاعة بين التهوّر والجبن، والعدالة بين الظلم والانظلام، وبالجملة الوسط بين كلّ طرفَي إفراط وتفريط من أطراف الفضائل، فهو الطريق إلى اللّه تعالى المطلوب سلوكه.

ولهذا سئل الصادق عليه السلام عن معنى قوله تعالى: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾[١]، فقال: «معناه أرشِدنا للزوم الطريق المؤدّي إلى محبّتك، والمبلّغ دينك، والمانع لنا أن نتّبع هوانا فنعطب، أو نأخذ بآرائنا فنهلك»[٢]. ولأجل ذلك كثرت مزالقه؛ لأنّها مظانّ الخطأ من العقل والشهوة والغضب والعبور عن فضائلها إلى أحد طرفَي الإفراط والتفريط منها، ثمّ تلزم تلك المزالق الأهاويل الأخرويّة التي هي مظاهر ذلك الزلل، فتسمّى تلك بالصراط الأخرويّ باعتبار لزومها لعدم استقامة الدنيويّ أو استقامته، وقد أشرنا في ما تقدّم إلى ذلك مستوفىً في شرح أحوال العدالة المطلقة.

[الميزان]

قال: وكذا الميزان، إمّا ما هو المشهور من /٢٨٢ ب/ الميزان الذي توزن به

---

١. الفاتحة/٦

٢. وسائل الشيعة: ٤٩/٢٧؛ بحار الأنوار: ٩/٢٤، ٢٢٢/٢٧، ٢٣٨/٤٧، ٢٥٢/٨٩؛ الاحتجاج: ٣٦٨/٢؛ تأويل الآيات: ٢٩؛ تفسير الإمام العسكريّ عليه السلام: ٤٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٣٠٥/١؛ مجموعة ورّام: ٩٦/٢؛ معاني الأخبار: ٣٣

صحائف الأعمال، أو يكون المراد منه تقابل الحسنات من أهل الطاعة بسيّئاتهم؛ ليظهر الرجحان أو التساوي، وهذا أيضاً جائز.[١]

[إنطاق الجوارح]

وكذا إنطاق الجوارح أمر ممكن؛ فإنّ حقيقة النطق أصوات مقطّعة دالّة على معانٍ، فهي جائزة الحصول عن الجمادات؛ إذ يمكن حصول أصوات مقطّعة لاسيّما عن غير الجمادات.[٢]

[تأويل أحوال الجنّة والنار عند بعض المحقّقين]

ومنهم من أوّل أحوال الجنّة والنار بأنّا متى ندرك لذّة أو ألماً كان المدرِك لذلك أنفسنا ضرورة؛ لما عُلم أنّ النفس ما يشير إليه كلّ أحد بقوله «أنا»، والبدن وغيره من الأجسام الموصوفة بالكيفيّات الطعميّة وغيرها آلة متوسّطة للنفس في الإدراكات، فالبدن آلة وغيره ممّا ذكر واسطة. ولاخفاء أنّ اللذّات والآلام ـ سواء كانت جسمانيّة أو روحانيّة ـ بالحقيقة ضرب من تأثيرات النفس وانفعالاتها؛ إذ هي تتأثّر وتنفعل عن الأشياء، فيحصل لها ضرب من اللذّة والألم، فيكون لكلّ

---

١. راجع في تحقيق معني الميزان: الاعتقادات: ٧٣؛ الاقتصاد في الاعتقاد: ١٣٣؛ أسرار الآيات: ٢٠٧؛ أوائل المقالات: ٧٨؛ بحار الأنوار: ٢٤٢/٧؛ حقّ اليقين في معرفة أصول الدين: ٤٢٢؛ الذخيرة في علم الكلام: ٥٣٠؛ شرح المواقف: ٣٢٠/٨؛ شرح توحيد الصدوق: ٦٢/١، ٥٥٣؛ علم اليقين: ١١٤٧/٢؛ كشف المراد: ٤٢٤؛ المبدأ والمعاد: ٤٥٨؛ المظاهر الإلهيّة: ١٢٨؛ مفاتيح الغيب: ٢٩٩؛ مقالات الإسلاميّين: ٤٧٢

٢. راجع في تحقيق إنطاق الجوارح: بحار الأنوار: ٣٠٦/٧؛ تسلية الفؤاد: ١٧٨؛ حقّ اليقين في معرفة أصول الدين: ٤٣٢؛ مدينة المعاجز: ٤٤٨

نوع وكلّ صنف من اللذّة والألم نوع وصنف من التأثير، فمتى حصل للنفس ذلك التأثير حصلت تلك اللذّة والألم، سواء كان بواسطة الآلة أو لابواسطتها أو لايكون.

ومثال هذا حال النوم؛ فإنّا ندرك فيها إدراكات الحواسّ ونلتذّ ونتألّم بأنواع اللذّات والآلام وأصنافها من المنكوحات والمطعومات وغير ذلك التذاذاً وتألّماً فوق ما في اليقظة بدون توسّط الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيّات؛ فإنّا ندرك لذّة الوِقاع بدون محلّه ولذّة الحلاوة بدون موضوعها.

فإن قيل: ذلك في النوم إنّما يكون بواسطة الخيال؛ فإنّ الصورة الخياليّة عند سكون الحواسّ واستغراق النفس في تدبير أحوال النوم تتعدّى إلى الحسّ المشترك، فتلوح على النفس على وجه تضطرب غير مرتّب لاشتغال النفس بالتدبير، فتدرك اللذّات والآلام على ذلك الوجه، وهذا المعنى مفقود بعد البدن، فكيف يتصوّر ذلك؟ **قلت**: نعم! قد يكون بسبب ذلك وذلك أضغاث أحلام، وقد يكون بسبب من أسباب عالم القدس وذلك يكون من قبيل الإلهام والكشف مطابقاً للواقع إمّا على التطابق أو على التأويل والتعبير، وكلّ ذلك لايضرّنا؛ فإنّا ندّعي أنّ النفس قد تدرك اللذّات والآلام بدون توسّط الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيّات، لأنّها ليست قد سلبت، فجاز أن يكون السبب فيض رحمة اللّه تعالى أو سخطه وغير ذلك من جهة الملائكة والروحانيّين، هذا في حالة النوم.

وقد يكون مثل ذلك في حالة اليقظة، كما يسنح للواغلين في الارتياض والمُمعِنين في الإعراض عن الأغراض الدنياويّة[1] حالة اليقظة بدون الوسائط العنصريّة من اللذّات والآلام ما لايسع في فهم غيرهم ولايتصوّره عقل من

---

١. حج (خ ل): الدنيويّة.

سواهم حتّى بلغ بهم /٢٨٣ أ/ الإتعاب في ذلك غاية تشتاق أنفسهم إلى قطع العلاقة النفسانيّة عن البدن رجاء استبقاء تلك المعاني.

وإذا علمت هذه المعاني علمت أنّه يجوز أن تحصل للنفس لذّات وآلام إمّا بغير واسطة أو وسط[١] غير جسم، بأن يكون من فيض رحمة اللّه تعالى وسخطه أو من تصوّرات النفس بأن تتصوّر لذّة فتدركها فتلتذّ بها، أو لاتدركها فتدرك ضدّها فتتألّم بذلك؛ فإنّ التصوّرات المُمعنة لها مدخل في التأثيرات، فإذا تصوّر الشيء بالإمعان واستغرق فيه بحيث لاتقع مزاحمة من شيء آخر من القوى وغيرها يحصل في النفس أثر ذلك الشيء، كما أنّ تصوّر المباشرة بالإمعان قد يفيد لذّاتها، وكذا في غير ذلك حتّى أن تصوّر الحامض جدّاً قد يفيد تغيّر الأسنان كما يكون في وجوده، لاسيّما إذا لم يكن للنفس استغراق في أحوال البدن وانجذاب إليها، فتستوفي من اللذّات والآلام حظّاً وافراً أقوى وأشدّ ممّا يكون في حال التعلّق بالبدن والاستغراق فيه، وأحوال الجنّة والنار إنّما تكون من هذا القبيل.

[نقد المصنّف على هذا الكلام]

هذا ما قالوه، ولاخفاء في أنّ أمثال هذه بتقدير تحقّقها إنّما تكون من قبيل الخيالات[٢] الغير الحقيقيّة ولاالمضبوطة التي لاعبرة بها، كأحوال النوم وصنف من الجنون وأحواله، فلاعبرة بها. وقد عرفت أنّ ما ذكرناه من الأمور الحقيقيّة ممكن بالنظر إلى القابل والفاعل، بل لازم في سعة قدرة اللّه تعالى وكمال حكمته، وأنّ تكميل خلق العباد بتتميم أحوالهم أمراً وزجراً إنّما يتمّ بذلك، على أنّ الإخلال

---

١. حج: واسطة.
٢. حج (خ ل): التخيّلات.

بالمكافاة ضرب من النقصان والإهمال، وكمال كلمة اللّه تعالى لاترخّص إهمال هذا الكمال مع توفّر قدرته على ذلك؛ فإنّ في قدرة اللّه تعالى ورحمته سعة لايضيق عليه الأمر في شيء ممّا يجري هذا المجرى؛ لاستغنائه في جميع ذلك بكمال قدرته وعظيم عنايته الموجب لاستغنائه عن جميع ما عداه، ﴿**فَسُبْحانَ الَّذي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيهِ تُرْجَعُونَ**﴾[١].

[موافقة كلام المصنّف لمذهبَي الأشاعرة والمعتزلة]

أقول: راعى في تعليله حصول الجنّة والنار بأنّ الإخلال بهما ضرب من النقصان حتّى يكون الكلام موافقاً لمذهبَي الأشاعرة والمعتزلة؛ لأنّ النقص والكمال في باب الحسن والقبح العقليّين اتّفق الكلّ على إثباتهما بهذا النوع عقلاً، وأنّ كلّ ما هو كمال لائق بالذات المقدّسة يجب بطريق العقل ثبوته لها، وكلّ ما هو نقص يجب عنده تنزّهها عنه. ولمّا كان الإخلال بالمكافاة والمجازاة نوع نقص وكان القيام بهما على أتمّ الوجوه نوع كمال لائق بالذات جزم العقل أنّ كمال قدرة اللّه تعالى وعنايته لاترخّص في إهمال ذلك الكمال اللائق بها وهو إنّما يتمّ بخلق الجنّة والنار المحسوستين، فوجب بذلك الطريق وجودهما؛ لاشتماله على الكماليّة اللائقة بجناب القدس. /٢٨٣ ب/ فراعى المصنّف بهذا التقرير ونمّقه على هذا السياق وعبّر عنه بهذه العبارة مراعاةً لرضا الجانبين وجمعاً بين الفريقين؛ لاتّفاقهما معاً على أحوال الجنّة والنار الحسّيّتين، فافهم ذلك.

* * *

---

١. يس/٨٣

[وجوب التوبة وكيفيّتها]

قوله: وتجب التوبة عن المعاصي؛ لدفعها للضرر المعلوم أو المظنون وللأمر بها، وهي الندم على ترك الواجب وفعل القبيح في الماضي والعزم على ترك المعاودة في المستقبل جزماً.

فإن كانت عن حقّ اللّه محضاً فإن كان ترك واجب في وقته[1] فعله فيه، وإن خرج وقته وسقط بخروجه فالندم والعزم، وإن لم يسقط فالقضاء، وإن لم يكن ذا وقت فعله[2] مطلقاً، وإن كان عن فعل محرّم فالندم والعزم.

وإن كانت عن حق آدميّ فإمّا إضلالاً في الدين بفتوىً مخطئة فالتوبة الإعلام بالخطأ، أو قدحاً في عِرض وصَل فلابدّ من الاعتذار، ولو[3] لم يصل فيكفي الندم وروي وجوب الاستغفار له، أو أخذ مال فلابدّ من إيصاله إليه أو إلى وارثه أو الاتّهاب منه أو من الوارث مع القدرة، ومع العجز يكفي الندم مع العزم على الأداء، وإن كانت عن إزهاق نفس فلابدّ من التسليم لنفسه إلى الوارث والكفّارة مع الندم والعزم.

وهل قبولها واجب أو تفضُّل؟ الحقّ الثاني؛ لعدم وجوب قبول عذر المُسيء عقلاً.

---

١. مو: + وجب.

٢. مو: ففعله.

٣. مو: أو.

[رأي المعتزلة في قبول التوبة]

قال: أوجب سقوط العقاب بها المعتزلة، وقالت المرجئة: إنّه تفضُّل.

والمعتزلة بنوه على أصلهم من منع العفو عن الفاسق، فلو لم يجب سقوط العقاب بها قبح تكليف العاصي؛ فإنّ حسنه للتوصّل به إلى حصول الثواب وهو لايجتمع مع استحقاق العقاب عندهم، فلاخلاص من العقاب حينئذٍ، فيقبح التكليف، هذا خلف.

وأيضاً فإنّ سقوط الذمّ عقيب التوبة واجب، فكذا العقاب؛ لأنّهما معلولا علّة واحدة هو فعل القبيح. وسقوط أحد المعلولين يستلزم سقوط المعلول الآخر؛ لارتفاع العلّة بارتفاع أحدهما، فيرتفع الآخر بارتفاعها. ولهذا إنّه متى اعتذر إلى من أساء إليه وعرف صحّة نيّته وخلوص اعتذاره وندمه وجب أن يسقط ذمّه على تلك الإساءة، ولهذا إنّ العقلاء يذمّون من يذمّه عقيب ذلك.[1]

[اعتراض على رأي المعتزلة]

والاعتراض عليه أمّا أوّلاً فلابتنائه على منع العفو، وهو ممنوع، مع جواز أنّ بعض القبائح يقتضي الذمّ ولايقتضي العقاب ـ كما في حقّه تعالى ـ مع العفو.

أقول: عُلم من هذا أنّ الذمّ والعقاب لاتلازم بينهما في الوقوع، ومع عدم التلازم جاز ارتفاع أحدهما دون الآخر. نعم! هما متلازمان في الاستحقاق، فيتمّ الكلام على تقديره.

فإن قلت: لو لم يجب قبولها لما وجب قبول الإسلام من الكافر، فلايصحّ

---

١. راجع: شرح الأصول الخمسة: ٥٣٥؛ المغني: ٣٣٧/١٤

تكليفه، وذلك مخالف للإجماع؛ **قلت**: الفرق ثابت؛ فإنّـه لمّـا ثبـت دوام عقـاب الكافر وعدم جواز انقطاعه بالأدلّة النقليّة لم يكن ثَمّ طريق إلى حسن تكليفـه إلّا /٢٨٤ أ/ بوجوب قبول إسلامه، ولاكذلك العاصي؛ لوجـوب انقطـاع عقابـه، بـل وجواز العفو عنه، فلايقبح تكليفه حينئذٍ؛ لثبـوت اسـتحقاق الثـواب لـه وإن لـم يجب قبول توبته، فمع هذا الفرق لايتحقّق الإيراد.

[رأي المصنّف في قبول التوبة]

قال: والحقّ أنّه تفضُّل؛ فـإنّ سـقوط العقـاب إن كـان لوجـوب قبولهـا فهـو ممنوع؛ فإنّ من أساء إلى غيره بأعظم الإساءات ثمّ اعتذر إليه لايجب في العقـل قبول عذره ولايذمّه العقلاء على عدمه، بل قد يحسن ردّه وعدم العفو عنـه. وإن كان لكون الثواب بها أكثر فذلك باطل؛ لابتنائه على التحابط.

نعم! إنّ التعلّق بالجسمانيّات موجب لبُعد النفس عـن المعقـولات واشـتغالها بالمجرّدات؛ لشدّة تعلّقها وعظـم انغماسـها فـي عـالم الطبيعـة، فيحصـل البعـد الموجب للحرمان عن الوصول إلى الكمال. فحقيقة التوبة الإقلاع عن ذلك التعلّق ونفي العلاقة وجذب النفس عن عالم الأجسام حتّى يصير ذلك ملكة لها لتتعلّـق بعالم التطهير والحصول مع القدّيسين. وبذلك تنجو عن ورطة الحجـاب والبعـد بسبب الالتفات إلى المعقولات والتعلّق بالمجرّدات؛ فإنّ البعد عن أحد الجانبين بتقرّب[١] إلى الآخر، وهو تحقيق هذا الموضع.

أقول: ومن هذا قولهﷺ: «الـدنيا والآخـرة ككفّتَـي الميـزان، أيّهمـا رجحـت

---

١. حج (خ ل): مقرّب.

نقصت الأخرى»[١]. وقال بعض أهل الحكمة: إنّهما كالضرّتين[٢]، الأنس بأحدهما يوجب الوحشة من الأخرى[٣]. وبالجملة الأمور الدنيويّة والتعلّق بها موجب للحرمان[٤] ومنع التعلّق بالأمور الأخرويّة، وبقدر ما يبعد عن أحدهما يقرب من الأخرى. وعبّرﷺ عن هذه الجملة بقوله: «حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة»[٥]، فلايتحقّق التوبة المعتبرة عند أهل اللّه إلّا بالإعراض عن الأحوال الدنيويّة بالكلّيّة، بحيث لايلتفت إليها ويبعدها عن مطمح نظره، كما جاء في الحديث: «الدنيا محرّمة[٦] على أهل الآخرة، والآخرة محرّمة على أهل الدنيا، وهما معاً محرّمتان على أهل اللّه»[٧].

[أنواع التوبة]

ولهذا قيل: إنّ التوبة على ثلاثة أنواع:

---

١. بحار الأنوار: ٩٢/٧٠؛ الخصال: ٦٤/١؛ عوالي اللآلي: ١١٥/٤؛ مجموعة ورّام: ٧٤/١
٢. الضرّتان: امرأتان لرجل واحد (كتاب العين).
٣. عدّة الداعي: ١١٠
٤. حج: يوجب الحرمان.
٥. الكافي: ١٣٠/٢؛ وسائل الشيعة: ٨/١٦، ٩؛ مستدرك الوسائل: ٣٨/١٢ وما بعد، ٤٥، ٩٦؛ بحار الأنوار: ٢٥٨/٥١، ٢٣٩/٦٧، ٣١٥، ١٩/٧٠، ٥٩، ٩٠، ١١٩، ٢٢/٧٥؛ إرشاد القلوب: ٢١/١؛ إعلام الدين: ١٤٩؛ التحصين لابن فهد: ٢٧؛ الخصال: ٢٥/١؛ روضة الواعظين: ٤٤١/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٣/٦، ٢٣٩/٩، ٥٢/١٩، ٣٣٠؛ عوالي اللآلي: ٢٧/١؛ غرر الحكم: ١٤٢؛ كنز الفوائد: ٢١٧/١؛ مجموعة ورّام: ١٢٨/١؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ٢٦٦؛ مصباح الشريعة: ١٣٧
٦. مص: حرام (وكذا ما يليه).
٧. عوالي اللآلي: ١١٩/٤

عامّ للعبيد كلّهم، وهي التوبة عن ترك الطاعة وفعل القبيح.

وخاصّ بأهل الورع، وهي التوبة عن فعل المكروه وترك المندوب.

وأخصّ من الخاصّ، وهي التوبة عن الالتفات إلى غير اللّه وهي لأهل الولاية الذين هم في مرتبة الحضور في أغلب الأوقات. وتوبة نبيّناﷺ وأوليائه من هذا القبيل، ومنه قولهﷺ: «إنّه ليُغان[1] على قلبي وإنّي لأستغفر اللّه في اليوم سبعين مرّة»[2]. وأهل هذه الطبقة هم أهل المراقبة[3].

* * *

---

١. هامش مر: الغين هو الصداء وهو حجاب دقيق يتجلّى بالتصفية ويزول بنور التجلّي لبقاء الإيمان معه، فهو دون الرين. وأمّا الرين فهو حجاب كثيف حائل بين القلب والإيمان.

٢. مستدرك الوسائل: ٣٢٠/٥، ٣٧٥؛ بحار الأنوار: ٤٤/١٧، ٢٠٤/٢٥، ١٨٢/٦٠، ٢٨٢/٩٠؛ جامع الأخبار: ٥٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٤/١١؛ كشف الغمّة: ٢٥٤/٢؛ مفتاح الفلاح: ١٥٠

٣. هامش حج: ﴿**فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً**﴾ [طه/١٢]. كون التوبة على ثلاثة أنواع هو بعينه كون التقوى عليها، ولكلّ من الأخيرين عرض عريض وكذا للأخير. وفي *الكافي*: «للتوبة عشر درجات والدرجة العاشرة منها يكون أدنى درجة الورع، وللورع كذلك عشر درجات عاشرها أدنى درجة اليقين، وهكذا» [ما عثرت عليه في المجامع الروائيّة، والظاهر أنّ مراد المحشّي ما روي عن عليّ بن الحسينعليه السلام أنّه قال: «الزهد عشرة أجزاء، أعلى درجة الزهد أدنى درجة الورع، وأعلى درجة الورع أدنى درجة اليقين، وأعلى درجة اليقين أدنى درجة الرضا» (الكافي: ٦٢/٢، ١٢٨؛ وسائل الشيعة: ٢٥٣/٣، ١٢/١٦؛ بحار الأنوار: ٣٣٤/٦٩، ٥٠/٧٠؛ مسكّن الفؤاد: ٨٦)]. فعلى هذا يكون لكلّ من ليلته عرضاً كما لايخفى، وفي هذا المقام أسرار لاتكاد تحصى. «نوريّقدس سره».

[تحقيق في جواز التوبة من بعض القبائح دون بعض]

قوله: وهل تصحّ من قبيح دون قبيح؟

قيل: نعم؛ لصحّة الإتيان بواجب دون واجب.

وهو قياس مع فارق[1]؛ فإنّ الترك لعلّة القبح ليس كالفعل لعلّة الوجوب. والحقّ الجواز إلّا في قبيحين اشتركا في وجه واحد قبحا لأجله. /٢٨٤ ب/

[حجّة القائلين بعدم جوازه]

قال: وقع النزاع، فذهب جماعة إلى عدم جوازه؛ لوجوب الندم عن القبيح؛ لقبحه، وإلّا لم تكن توبة حقيقةً والقبح متحقّق في الكلّ، فلو تاب من بعضها دون بعض كشف ذلك عن كونه غير تائب عن القبيح لعلّة القبح؛ لأنّ الاشتراك في العلّة يوجب الاشتراك في المعلول.

[حجّة القائلين بجوازه]

وقال آخرون بجوازه؛ قياساً على جواز الإتيان بواجب دون واجب؛ إذ كما يجب ترك القبيح لقبحه يجب فعل الواجب لوجوبه، فلو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحّة التوبة من بعضها لزم ذلك في الواجبات، لكن الإجماع منعقد على بطلانه[2]؛ إذ لاخلاف في صحّة صلاة من أخلّ بالصوم.

---

١. حج: الفارق.

٢. مر: خلافه.

[اعتراض حجّة القائلين بجوازه]

واعترِض عليه بجواز الفرق؛ فإنّ التعميم في الترك واجب دون الفعل؛ فإنّ من قال: لاآكل الرمّان الحامض، يجب عليه الامتناع من مجموعه؛ لعلّة الحموضة التي هي سبب لجهة الاتّحاد في الترك، بخلاف من قال: أنا آكله لحموضته؛ فإنّه لايجب أن يأكل جميعه، بل يحصل الفعل بأكل واحده، هذا مع أنّ القياس لايكون حجّة في أمثال هذه المباحث.

[تحقيق حصول الفرق في هذا القياس]

أقول: تحقيق حصول الفرق في هذا القياس أنّ التعليل المذكور كان قياساً لترك القبيح على فعل الواجب لاشتراكهما في العلّة، وهي وجوب فعل الواجب لوجوبه ووجوب ترك القبيح لقبحه. وهذا القياس لايتمّ؛ لحصول الفرق بين الأصل والفرع فيه؛ لأنّ أحدهما في باب الفعل والآخر في باب الترك، فلايتّحدان في العلّة؛ لأنّ الاختلاف في الأصل والفرع موجب لاختلافهما في العلّة، فيوجب الاختلاف في الحكم، فلايتمّ القياس مع وجود الفارق، فلايتمّ التعليل به.

[صحّة توبة معتقِد حُسن بعض الأفعال]

قال: نعم! معتقِدُ حُسن بعض الأفعال تصحّ توبته من الباقي وإن كان ما اعتقد حسنه قبيحاً في نفس الأمر؛ لحصول شرط التوبة بالنسبة إلى معتقده. ومثله المستحقر الذي لايعتدّ به بالنسبة إلى ما هو أكبر منه؛ فإنّه متى تاب من ذلك العظيم قبلت توبته ولم يعتدّ بذلك المستحقر؛ فإنّ كاسر القلم وقاتل الولد إذا قبلت توبته من قتل الولد لم يبق كسر القلم معتدّاً به وإن لم تحصل التوبة منه.

[كلام العلّامة الحلّيّ في جواز التوبة من بعض القبائح]

وبعض المحقّقين قال:

الحقّ أنّه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح؛ لأنّ الأفعال تبع الدواعي، فإذا ترجّح الداعي وقع الفعل، فيجوز حينئذٍ أن يرجّح فاعل القبيح داعيه إلى الندم عن بعض القبائح دون بعض، وإن كانت مشتركة في أنّ الدواعي تدعو إلى الندم عليها. والسبب أن تقترن ببعضها أمور زائدة كعظم بعضها وكثرة زواجره أو شناعته ولايقترن بالبعض الآخر ذلك، فلايقع عليها الندم؛ لعدم الدواعي ووجود الصوارف؛ فإنّ الأفعال قد تشترك في الدواعي. ثمّ يؤثر بعض تلك الأفعال على بعض، فيرجّح دواعيه بما يقترن به من زيادة الدواعي إلى الندم، فيترجّح /٢٨٥ أ/ لأجلها إلى الندم على البعض. وإذا اشتركت القبائح في قوّة الدواعي اشتركت في الندم ولم تصحّ من البعض دون البعض.[١]

ثمّ قال:

وعلى هذا المعنى ينبغي أن يحمل كلام أمير المؤمنين عليه السلام وكلام أولاده ـ كالرضا وغيره عليهم السلام ـ في ما نقل عنهم من نفي تصحيح التوبة من بعض القبائح دون بعض؛ فإنّه لولا الحمل على هذا المعنى لزم خرق الإجماع وهو باطل؛ فإنّ الكافر إذا تاب عن الكفر فأسلم مع إقامته على بعض القبائح كالكذب مثلاً يجب أن يحكم بإسلامه وقبول توبته من الكفر إجماعاً؛ لوجوب إجراء أحكام المسلمين عليه، ولو قلنا بمنع جواز التوبة من قبيح دون قبيح لامتنع الحكم بصحّة إسلامه.[٢]

[كلام بعض المشايخ في جواز التوبة من بعض القبائح]

وقال بعض المشايخ[٣]:

---

١. كشف المراد: ٤٢٠

٢. نفس المصدر.

٣. هامش تش: وهو شيخ شيخنا ـ دام ظلّه ـ عليّ بن محمّد بن ماتع الأحساويّ.

إنّ القبيحين إذا اشتركا في علّة القبح لم تصحّ التوبة من أحدهما دون الآخر، ولو اختلفا في العلّة بأن تكون علّة القبح في أحدهما غير علّة قبح الآخر صحّت التوبة من أحدهما دون الآخر. مثال الأوّل الزناء واللواط؛ فإنّ العلّة في قبحهما لحفظ النسب، فاتّحدا في علّة القبح[١ و٢]. ومثال الثاني الزناء والشرب؛ فإنّ العلّة في الثاني لحفظ العقل والأوّل لحفظ النسب ولاتعلّق لأحدهما بالآخر.

وهذا قريب من الصواب، بل هو التحقيق. وحمل كلام أئمّة الهدى عليهم السلام على هذا الوجه أنسب ممّا ذكروه في الأوّل.

[الضروريّات الخمسة الكلّيّة]

أقول: فيه إشارة إلى تعليل الأحكام بالمصالح وقد حصرت على سبيل الاحتمال في الضروريّات الخمسة الكلّيّة التي علّلت بها الأحكام الشرعيّة الكلّيّة؛ فإنّ كلّ واحد منها حرم لحفظ شيء من تلك الكلّيّات التي هي الضروريّات التي لايستقيم النوع إلّا بحفظها، ولهذا قيل: إنّها ممّا يجب تقريرها في جميع الشرائع.

---

١. هامش حج: إنّ الزناء يخلّ بحفظ النسب ويوجب الهرج والمرج، وإنّ اللواط فهو يخلّ بحفظ النسل وبفناء النوع وهو أشدّ من الزناء مقتاً وإخلالاً بالنظام. وأنّى علّة المنع من أحدهما من علّة منع الآخر؟ بل بينهما بون بعيد كما بين السماء والأرض، وكأنّه إليه يومئ خطّ الأستاذ ـ طاب ثراه ـ حيث رقم بخطّه في الحاشية منه، تأمّل. «نوري قدس سره».

٢. سأل زنديق عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: لم حرّم اللّه الزناء؟ قال: لما فيه من الفساد وذهاب المواريث وانقطاع الأنساب، لاتعلم المرأة في الزناء من أحبلها ولاالمولود يعلم من أبوه ولاأرحام موصولة ولاقرابة معروفة. قال: فلم حرّم اللّه اللواط؟ قال: من أجل أنّه لو كان إتيان الغلام حلالاً لاستغنى الرجال عن النساء، وكان فيه قطع النسل وتعطيل الفروج وكان في إجازة ذلك فساد كثير (وسائل الشيعة: ٣٣٢/٢٠؛ بحار الأنوار: ١٨١/١٠، ٣٦٨/١٠٠؛ الاحتجاج: ٣٤٧/٢).

وهي:

الزناء وتوابعه؛ فإنّها حرمت لحفظ النسب عن الضياع والاختلاط؛ فإنّه من ضرورة بقاء النوع واستمرار اجتماعه.

والغصب والسرقة وتوابعهما؛ فإنّ تحريمها لحفظ المال؛ فإنّه من ضرورة المعاش البدنيّ الذي لايتمّ النوع إلّا بإصلاحه.

والمسكرات وما يتبعها؛ فإنّها إنّما حرمت لحفظ العقل؛ فإنّه من ضروريّات حفظ الشخص والنوع.

والردّة وما يتبعها من السحر والكهانة والزندقة؛ فإنّها حرمت لحفظ الدين؛ فإنّه من ضروريّات استقامة النوع والشخص باعتبار المعاش والمعاد.

والقتل وما يتبعه من قطع الأعضاء والجرح وما تحتهما من الأذى البدنيّ؛ فإنّ تحريمها لحفظ النفس الذي هو من ضروريّات حفظ الشخص والنوع واستقامة الاجتماع المدنيّ.

وكلّ واحد من هذه الضروريّات الخمسة كلّيّ صادق على جزئيّات كثيرة، /٢٨٥ ب/ فلاتصحّ التوبة عن جزئيّ داخل تحت كلّيّ دون الجزئيّ الآخر الداخل تحت ذلك الكلّيّ. وأمّا إذا كان أحد الجزئيّات داخلاً تحت كلّيّ والآخر داخل تحت كلّيّ آخر صحّت التوبة من أحدهما دون الآخر. وكذلك تصحّ التوبة من أحد الكلّيّين دون الآخر؛ لأنّ ذلك كلّه من باب الاختلاف بالعلل الموجبة لاختلاف الأحكام، وقد عرفت أنّ اختلاف العلل موجب لاختلاف المعلولات.

[كلام أمير المؤمنين عليه السلام في باب التوبة]

وأمّا كلام أمير المؤمنين عليه السلام في باب التوبة فهو ما روي عنه في *نهج*

البلاغة[١] أنّه عليه السلام قال بحضرته قائل: أستغفر اللّه. فقال: ثكلتك أمّك، أتدري ما الاستغفار؟ إنّ الاستغفار درجة العلّيّين وهو اسم واقع على ستّة معانٍ:

أوّلها: الندم على ما مضى.

والثاني: العزم على ترك العود إليه أبداً.

والثالث: أن تؤدّي إلى المخلوقين حقوقهم حتّى تلقى اللّه ـ عزّ وجلّ ـ أملس ليس عليك تبعة.

والرابع: أن تعمد إلى كلّ فريضة ضيّعتها، فتؤدّي حقّها.

والخامس: أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السحت[٢]، فتُذيبه بالأحزان حتّى يلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد.

والسادس: أن تُذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية، فعند ذلك تقول: أستغفر اللّه.

وهذا دليل على عدم جواز التوبة عن قبيح دون قبيح وأنّ ذلك كلّه شروط في حصول حقيقة التوبة والانتفاع بالاستغفار وأنّه بدون اجتماعها[٣] غير نافع. ولعلّ هذا إشارة إلى حقيقة التوبة الكاملة لامطلق التوبة، بل هو الأقرب باعتبار الأدلّة العقليّة والنقليّة، واللّه أعلم.

❋ ❋ ❋

---

١. نهج البلاغة: ٥٤٩

٢. السحت: كلّ حرام قبيح الذكر يلزم منه العار (كتاب العين).

٣. مر: + محال.

[الإيمان والكفر]

قوله: والإيمان لغةً التصديق، فكذا شرعاً، إلّا أنّه اختصّ بالتصديق باللّه وبالرسول وبجميع ما جاء به الرسول ممّا عُلم ضرورة مجيئهﷺ به.

وهل الأعمال الصالحة جزء منه؟ قالت المعتزلة: نعم. فهو عندهم تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان. وعليه السلف والأحاديث دالّة عليه، وحمله على الإيمان الكامل أحقّ؛ لعطف الأعمال الصالحة عليه والعطف يقتضي المغايرة.

ويقابله الكفر. وهو لغةً الستر، وشرعاً إنكار ما عُلم ضرورة مجيء الرسول به أو بعضه.

وهل يقبل الإيمان الزيادة والنقصان؟ يبنى على ما تقدّم إن كان في الكمّ، وأمّا في الكيف فيقبلهما مطلقاً؛ لتفاوت مراتب المعارف في الشدّة والضعف.

[الفسق والعدالة والنفاق]

والفسق الخروج عن طاعة اللّه تعالى في ما دون الكفر. ووعيد الفاسق منقطع؛ لثبوت إيمانه المقتضي لحصول الثواب له، فلابدّ من وصوله، ولايمكن اجتماعهما. وتعقيب العقاب مستحيل، فوجب انقطاع عقابه، ولورود النقل بذلك.

وفي مقابله العدالة، وهي ملازمة التقوى والمروّة. وتزول بمواقعة[1] الكبائر

---

١. مر: بموافقة.

وبالإصرار على الصغائر. ونعني بالكبيرة ما توعّد اللّه عليها بعينها النار، وبالصغيرة ما ليس كذلك.

والنفاق إبطان الكفر وإظهار الإسلام؛ لأنّه لغةً إبطان الشخص خلاف ما يظهره.

[الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]

وممّا جاء به الشرع وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والأمر طلب الفعل قولاً استعلاءً، والنهي طلب الترك، والمعروف كلّ فعل حسن اشتمل على وصف زائد على حسنه، والمنكَر /٢٨٦ أ/ هو القبيح.

وهل وجوبهما عقليّ لأنّهما لطفان أو سمعيّ لاغير؟ إن قلنا بالأوّل وجبا عيناً وإن قلنا بالثاني فكفايةً. وإنّما يجبان بشرط علم الآمر والناهي بالمعروف والمنكر وتعلّقهما بالمستقبل والأمن من الضرر وتجويز التأثير وعدم ظهور أمارة الإقلاع. ويجبان أوّلاً بالقلب، ثمّ ينتقل إلى اللسان، ثمّ إلى اليد. وفي باب العجز ينتقل إلى اللسان، ثمّ إلى القلب. والأمر ينقسم إلى الواجب والندب[1]، والنهي كلّه واجب.

[النزاع في حقيقة الإيمان الاصطلاحيّ]

قال: وقع النزاع في حقيقة الإيمان الاصطلاحيّ أوّلاً، ثمّ في أحكامه ثانياً[2].

---

١. مو: المندوب.

٢. راجع في تحقيق معنى الإيمان: أبكار الأفكار: ٧/٥؛ الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٢٧؛ إرشاد الطالبين: ٤٣٦؛ أسرار الآيات: ٢٧؛ الأنوار الجلاليّة: ١٨٨؛ بحار الأنوار: ٣٦٧/٨؛ ←

أمّا الأوّل: فقيل: إنّه تصديق الرسول في كلّ ما عُلم بالضرورة أنّهﷺ جاء به؛ ليخرج ما عُلم لابالضرورة كالاجتهاديّات؛ فإنّ منكرها لايخرج عن الإيمان إجماعاً.

أقول: هذا التعريف إنّما يتمّ على مذهب الأشعريّ؛ لأنّه يقول: إنّ وجوب المعارف سمعيّ، فلايعلم العقل حينئذٍ بوجوبها إلّا من الشرع، فجميع أحكام الشرع هي أحكام الإيمان، فأحكام الإيمان أصولاً وفروعاً إنّما يعلم من الرسول، فالتصديق بالشرع كافٍ في الإيمان.

وأمّا على مذهب من يقول: إنّ المعارف وجوبها عقليّ، فلايتمّ التعريف؛ لأنّ التصديق بوجود الصانع وصفاته غير موقوف على الشرع، فلايكون تصديقاً للرسول حسب، بل هو تصديق لمقتضى الدليل العقليّ الدالّ على وجوده وصفاته وإن كان الشرع قد جاء بذلك أيضاً؛ لوجوب مطابقة ما جاء به الرسول للأحكام العقليّة.

قال: وقيل: إنّه المعرفة مع الإقرار والعلم بما جاء به الرسولﷺ، وهو قريب من الأوّل.

وقيل: إنّه مجموع الطاعات. وهو مذهب السلف؛ لما نقل عنهم أنّ الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، ونقل عن عليّعليه السلام مثل ذلك[1]. وهو مذهب كافّة المعتزلة وجماعة من الإماميّة.

تلخيص المحصّل: ٤٠١؛ الشافي: ٤٠١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٥١/١٩

١. مستدرك الوسائل: ١٤٣/١١؛ بحار الأنوار: ٣١٦/٦٥، ٧٣/٦٦، ١٣١، ١٤٣، ٤٩/٩٠؛ دعائم الإسلام: ٣/١

[النسبة بين الإسلام والإيمان]

وأمّا الإسلام فهو قبول قول الرسول، فإن وجد معه اعتقاد وتصديق قلبيّ كان هو الإيمان وإلّا كان إسلاماً خاصّة، فالإيمان أخصّ من الإسلام. ومن هذا عُلم كون الإسلام والإيمان غير متّحدين؛ فإن أطلق أحدهما على الآخر كان من باب المجاز.

وقال آخرون: إنّهما حقيقة واحدة وإنّما يختلفان بالألفاظ والعبارات؛ اعتماداً على قوله تعالى: ﴿**إنَّ الدّينَ عِنْدَ اللّهِ الإسْلامُ**﴾[1]، وقوله: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسْلامِ ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾[2].

واحتجّوا أيضاً بأنّ الإيمان هو التصديق باللّه، والإسلام إن كان بمعنى التسليم أو الاستسلام فهو راجع إلى تصديق قلبيّ.

وأيضاً لو تغايرا لصحّ تصوّر أحدهما بدون الآخر، ولايتصوّر مسلم ليس بمؤمن.

أجيب عن الآية بأنّا لانسلّم أنّ الإيمان الذي هو التصديق فقط دين، بل إنّما يقال الدين على الأركان المعتبرة /٢٨٦ ب/ ويكون معنى الآية: ومن يبتغ ديناً غير دين محمّد فلن يقبل منه. وفيه نظر؛ فإنّ دين محمّد لايجب مغايرته للإيمان، بل الإيمان يجب أن يكون حاوياً على جميع أركانه.

وعن الاحتجاج الأوّل بأنّ التسليم هاهنا هو تسليم العبد نفسه، بل هو الانقياد وهو يغاير الإيمان؛ لجواز الانقياد ظاهراً بدون تصديق القلب.

وعن الثاني أنّ عدم تغايرهما بهذا التفسير لايوجب اتّحادهما معنىً بحيث

---

١. آل عمران/١٩

٢. آل عمران/٨٥

يكونا متساويين. وأمّا قوله تعالى: ﴿**قالَتِ الأعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أسْلَمْنا**﴾[١] فالمراد: استسلمنا وانقدنا. نعم! قد قيل: إنّ الإيمان في الشرع الإقرار، ولمّا كان ذلك دالّاً على الاعتقاد قائماً مقامه كان هو الإسلام، فمن نظر إلى ظاهر الشرع فهما واحد.

[قول بعض المحقّقين في النسبة بين الإسلام والإيمان]

وقال بعض أهل الفحص[٢]:

إنّ الإسلام جاز أن يكون مع الاعتقاد والتصديق وهو الإسلام الحقيقيّ والمسمّى بدين الإسلام، وجاز أن لايكون، وحينئذٍ لايكون إسلاماً حقيقيّاً وإن عدّ في الظاهر إسلاماً، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿**قالَتِ الأعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أسْلَمْنا وَلَمّا يَدْخُلِ الإيمانُ في قُلُوبِكُمْ**﴾[٣]. والأوّل هو المراد بقوله: ﴿**إنَّ الدّينَ عِنْدَ اللّهِ الإسْلامُ**﴾[٤]، وقوله: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسْلامِ ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾[٥] وهو مساوٍ للإيمان في الوجود؛ لأنّه متى وجد وتحقّق الإسلام بهذا المعنى تحقّق التصديق ضرورةً ومتى تحقّق التصديق تحقّق الإسلام بهذا المعنى؛ لأنّ من المحال أن يصدّق الإنسان بكلّ ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله بالضرورة تصديقاً تامّاً ولايأتي بمجموع أركان الإسلام.

[وقوع المعصية حين وقوعها مستلزم لنفي الإيمان في الحال]

أقول: والذي يدلّ على هذا ما روي عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «لايزني الزاني

---

١. الحجرات/١٤

٢. هامش تش: صاحب الصحائف.

٣. الحجرات/١٤

٤. آل عمران/١٩

٥. آل عمران/٨٥

حين يزني وهو مؤمن، ولايشرب الشارب حين يشرب وهو مؤمن، ولايسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن»[١]. وهذا يدلّ على أنّ وقوع هذه الأفعال من فاعلها حين وقوعها مستلزم لنفي التصديق بمجيئها من الشارع المستلزم لنفي الإيمان في الحال؛ لما تحقّق عند العقل الصريح من أنّ المصدّق حقّ التصديق بالشيء لايأتيه من غير وجهه. فالمصدّق بأركان الإسلام حقّ التصديق لايخلّ بشيء من أركان الإسلام؛ لما بينهما من الملازمة الذاتيّة.

[معنى الكفر لغةً وشرعاً]

قال: وأمّا الكفر فهو لغةً الستر، وإنّما سمّي الكافر كافراً لأنّه يستر الحقّ. وفي الشرع يقابل الإيمان، فهو إنكار شيء ممّا علم بالضرورة مجيء الرسولعليه السلام به.

[جواز تحقّق الواسطة بين الإيمان والكفر]

وهل يتحقّق الواسطة بين الإيمان والكفر؟

أمّا على مذهب من قصر الإيمان /٢٨٧ أ/ على التصديق فلاواسطة؛ فإنّه لمّا تحقّق التصديق بكلّ ما جاء به النبيّصلى الله عليه وآله تحقّق الإيمان ومتى تحقّق إنكاره أو بعضه تحقّق الكفر، هذا في حقّ من وصلت إليه الدعوة. أمّا من لم تصل إليه الدعوة فلايسمّى مؤمناً ولاكافراً؛ لأنّه غير مصدّق ولامنكر حينئذٍ.

---

١. مرويّ عن النبيّصلى الله عليه وآله وعليّ بن موسى الرضاعليه السلام، كما في الكافي: ٣١/٢، ١٢٣/٥؛ من لايحضره الفقيه: ٢٢/٤؛ التهذيب: ٣٧١/٦؛ وسائل الشيعة: ٣٤/١، ١٦٩/١٧؛ مستدرك الوسائل: ٣٢٨/١٤ وما بعد، ١١٩/١٨، ١٢٠؛ بحار الأنوار: ٣٥٦/١٠، ٢٦١/٦٥، ٢٧٠، ٢٩٤، ٨٩/٦٦، ٤٤/٦٧، ٣٨/٦٨، ٢٨/٧٦؛ الخصال: ٦٠٨/٢؛ دعائم الإسلام: ٤٨٨/٢؛ عوالي اللآلي: ٤٠/١، ١٦٨؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ١٢٥/٢؛ فقه الرضاعليه السلام: ٢٧٥؛ مجموعة ورّام: ٢٦٧/٢

وأمّا على مذهب من زعم أنّ العمل الصالح جزء منه فقد يصحّ تحقّق الواسطة؛ فإنّ من صدّق بجميع ما جاء به النبيّﷺ وترك بعض الطاعات لايكون مؤمناً؛ لعدم حصول جميع الطاعات، ولاكافراً؛ لعدم إنكاره شيئاً ممّا جاء به النبيّﷺ. وسمّى المعتزلة هذا القسم منزلة بين المنزلتين.

وبعض من ذهب إلى هذا المذهب قائل بعدم الواسطة ويقول: إنّ تارك بعض الواجبات كافر.

[حجّة القائلين بأنّ الطاعات ليست جزءً من الإيمان]

وأكثر المحقّقين على أنّ الطاعات ليست جزءً من الإيمان، واستدلّوا على ذلك بأنّه قد قيّد الإيمان بالطاعات في مواضع كثيرة، فلو كانت داخلة في حقيقته لكان تكريراً ويكون تقييده بعدم المعصية نقضاً. وكذلك عطف الأعمال الصالحة عليه دليل المغايرة؛ لاستحالة عطف الشيء على نفسه.

أقول: أمّا تقييده بالطاعات ففي مثل قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أطيعُوا اللّهَ وَأطيعُوا الرَّسُولَ**﴾[1]؛ فإنّه قيّد الإيمان بطاعة اللّه وطاعة الرسول، فلو كان طاعتهما جزءً من الإيمان لم تكن للتقييد فائدة، فيكون تكريراً.

وأمّا تقييده بعدم المعصية ففي قوله تعالى: ﴿**الَّذينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إيمانَهُمْ بِظُلْمٍ**﴾[2] قيّده بعدم لبسه بالظلم، فلو كان عدم لبسه به جزءً منه لم يفد التقييد إلّا التناقض الذي لايصحّ صدوره من الحكيم.

وأمّا عطف العمل الصالح عليه ففي قوله تعالى: ﴿**الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا**

---

١. النساء/٥٩؛ محمّدﷺ/٣٣

٢. الأنعام/٨٢

الصّالِحات﴾[1] والعطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه؛ لاستحالة عطف الشيء على نفسه وعطف الجزء على كلّه. وكلّ ذلك مستلزم لكون الأعمال الصالحة ليست جزءً من الإيمان ولاداخلة في مفهومه ولايتوقّف حصوله عليها، وذلك ظاهر.

[حجّة القائلين بأنّ الطاعات جزء من الإيمان]

قال: واحتجّ القائلون بأنّه جزء منه بأنّ فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان، فيكون فعل الواجبات هو الإيمان.

والمقدّمة الأولى ثابتة بقوله تعالى: ﴿**ذلِكَ دينُ الْقَيِّمَةِ**﴾[2]، والثانية بقوله: ﴿**إنَّ الدّينَ عِنْدَ اللّهِ الإسْلامُ**﴾[3]، والثالثة بما تقدّم.

[ردّ هذا القول]

والجواب الحمل على كمال الدين ويكون معناه: ذلك الذي هو فعل الطاعات هو الإيمان الكامل الذي لايكون وراءه غيره. ويدلّ عليه وصفه له بكونه دين القيّمة؛ فإنّه يدلّ على أنّ غيره لايكون كذلك، مع أنّه دين.

---

١. البقرة/٢٥، ٨٢، ٢٧٧؛ آل عمران/ ٥٧؛ النساء/ ٥٧، ١٢٢، ١٧٣؛ المائدة/ ٩، ٩٣؛ الأعراف/ ٤٢؛ يونس عليه السلام/ ٤، ٩؛ هود عليه السلام/٢٣؛ الرعد/٢٩؛ إبراهيم عليه السلام/٢٣؛ الكهف/٣، ١٠٧؛ مريم/٩٦؛ الحجّ/١٤، ٢٣؛ الشعراء/٢٢٧؛ العنكبوت/٧، ٩، ٥٨؛ الروم/١٥، ٤٥؛ لقمان/ ٨؛ السجدة/١٩؛ سبأ/٤؛ فاطر/٧؛ ص/٢٤، ٢٨؛ غافر/٥٨؛ فصّلت/٨؛ الشورى/٢٢، ٢٣، ٢٦؛ الجاثية/٣٠؛ محمّد صلّى الله عليه وآله/٢، ١٢؛ الفتح/٢٩؛ الطلاق/١١؛ الانشقاق/٢٥؛ البروج/١١؛ التين/٦؛ البيّنة/٧؛ العصر/٣

٢. البيّنة/٥

٣. آل عمران/١٩

وأيضاً إن أريد ما لايكون إسلاماً لايكون مقبولاً يلزم أن لاتكون الصلاة ولاغيرها من الطاعات مقبولة؛ لكونها غير الإسلام، لكنّه ليس كذلك. مع أنّه يلزم من صدق الدليل صدق الإيمان على الطاعات، وصدق الشيء على الشيء لايوجب اتّحادهما، فجاز أن يكون صدق الإيمان على الطاعات لتضمّنها للتصديق والاعتقاد.

أقول: وبيان ذلك أنّ الطاعات إن كانت /٢٨٧ ب/ خارجةً عنه على القول بالمغايرة بينها وبينه فلاكلام، وإن كانت جزءً منه ـ على ما ذهبوا إليه ـ فالمغايرة أيضاً ثابتة؛ لوجوب المغايرة بين المركّب وأجزائه. فعلى كلّ حال لايلزم من صدق الإيمان على الطاعات اتّحادهما، بل هما متغايران، فلايتمّ الاستدلال.

[مثال لبيان نفي الإيمان عن أهل الكبائر]

قال: قالوا: قاطع الطريق يخزى، والمؤمن لايخزى، فقاطع الطريق ليس بمؤمن.[1]

أقول: أمّا بيان الصغرى ففي قوله تعالى: ﴿**ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا**﴾[2]، وأمّا الكبرى فلقوله تعالى: ﴿**يَوْمَ لايُخْزِي اللّهُ النَّبِيَّ وَالَّذينَ آمَنُوا مَعَهُ**﴾[3]. ففي الكبرى نفي الخزي عن المؤمنين، وفي الصغرى ثبوته لقاطع الطريق، فيعلم منهما أنّ قاطع الطريق ليس بمؤمن. ولافرق بين قاطع الطريق وغيره من أهل الكبائر

---

١. راجع: المحصّل: ٥٦٨؛ تلخيص المحصّل: ٤٠٢؛ شرح المواقف: ٣٢٧/٨؛ شرح المقاصد: ١٩٤/٥؛ إرشاد الطالبين: ٤٣٧

٢. المائدة/٣٣

٣. التحريم/٨

في هذا الحكم؛ لعدم القائل به.

[شبهة على صحّة هذا الاستدلال]

قال: وفيه نظر؛ لأنّه مبنيّ على كون الواو للعطف. وجاز أن يكون ابتدائيّة، وحينئذٍ لايلزم كون المؤمنين مع النبيّ في عدم الإخزاء، والظاهر أنّهما كذلك.

أقول: هذا الجواب مشتمل على منع الكبرى القائلة بأنّ المؤمن لايخزى؛ فإنّها إنّما تتمّ على تقدير كون الواو عاطفة. فأمّا إذا كانت ابتدائيّة فلاتتمّ الكبرى؛ لكون عدم الخزي حينئذٍ مختصّاً بالنبيّ صلى الله عليه وآله دون الذين آمنوا.

قال: ولو سلّم أنّها عاطفة جاز أن يكون المراد بـ ﴿**الَّذينَ آمَنُوا مَعَهُ**﴾ الصحابة دون غيرهم.

[شبهة في التعبير عن الصلاة بالإيمان في القرآن والجواب عنها]

قالوا: قوله تعالى: ﴿**ما كانَ اللّهُ لِيُضيعَ إيمانَكُمْ**﴾[1] مع أنّ المراد صلاتكم كما ذكروه المفسّرون[2]؛ **قلنا**: المراد التصديق بوجوب تلك الصلاة.

---

١. البقرة/١٤٣

٢. صلّى رسول اللّه صلى الله عليه وآله إلى البيت المقدس بعد النبوّة ثلاث عشرة سنةً بمكّة وتسعة عشر شهراً بالمدينة، ثمّ عيّرته اليهود فقالوا له: إنّك تابع لقبلتنا. فاغتمّ لذلك غمّاً شديداً، فلمّا كان في بعض الليل خرج صلى الله عليه وآله يقلّب وجهه في آفاق السماء، فلمّا أصبح صلّى الغداة، فلمّا صلّى من الظهر ركعتين جاءه جبرئيل عليه السلام، فقال له: ﴿**قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ**﴾ [البقرة/١٤٤]. ثمّ أخذ بيد النبيّ صلى الله عليه وآله، فحوّل وجهه إلى الكعبة وحوّل من خلفه وجوههم حتّى قام الرجال مقام النساء والنساء مقام الرجال، فكان أوّل صلاته إلى بيت المقدس وآخرها إلى الكعبة. وبلغ الخبر مسجداً بالمدينة وقد صلّى أهله من العصر ركعتين، فحوّلوا نحو الكعبة، فكانت أوّل ←

[تحقيق في جواز قبول الإيمان الزيادةَ والنقصان]

وأمّا الثاني: ـ وهو الخلاف في أحكامه ـ فهو أنّ الذاهبين إلى أنّ الإيمان هو التصديق، منهم من منع من قبول الإيمان الزيادةَ والنقصان؛ لأنّ التصديق شيء واحد، فلايتطرّقان إليه.

وقال آخرون منهم: إنّه يقبلهما من حيث الاستكمال والنقص. وأمّا من ذهب إلى أنّ الإيمان هو مجموع الطاعات فإنّه بالضرورة يكون قابلاً للزيادة والنقصان على قوله بزيادة الطاعات ونقصانها.

قال الرازيّ:

> النزاع لفظيّ؛ لأنّ المراد بالإيمان إن كان هو التصديق فلايقبِلهما، وإن كان هو الطاعات قبِلهما.[1]

ثمّ وفّق بينهما فقال:

> الطاعات مكمّلة للتصديق، فكلّ ما دلّ من الدلائل على أنّ الإيمان لايقبل الزيادة والنقصان كان منصرفاً إلى أصل الإيمان الذي هو التصديق، وما دلّ على كونه قابلاً لهما كان مصروفاً إلى الإيمان الكامل.[2]

صلاتهم إلى بيت المقدس وآخرها إلى الكعبة، فسمّي ذلك المسجد مسجد القبلتين. فقال المسلمون: صلاتنا إلى بيت المقدس تضيع يا رسول اللّه؟ فأنزل اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**ما كانَ اللّهُ لِيُضيعَ إيمانَكُمْ**﴾ [البقرة/١٤٣]، يعني صلاتكم إلى بيت المقدس (الكافي: ٣٦/٢؛ من لايحضره الفقيه: ٢٧٤/١؛ التهذيب: ٤٣/٢؛ مستدرك الوسائل: ١٧٢/٣، ١٩٣، ١٤٨/١١؛ بحار الأنوار: ١٩٥/١٩ وما بعد، ٢٧٣/٦٥، ١٨/٦٦، ٢٧، ٧٦، ١٤٠، ٢٣٨/٧٧، ٣٧/٨١، ٦٦، ٧١، ١٤٥، ٨/٩٠، ٥٣؛ تفسير العيّاشيّ: ٦٣/١؛ تفسير القمّيّ: ٣١/١؛ دعائم الإسلام: ٨/١؛ الصراط المستقيم: ٣٤١/١؛ فقه القرآن: ٨٨/١؛ متشابه القرآن: ١١٠/١).

١. المحصّل: ٥٧٠؛ تلخيص المحصّل: ٤٠٤

٢. نفس المصدر.

وقال بعض أهل الفحص: الحقّ أنّ الإيمان قابل لهما مطلقاً. أمّا على القول بجزئيّة الطاعات فظاهر. وأمّا على مذهب التصديق فإنّ التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم، ولاريب أنّه قابل للشدّة والضعف؛ إذ الاعتقاد بأجلى البديهيّات أقوى الاعتقادات، ثمّ الاعتقاد بما هو دونه منها حتّى ينتهي إلى النظريّات، ثمّ هي متفاوتة باعتبار قوّة البرهان وكثرة الأدلّة وأضدادهما.

فعلى هذا إنّما يقبل الإيمان الزيادةَ والنقصان باعتبار الكيف لاباعتبار الكمّ؛ لأنّ التصديق باعتبار المقدار شيء واحد لايصحّ أن يتفاوت فيه، وإلّا لما تحقّق الإيمان. وهذا مذهب جماعة من المتأخّرين بناءً على /٢٨٨ أ/ اختلاف مراتب المعارف في كيفيّات الوصول إليها وهو حقيقة مذهب جماعة من المكاشفين؛ فإنّ معارفهم ليست في القوّة كمعارف من عداهم من أهل البحث الصرف من أهل البرهان، وأهل البراهين ليسوا كأصحاب الإقناعيّات من أهل الخطابة وأهل الجدل، حتّى ينتهي إلى مراتب أهل التقليد الصرف، وهو مذهب جماعة الإشراقيّين.

وبعض أهل الظاهر ينكر هذا التفاوت ويقول: إنّ الموصل هو البحث الصرف، فلايكفي التقليد في الإيمان ولامكاشفة زائدة على البرهان، وحينئذٍ فلايقبل الزيادة والنقصان أيضاً بحسب الكيف. وهو إنكار لما يشهد به العقل الصريح وما ورد به النقل، ولهذا قال عليّ عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددتُ يقيناً»[1].

---

١. بحار الأنوار: ١٥٣/٤٠، ١٣٤/٤٦، ٣٢١/٦٤، ٢٠٩/٦٦، ١٤٠/٦٧، ٣٠٤/٨٤؛ إرشاد القلوب: ١٢٤/١، ٢١٢/٢؛ الألفين: ١١٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥٣/٧، ١٤٢/١٠، ←

[حكم صاحب الكبيرة]

ويتفرّع على الخلاف الأوّل حكم صاحب الكبيرة في أنّه هل هو مؤمن مطيع بإيمانه عاصٍ بفسقه أم لا.

فعند المعتزلة ليس بمؤمن ولاكافر؛ لأنّه مصدّق غير عامل.

وأكثر المحقّقين على أنّه مؤمن، لكنّه عاص بفسقه؛ بناءً على جواز اجتماع الاستحقاقين.

ومنعه المعتزلة وقالوا: إن كانت الطاعات أزيَد كفّرت المعاصي، وإن كانت المعاصي أزيَد أحبطت الطاعات. ثمّ إنّ الطارئ يعدم الباقي ويبقى هو بحاله، وهو الإحباط وهو مذهب أبي عليّ.

وقال أبو هاشم: يعدم كلّ منهما بالآخر ويبقى الزائد وهو الموازنة.

ونفاه المحقّقون؛ لأنّ عدم الباقي بالطارئ ليس بأولى من عدم الطارئ بالباقي؛ لمنعه من تأثيره فيه؛ لأنّ التضادّ حاصل من الطرفين، وللزوم صيرورة المغلوب غالباً في الموازنة.[1]

[تحقيق في الموازنة]

أقول: يرد على قوله: «إنّ عدم الباقي بالطارئ ليس أولى من عدم الطارئ بالباقي» سؤال تقريره أن يقال: نمنع عدم الأولويّة، بل هي حاصلة؛ لأنّ الطارئ

١٧٩/١١، ٢٠٢، ٨/١٢؛ الصراط المستقيم: ٢٣٠/١؛ الطرائف: ٥١٢/٢؛ غرر الحكم: ١١٩؛ الفضائل: ١٣٧؛ كشف الغمّة: ١٧٠/١، ٢٨٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٨/٢

١. راجع في تفصيل حكم صاحب الكبيرة: تلخيص المحصّل: ٤٠٣؛ شرح الأصول الخمسة: ٤٨٠؛ شرح المقاصد: ٢٠١/٥؛ شرح المواقف: ٣٠٣/٨؛ اللوامع الإلهيّة: ٤٤٣

متعلّق السبب، فيكون أقوى؛ لوجود علّته، وإذا كان أقوى كان بالتأثير أولى من الأضعف.

وللمجيب أن يقول: لاأسلّم ذلك؛ لأنّه بناء على أنّ الباقي مستغنٍ عن المؤثّر حتّى لايكون متعلّق السبب.

وللمانع أن يمنعه ويقول باحتياجه إلى السبب كالطارئ، فيكون متعلّق السبب أيضاً، فيساويه في القوّة. مع أنّا نقول: لو قلنا باستغناء الباقي عن السبب لايلزم أن يكون أضعف من الطارئ؛ لكونه أولى بالوجود؛ لبقائه بنفسه واستغنائه في ذاته[١] واحتياج الطارئ إلى سببه المغاير له، وما هو مستغنٍ أقوى بالضرورة من المحتاج.

قال: وأيضاً فإنّ القول بهما يستلزم الظلم؛ لقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ**﴾[٢].

[انقطاع عقاب صاحب الكبيرة]

ويتفرّع على هذا القولُ بانقطاع عقابه وهو مذهب الأكثر؛ لأنّه يستحقّ الثواب بإيمانه، فلابدّ من إيصاله إليه، فلايتقدّم الثواب إجماعاً، فوجب تأخّره قطعاً، /٢٨٨ ب/ فانقطع العقاب.

ومنعه المعتزلة بناءً على الإحباط والتكفير، ثمّ تمسّكوا بظواهر السمعيّات؛ فإنّ في آيات القرآن من الظواهر ما يمنع من انقطاع عقابه.

وحملها المحقّقون على التأويل؛ لمخالفتها للدليل العقليّ، فوجب الحمل على

---

١. حج (خ ل): نفسه.
٢. الزلزلة/ ٨ ـ٧

التأويل توفيقاً بين الأدلّة. فأوّلوها إمّا بتخصيص العمومات بالكفّار أو بالمكث الطويل.[١]

[جواز الشفاعة]

وهل يصحّ العفو عنه وإسقاط عقابه بلاتوبة؟[٢]

المحقّقون على جوازه، بل على وقوعه، والآيات الكريمة دالّة على ذلك، مع أنّ العقاب حقّ للّه[٣] فجاز له إسقاطه. بل هو حسن وما هو حسن يصحّ وقوعه؛ إذ لامانع منه حينئذٍ، بل وشفاعته أولي الشفاعة لامانع من حسنها عقلاً؛ فإنّ المحلّ الموجب للقرب إلى اللّه المستلزم للولاية عنه في تدبير خلقه بإصلاحهم ونفي الفساد عنهم يوجب قبول قوله وثبوت شفاعته في من يريد إسقاط عقابه، فجاز إسقاط عقابه بشفاعته؛ إذ لامانع منه عقلاً. مع أنّ النبيّ ﷺ أخبر عن نفسه بذلك في قوله: «ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»[٤]، وأشار القرآن الكريم

---

١. الباب الحادي عشر مع شرحيه: ٥٥، ٢١٥؛ بحار الأنوار: ٣٧١/٨، ١١٤/٦٦، ١٩٧/٦٨؛ الأربعين في أصول الدين: ٤١٣؛ المحصّل: ٥٦٢؛ تلخيص المحصّل: ٣٩٧؛ الحاشية على إلهيّات الشرح الجديد للتجريد: ٤٧١؛ الحكمة المتعالية: ٣٤٦/٩؛ شرح تجريد العقائد للقوشجيّ: ٣٨٦؛ كشف المراد: ٤١٤

٢. راجع في تحقيق الشفاعة: الاعتقادات: ٦٦؛ الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٠٦؛ إرشاد الطالبين: ٤٢٧؛ أنوار الملكوت: ١٧٥؛ أوائل المقالات: ٤٧، ٧٩؛ بحار الأنوار: ٢٩/٨؛ التوحيد للماتريديّ: ٢٦٣؛ الشافي: ٩١٧؛ شرح المقاصد: ١٥٦/٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠٤/١٨؛ علم اليقين: ٨٩/٢؛ المضنون به على غيره: ٣٤٩؛ مقالات الإسلاميّين: ٤٧٤؛ أعيان الشيعة: ١٠٨/١، ١٩٤/٢؛ مناهج اليقين: ٥٢٨؛ الميزان: ١٥٧/١؛ نوادر الأخبار: ٣٥٠

٣. حج: اللّه.

٤. بحار الأنوار: ٣٠/٨، ٦١؛ أعلام الدين: ٢٥٢؛ متشابه القرآن: ١١٩/٢؛ مجموعة ورّام: ٢٩٩/١

إلى إثبات هذا المقام له بقوله تعالى: ﴿**وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى**﴾[١]؛ فإنّه إشارة إلى مقام الشفاعة كما ذكره المفسّرون.[٢]

[ثبوت الشفاعة لأئمّتنا عليهم السلام]

وكما أنّ الشفاعة ثابتة له عليه السلام فكذلك هي ثابتة لجميع أوليائه القائمين بالأمر من بعده؛ لمساواتهم له في مقام الولاية والتدبير للخلق، فيكون لهم من اللّه تعالى مقام قبول الشفاعة طلباً لمرضاتهم بواسطته عليه السلام. فلأئمّتنا عليهم السلام الشفاعة في عُصاة شيعتهم وقد أخبروا بذلك عن أنفسهم في ما صحّ عنهم من الأحاديث المرويّة عنهم عليهم السلام، منه ما روي عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَما لَنا مِنْ شافِعينَ * وَلاصَديقٍ حَميمٍ**﴾[٣]: واللّه لنشفعنّ يوم القيامة في عُصاة شيعتنا حتّى يقول غيرهم: ﴿**فَما لَنا مِنْ شافِعينَ * وَلاصَديقٍ حَميمٍ**﴾.[٤]

---

١. الضحى/٥

٢. روي عن بشر بن شريح البصريّ قال: قلت لمحمّد بن عليّ عليه السلام: أيّة آية في كتاب اللّه أرجى؟ قال: ما يقول فيها قومك؟ قلت: يقولون: ﴿**يا عِبادِيَ الَّذينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لاتَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّهِ**﴾ [الزمر/٥٣]. قال: لكنّا أهل البيت لانقول ذلك. قلت: فأيّ شيء تقولون فيها؟ قال: نَقول: ﴿**وَلَسَوْفَ يُعْطيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى**﴾ [الضحى/٥]، الشفاعة، واللّه الشفاعة، واللّه الشفاعة (بحار الأنوار: ٥٧/٨؛ تفسير فرات: ٥٧٠؛ شواهد التنزيل: ٤٤٦/٢).
والمفسّرون أكثرهم فسّروها بالشفاعة، أشهرهم: تفسير القرآن الكريم لصدر المتألّهين: ٣٣٥/٣؛ تفسير جوامع الجامع: ٥٠٤/٤؛ تفسير فرات: ٥٧١؛ الدرّ المنثور: ٣٦١/٦؛ مفاتيح الغيب: ٤٩٦/٣؛ الميزان: ١٧٦/١؛ تفسير الصافي: ٣٤١/٥؛ تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٤١٢/٨؛ تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: ٣٤٤٣/١٠؛ روح المعاني: ٣٧٩/١٥؛ شواهد التنزيل: ٤٤٧/٢؛ مجمع البحرين: ١٨٥/١؛ مجمع البيان: ٧٦٥/١٠

٣. الشعراء/ ١٠١ـ١٠٠

٤. بحار الأنوار: ١٥٣/٧، ٣٧/٨، ٤٣، ٢٧٢/٢٤، ١٢٢/٢٧؛ أعلام الدين: ٤٤٩؛ تأويل الآيات: ←

ولامانع منه عقلاً؛ لما عرفت أنّ مرتبة الولاية الثابتة الموجبة لهصلى الله عليه وآله مع اللّه مقام الشفاعة ثابتة لهمعليهم السلام؛ إذ ولايتهم كولايته من غير فرق بينهما في مقام الكثرة الموجبة للردّ إلى مقام الولاية التصرّفيّة في عالم الجرم، فما ثبت لهعليه السلام في هذا المقام ثبت لهمعليهم السلام. وحينئذٍ فمع حصول الشفاعة للفاسق والعفو عنه ينقطع عقابه حتماً، بل قد لايعاقب أصلاً؛ لجواز تقدّم العفو الشفاعةَ عليه، فلايتحقّق ثبوت العقاب أصلاً، فضلاً عن دوامه.

[مذهب الأشاعرة في جواز سقوط العقاب والجواب عنه]

و[١] قول الأشاعرة بأنّ الثواب والعقاب لاوجوب لهما بطريق العقل، فلايستحقّ المطيع بطاعته الثواب ولاالعاصي بمعصيته العقاب عقلاً؛ إذ لاتجب على اللّه إثابة /٢٨٩ أ/ المطيع على طاعته ولاعقاب العاصي على عصيانه؛ لأنّه لايجب عليه شيء أصلاً، بل قد يجوّزون أن يعاقب اللّه المطيع ويثيب العاصي؛ لأنّ الكلّ ملكه، فلاتعريض عليه في تصرّفاته، له الحكم كيف شاء.

وهذا بناء على أصولهم التي هي مضادّة لأصول العدليّة، فلايجب البحث معهم فيها، بل إنّما يباحثون في تلك الأصول المتفرّع عليها هذه الفروع، وقد عرفت بطلانها على قواعد العدليّة، فتبطل هذه الفروع.

[مذهب المرجئة في جواز سقوط العقاب والجواب عنه]

وأمّا قول المُرجِئة بأنّه لاعقاب أصلاً؛ لأنّه لافائدة فيه؛ لأنّها إن كانت عائدة

٣٨٦، ٣٨٧؛ تفسير القميّ: ١٢٣/٢؛ عوالي اللآلي: ٨١/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٦٤/٢

١. حج: + أمّا.

إلى اللّه فذلك محال، أو إلى العبد ولافائدة لـه فيـه قطعـاً؛ لأنّ الضـرر المحـض لافائدة فيه، وما لافائدة فيه يكون قبيحاً؛ لكونه خالياً عن وجوه المصلحة.

وجوابهم أمّا على قواعد الأشاعرة فظاهر؛ لأنّ الحكم إليه، فلامجال للعقل في تحسين شيء أو تقبيحه، فجميع ما يفعله لااعتراض للعقل فيه. نعم! يلزمهم أنّـه لابدّ فيها من ملاحظة الكماليّة ولاكماليّة في الضرر الغير المستحقّ، ومـا لاكمـال فيه يكون نقصاً.

أقول: **لقائل أن يقول**: ما تريدون بملاحظة الكماليّة؟ الكماليّـة الحاصـلة فـي ذات الفعل باعتبار وقوعه الخارجيّ عن فاعله أو الكماليّة الحاصلة بالفعل باعتبار اشتماله على النفع والضرر؟

إن أردتم الأوّل فلانسلّم أنّ العقاب الواقع علـى المكلّـف غيـر كامـل بـذلك المعنى، بل الكماليّة متحقّقة فيه من حيث صدوره عن فاعله؛ لكونه على الوجـه الذي ينبغي أن يقع عليه بحسب مفهومه العقليّ من غير زيادة ولانقـص كسـائر أفعاله المطابقة لما يراد منها.

وإن أردتم الكماليّة بالمعنى الثاني فذلك أمر مفوَّض إلى الشرع.

[مذهب المعتزلة في جواز سقوط العقاب والجواب عنه]

قال: وأمّا العدليّة فتحيّروا في جواب هذه الشبهة.

فقال بعضهم: إنّه حسن؛ لاشتماله على اللطفيّة، فهي الفائدة فيه.

وهو ضعيف؛ فإنّ اللطفيّة إنّما تستلزم الاستحقاق، لاحسن وقوع العقاب الذي هو مناط الشبهة؛ فإنّ أهل الإرجاء يقولون: إنّ آيات الوعيد كلّها جاءت على هذا المعنى، فهي ألطاف للمكلّف تزجره عن وقوع المعاصي، والفائدة فيهـا لـيس إلّا

ذلك. وأمّا وقوع العقاب من اللّه تعالى للمكلّف فلافائدة فيه ـ على ما مرّ ـ ولاتصحّ دعوى اللطفيّة في الآخرة؛ لامتناع التكليف ثمّة، فلافائدة في اللطفيّة حينئذٍ.

وقال آخرون: إنّها حسن؛ لأنّ اللّه توعّد به العاصي، فلو لم يقع لزم الكذب في وعيده وهو باطل، كما لايصحّ الكذب في وعده.

وفيه بحث؛ لابتنائه على قبح ترك الوعيد كالوعد، والعقلاء لايقبحون من المتوعّد عبده على عصيانه بالمعاقبة إذا لم يفعل عقابه، ولايذمّونه على تركه ولايعدّونه كاذباً، بل ويحكمون بحسن ذلك ويمدحونه على ترك عقابه.

أقول: حسن ترك الوعيد بعقاب العبد من سيّده معلوم عند العقلاء، خصوصاً إذا كان قصد السيّد بذلك الوعيد زجر العبد وترهيبه وإيقاع /٢٨٩ ب/ الهيبة والرهبة في قلبه؛ لتدوم منه الطاعة وامتثال الأوامر ولايكون قصده بوعيده إيقاع الضرر؛ فإنّ إيقاع الضرر هنا ربّما لايحسن؛ لأنّه غير المقصود من الوعيد. وهذا بعينه مستمسك المرجئة؛ لحملهم الوعيد كلّه على هذا المعنى. فإيقاع الضرر حينئذٍ لاوجه لحسنه. نعم! هذا الجواب يتمّ على مذهب الوعيديّة القائلين بمنع العفو عن الفاسق، ويكون حينئذٍ جواباً قاطعاً للشبهة لكون الوعيد حينئذٍ واجب[1].

قال: وقال آخرون: إنّ حسنه باعتبار أصله من حيث حكم العقل باستحقاق العاصي له بعصيانه، فيكفي هذا الاستحقاق في حسن وقوعه من فاعله، ولايجب أن يستعقب فائدة أخرى زائدة على الحسن الثابت له بالأصل وليس بعيداً من الصواب، إلّا أنّه إذا ضويق في نفس الوقوع بأن يقال: العقاب الواقع على العاصي

---

١. حج: + الوقوع.

لافائدة فيه لفاعله ولاللمكلَّف، احتيج إلى إثبات وجه يقتضي حسن الوقوع، اللّهمّ إلّا أن يقال: نفس الحسن مستلزم لصحّة الوقوع، فينتفي القبح.

أقول: هذا الجواب مبنيّ على أنّ الحكم باستحقاق العاصي للعقاب عقليّ. وفيه بحث؛ إذ لمانع أن يمنع ذلك؛ فإنّ الأكثر على أنّ الحكم به سمعيّ وحينئذٍ لايكون الجواب مخلّصاً؛ لعدم الوجه في حسن وقوعه من الشارع.

وأيضاً فإنّه مبنيّ على أنّ نفس الحسن كافٍ في صحّة الوقوع من غير اشتماله على وجه مرجّح يقتضي وقوعه زائداً على الحسن، فيستلزم أن يكون فعلاً حسناً خالياً عن الغرض. وللمانع أن يمنع جواز وقوع مثل ذلك من الحكيم المطلق؛ لأنّه لايكون داخلاً في الأفعال المباحة، وذلك ممّا لايرتضيه العدليّة القائلون بتعليل الأفعال بالحكَم والمصالح.

قال: **ولقائل أن يقول أيضاً** بأنّه قد تقرّر في المباحث السالفة أنّ جميع أفعال الحقّ تعالى مشتملة على الحكَم والمصالح وإن لم نعرفها في كلّ جزئيّ من أفعاله تفصيلاً؛ لعجز القوّة البشريّة عن استيفاء دقائق الصنع ولطائف الحكَم المودّعة في المكنونات.

فيقال: إنّ هذا العقاب لمّا كان من أفعاله وجب اشتماله على حكمة ومصلحة وإن لم نعرفها تفصيلاً ونعرف الوجه فيها؛ لتعذّر ذلك على قدرتنا، فلااعتراض حينئذٍ على شيء من أفعاله بعد ثبوت انتسابه إليه؛ بناءً على قواعد العدليّة.

أقول: هذا الجواب أيضاً غير مخلّص من الشبهة؛ لابتنائه على أنّ العقاب يصحّ وقوعه من اللّه، والمانع في الشبهة منع من صحّة وقوعه منه، بل وقبّح وقوعه؛ لأنّ حكمته تعالى لايصحّ معها وقوع ما لانفع فيه ولافائدة، فلاوجه لحسن وقوعه منه، فلايتمّ الجواب.

[كلام الشهرزوريّ في تحقيق عذاب الآخرة]

قال: وقد حقّق بعض أهل الإشراق هذا البحث على قاعدة الإشراق، فقال:

إنّ العذاب الوارد على /٢٩٠ أ/ النفس بعد مفارقة البدن إنّما هو لتقصيرها وخطيئتها، لالمنتقم خارجيّ عاقبها وانتقم منها، كما يتوهّمه العوام من أنّ العذاب الحاصل في العالم بالأسباب الخارجيّة وليس[1]؛ فإنّ العذاب لها إنّما هو بسبب الهيئات الرديئة والأخلاق السيّئة، فهي حاملة لعذابها معها وموجبة له بسبب تلك الهيئات، فهي الموجبة لعذاب نفسها؛ فإنّها متى فارقت متلطّخة بالملكات المذمومة والهيئات الرذيلة وزال الحجاب البدنيّ عنها شاهدت ثمار تلك الهيئات وعاينت مرارة تلك السيّئات، فتأذّت بذلك وردّت إليها أعمالها القبيحة بعينها وكانت عقابها. وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «إنّما هي أعمالهم ردّت إليهم»[2] وقوله تعالى: ﴿**وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ**﴾[3]. ويكون حالها كحال المريض المقصّر في الحِمية والاحتياط إذا أدّت إليه شهوته وساقت إليه قوّته البهيميّة أوصاباً وأمراضاً مؤلمة، فيكون هذا التألّم من لوازم ما ساق إليه القدر من الجهة الموجبة لذلك التألّم، لا أنّ منتقماً من خارج انتقم منه.[4]

[زيادة في تحقيق نار جهنّم]

وزاد بعضهم في تحقيق هذا المعنى، فقال:

إنّ النار المعاقبة بها ليست ناراً خلقت من مادّة خارجة عن أفعال المعذّب، بل هي نار اشتعلت من أفعاله الرديئة، بل هي بعينها نار، ومنه قوله تعالى: ﴿**إِنَّما يَأْكُلُونَ في بُطُونِهِمْ ناراً**﴾[5] وقوله صلى الله عليه وآله: «الذين يشربون في آنية

---

١. حج: + الأمر كذلك.
٢. روي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم» (بحار الأنوار: ٩٠/٣؛ توحيد المفضّل: ٩٣؛ الحكايات: ٨٥).
٣. البقرة/٨١
٤. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦١٩/٣
٥. النساء/١٠

الذهب و[1] الفضّة إنّما يجرجر في بطونهم نار جهنّم»[2].

والأصل عدم المجاز، وكانت تلك الأفعال ظاهرة بصورها الحقيقيّة، فكانت ناراً، فيعذّب بها، لا بنار خارجة. واحتراقه بها تطهيراً لـه مـن دنـس المعاصـي ونجاسة الذنوب؛ ليطهّر فيصير مستعدّاً لإفاضـة الكمـال الـذي لايصـحّ قيامـه بالنجس المتلوّث بالقاذورات؛ لأنّ النار تحيله وتذهب أخباثه، فيصـير عنصـراً طاهراً خالياً من جميع الخبائث، مستعدّاً لفـيض الكمـالات الحسّـيّة والعقليّـة، ويزيد ذلك وينقص بحسب قوّة النجاسة وضعفها وشدّة ملازمتها وعدمها.

فتدبّر هذه الأسرار؛ فإنّها حقائق تحتاج إلى فحص عن معاني أسرار الشـريعة والجمع بينها وبين الحكمة، ذلك مطلوب عزيز [المنال][3].

[ظهور الحقيقة الكلّيّة في الصور المختلفة]

أقول: هذا البحث مبنيّ على قاعدة كلّيّة مقرّرة عند أهل الحكمـة الإشـراقيّة، إذا حقّقتها وكشفت أسرارها عرفت بها غوامض هذا المعاني، بل وتطّلع بها على غوامض كثيرة من أسرارهم. وهي أنّ الحقيقة الكلّيّة تظهر فـي الصـور المختلفـة وتتداول عليها أحكامها باعتبار ظهورها في تلك الصـور المكتسـبة بهـا، بحيـث تكون تلك الصور مظاهر لتلك الحقيقة في مواطن متعدّدة، تظهر لتلك الحقيقة في كلّ موطن من تلك المواطن أحكام خاصّة وأفعال خاصّة وأحـوال خاصّـة /٢٩٠ ب/ بواسطة ظهورها في تلك المواطن بواسطة تلك الصور على حسب اختلافهـا في تنزّلاتها من العالم العقليّ إلى النفسيّ إلى الحسّيّ إلى غير ذلك مـن مواطنهـا

١. مر: ـ الذهب و.
٢. مستدرك الوسائل: ٥٩٧/٢، ٥٩٨؛ بحـار الأنـوار: ٥٣١/٦٣، ٥٣٢، ٥٤٢، ٥٤٨؛ عـوالي اللآلـي: ٢١٠/٢، ٢١١، ٨/٤.
٣. تش، مر، حج: المثال.

المتعدّدة باعتبار قوّة الكشف والمعاينة الحاصلين عند النفس في مواطن تعقّلاتها. فإذا بسطت هذا الأصل وعرفت غوامضه عرفت به غوامض أسرار الحقيقة وكيفيّة تنزّلاتها في الملابس المختلفة والمواطن المتفاوتة واطّلعت بذلك على أسرار الشريعة وظهورها في الملابس المختلفة وعرفت به الجمع بين الظاهر والباطن واطّلعت على أسرار العوالم وانطباق بعضها على بعض. فافهم ذلك؛ فإنّه بحث نفيس.

فإذا تطّلع سرّك على معرفة هذه القاعدة علمت أنّ الطاعة والمعصية حقيقتان تظهران في العالم الحسّيّ بالصور العقليّة ولهما في أنفسهما حقائق أخرى تظهران بها في ملابسهما بالصور المعنويّة في العالم المثاليّ وفي العالم العقليّ، فتصيران جنّةً وناراً مثاليّتين وعقليّتين، ومظهرهما في عالم الحسّ الجنّة والنار الحسّيّتين، فتصيران بحقائقهما جنّةً أو ناراً. وقد أشارت الآثار النبويّة وأسرار الشرائع الإلهيّة إلى ذلك في قوله عليه السلام في أحوال الطاعة: «الجنّة قيعان، غِراسها سبحان اللّه وبحمده»[1]، وفي أحوال المعصية قوله: «الذين يشربون في آنية الفضّة إنّما يجرجر في بطونهم نار جهنّم»[2].

[أحاديث في كيفيّة ظهور عذاب المعاصي]

وقد رويت عن والدي الشيخ زين الدين عليّ بن إبراهيم بن أبي جمهور ـ تغمّده اللّه برحمته ـ عن شيخه ناصر الدين بن نزار، عن الشيخ الزاهد جمال

---

١. بحار الأنوار: ٢٢٩/٧؛ عوالي اللآلي: ٨/٤

٢. مستدرك الوسائل: ٥٩٧/٢، ٥٩٨؛ بحار الأنوار: ٥٣١/٦٣، ٥٣٢، ٥٤٢، ٥٤٨؛ عوالي اللآلي: ٢١٠/٢، ٢١١، ٨/٤

الدين حسن الشهير بالمطوّع الجروانيّ، عن الشيخ شهاب الدين أحمد بن فهد بن إدريس الأحساويّ، عن شيخه العلّامة فخر الدين أحمد بن متوّج الأوائليّ، عن شيخه فخر المحقّقين محمّد بن حسن بن المطهّر، عن والده الشيخ العلّامة جمال المحقّقين حسن بن يوسف، عن والده أبي مظفّر سديد الدين يوسف بن المطهّر الحلّيّ، عن الشيخ كمال الدين ميثم البحرانيّ، وعن الشيخ نجم الدين بن سعيد الحلّيّ، وعن الشيخ زين الدين عليّ بن سليمان البحرانيّ، عن الشيخ كمال الدين بن سعادة البحرانيّ، عن الشيخ القارئ نجيب الدين محمّد السوراويّ، عن الشيخ الفقيه الحسين بن هبة اللّه بن رطبة، عن الشيخ الفقيه العالم أبي عليّ الحسن بن محمّد الطوسيّ، عن والده الشيخ السعيد العالم الكامل شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، عن الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان، عن[1] الشيخ العالم العامل أبي جعفر محمّد عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ، والشيخ[2] أيضاً يروي عن الشيخ أبي القاسم جعفر بن [محمّد بن] قولَوَيه، عن الشيخ العالم محمّد بن يعقوب الكلينيّ، عن الشيخ محمّد بن محمّد بن محبوب، عن الشيخ محمّد بن أحمد العلويّ، عن السيّد أبي الحسن /٢٩١ أ/ عليّ بن الإمام جعفر الصادق، عن أخيه موسى الكاظم، عن أبيه جعفر الصادق، عن أبيه محمّد الباقر، عن أبيه الإمام زين العابدين، عن أبيه الإمام الحسين السبط الشهيد، عن أبيه الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليهم الصلاة والسلام ـ عن رسول اللّه ﷺ أنّه قال: «إذا دخل وقت كلّ فريضة نادى ملك من السماء:

---

١. حج: + الإمام.
٢. هامش حج: أي المفيد.

أيّها النـاس! قومـوا إلـى نيـرانكم التـي أوقـدتموها علـى ظهـوركم، فأطفِئوهـا بصلاتكم»[١][٢].

وبهذا الإسناد عن الشيخ الصدوق مرفوعاً إلى أبي جعفرعليه السلام أنّه قال: «ما مـن عبد منع من زكاته شيئاً إلّا كان ذلك الذي منعه ثعباناً من نـار يكـون طوقـاً فـي عنقه، ينهش من لحمه حتّى يفرغ الناس من الحساب»[٣].

[امتناع إدراك الصور الحقيقيّة للخير والشرّ في هذا العالم]

وأمثال هذه الأحاديث كثيرة في مواضعها في باب أعمـال الخيـر وفـي بـاب أعمال الشرّ وأنّ الأولى تتولّـد منـه الجنـان والولـدان والقصـور والـدود وأنـواع المسرّات الحسّيّة واللذّات البدنيّة، وأنّ الثانية تتولّد منها النار والأهوال والأغـلال

١. مـن لايحضـره الفقيـه: ٢٠٨/١؛ التهـذيب: ٢٣٨/٢؛ وسـائل الشـيعة: ١٢٠/٤؛ بحـار الأنـوار: ٣١٤/٧٠، ٢٠٩/٧٩، ١٥/٨٠؛ الإقبـال: ٧٢٥؛ الأمـالي للصـدوق: ٤٩٦؛ ثـواب الأعمـال: ٣٥؛ روضة الواعظين: ٣١٨/٢؛ علل الشرائع: ٢٤٧/١؛ عوالي اللآلي: ٢١/١، ٣٥١؛ فـلاح السـائل: ١٥٦؛ مكارم الأخلاق: ٣٠٠

٢. هامش مر: ويناسب هذا الكلام لبعض من نسك نسكاً عقلياً وتصوّف تصوّفاً علميّـاً ويشـبه أن يكون من نبث روح القدس في روح قائله [وهو فيثاغورس، كما فـي: مفـاتيح الغيـب: ٦٤٨؛ الشواهد الربوبيّة: ٢٩٥؛ أسرار الآيات: ٢٠٥؛ الحكمة المتعالية: ٢٩٤/٩؛ كسر الأصـنام الجاهليّة: ٧٨] وهو: اعلم أنّك ستعارض بأفكارك وأقوالك وأعمالك، وستظهر من كلّ حركة فكريّة [أو] قوليّة أو عمليّة صور روحانيّة وجسمانيّة. فإن كانـت تلـك الحركـة شـهويّة أو غضبيّة صارت مادّة لشيطان يؤذيك حال حياتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك، وإن كانت تلك الحركة عقليّة أو شرعيّة صارت مادّة لملَك تلتـذّ بمنادمتـه فـي دنيـاك وتهتـدي بنوره في أخراك وعقباك ويوصلك إلى جوار رحمة اللّه وكرامته. «منه قدّس سرّه».

٣. الكافي: ٥٠٤/٣؛ من لايحضره الفقيه: ١٠/٢؛ وسائل الشيعة: ٢٢/٩؛ مستدرك الوسـائل: ٢٠/٧؛ بحار الأنوار: ٢٠/٩٢؛ تفسير العيّاشيّ: ٢٠٧/١؛ ثواب الأعمال: ٢٣٤؛ عوالي اللآلي: ٣٤٤/١

وأنواع الآلام الحسّيّة والغموم البدنيّة. ولكن لايظهر ذلك لفاعلهما حال وقوعهما منه، بل إنّما يظهران عليه بصورهما[1] الظاهرة؛ لانحجابه عن الحقائق الكامنة تحت هذه الصور بالانغماس في الحجب البدنيّة والانغمار بالأحوال الطبيعيّة وغفلة النفس عن تلك الحقائق بمهامّ عالم الغربة، فيكون ذلك عائقاً لها عن إدراك تلك الحقائق وأمثالها ممّا هو ثابت في عالم الغيب. فإذا زال الحجاب عنها بقطع العلاقة ـ إمّا بالكلّيّة كما في حالة الموت أو لابالكلّيّة كما في حال الريّاضات والمجاهدات النفسانيّة ـ انكشفت لها تلك الحقائق بصورها الحقيقيّة وأدركتها على ما هي عليه في أنفسها إدراكاً تامّاً؛ لعدم الممانع لها حينئذٍ عن ذلك؛ إذ المانع ليس إلّا حجاب العلاقة البدنيّة وقد زال بزوالها، فتدرك صور تلك الأعمال الخيريّة أو الشرّيّة، فتلتذّ بالأولى التذاذاً تامّاً وتتألّم بالثانية كذلك. فلامعاقب لها من خارج وليس لمفيض الجود والوجود عليها في ذلك أثر سوى الفيض لتلك الصور بواسطة الاستعدادات الذاتيّة، فهي الحاملة لعذابها معها والمحصّلة لنفسها آلامها وعقابها، وكذا الكلام في بهجتها وسرورها.

وأمّا بيان أنّ أهل الكشف يشاهدون الحقائق لابصورها الظاهرة لأهل الحجاب، بل بصورها الحقيقيّة وملابسها الذاتيّة فظاهر لمن تدبّر أسرار الشريعة؛ فإنّ فيها ما يدلّ على ذلك، كما ورد عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «رأيت الجنّة والنار في عرض هذا الحائط»[2].

---

١. مر: بصورتهما.

٢. روي عنه ﷺ أنّه قال: «صوّرت لي الجنّة والنار آنفاً في عرض هذا الحائط» (بحار الأنوار: ٣٠/٢٢).

[روايات وحكايات في تأييد هذا القول]

وفي كتاب الراونديّ المشهور بـ *خرائج الجرائح*[١] /٢٩١ ب/ روي عن الصفّار عن أحمد بن الحسين عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن الحسين بن توقار[٢] عن إسماعيل بن عبد العزيز عن أبان عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: ما فضلنا على من خالفنا؟ فوَاللّه إنّي لأرى الرجل منهم أرخى بالاً وأكثر مالاً وأنعم عيشاً وأحسن حالاً وأطمع في الجنّة. فسكت عنّي حتّى إذا كنّا بالأبطح من مكّة رأينا الناس يضجّون إلى اللّه، فقال: يا با محمّد! هل تسمع ما أسمع؟ قلت: أسمع ضجيج الناس إلى اللّه. فقال: ما أكثر الضجيج والعجيج وأقلّ الحجيج. والذي بعث بالنبوّة محمّداً وعجّل بروحه إلى الجنّة ما يتقبّل اللّه إلّا منك ومن أصحابك خاصّة. قال: ثمّ مسح بيده على وجهي، فنظرت، فإذَن أكثر الناس خنازير وحمير وقردة إلّا رجل بعد رجل.[٣]

وروي عن أبي سليمان داوود بن عبد اللّه عن سهل بن زياد عن عثمان بن زياد[٤] عن عثمان بن عيسى عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة[٥] عن أبي بصير قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أنا مولاك وشيعتك ضعيف ضرير، اضمن لي الجنّة. فقال: أوَلا أعطيتك علامة الأئمّة؟ قلت: وما عليك أن تجمعها لي؟ قال: وتحبّ ذلك؟ قلت: كيف لاأحبّ؟ فما زاد أن مسح على بصري، فأبصرت جميع ما في

---

١. الخرائج: ٨٢١/٢
٢. مص: الحسن بن برّة.
٣. بحار الأنوار: ٢٩/٢٧؛ بصائر الدرجات: ٢٧٠
٤. مص: ـ عثمان بن زياد.
٥. مص: + عن أبيه.

السقيفة التي كان جالساً فيها. ثمّ قال: يا با محمّد! هذا بصرك، فانظر ما[1] ترى بعينك؟ قال: فوَاللّه ما أبصرت إلّا كلباً أو خنزيراً أو قرداً، فقلت: ما هذا الخلق المسوخ؟ قال: هذا الذي ترى هذا السواد الأعظم، لو كشف الغطاء للناس ما نظر الشيعة إلى من خالفهم إلّا في هذه[2] الصور. ثمّ قال: يا با محمّد! إن أحببت تركتك على حالك هذا، وإن أحببت ضمنت لك الجنّة ورددتك إلى حالك الأوّل. قلت: لاحاجة لي إلى النظر إلى هذا الخلق المنكوس، ردّني ردّني، فما للجنّة عوض. فمسح على عيني، فرجعت كما كنت[3]. إلى غير ذلك من الأحاديث الدالّة على هذه المعاني.

وسمعت عن بعض حكايات المكاشفين ما يقارب ذلك أو يماثله، وهو أنّه دخل رجل من العامّة على بعض الأولياء ليسلّم عليه وكان قد عرض له بعض الأحوال. فلمّا رآه قال لخادمه: اخرج عنّا هذا الحمار. فأمر الخادمُ ذلك الرجلَ بالانصراف. فلمّا مضى ساعة وسُرِيَ عنه قال له الخادم: إنّ فلاناً دخل ليسلّم عليك. فقال: واللّه ما رأيت صورة إنسان، إنّما رأيت صورة حمار.

وحكي عن الشيخ الجنيد أنّه ألزم بصلاة الجماعة، فحضر لصلاة المغرب ليلة بالجامع، فصلّى خلف إمامه. فلمّا[4] ركع للثانية جلس الشيخ وترك الصلاة. فلمّا أتمّ الجماعة صلاتهم قال له بعض من حضر: ما بال الشيخ قطع الصلاة؟ فقال: أيصحّ أن يصلّي خلف إمام في السوق؟ إنّما تصحّ الصلاة خلف إمام في

---

١. حج: ماذا.
٢. حج (خ ل): بهذه.
٣. بحار الأنوار: ٣٠/٢٧؛ الخرائج: ٨٢١/٢
٤. حج: + قام.

الحجرات ولم أره فيه وإنّما رأيته في السوق يشتري بقلاً. /٢٩٢ أ/ فسئل الإمام عن ذلك فقال: صدق الشيخ، إنّي لمّا ركعت في الثانية خطر بقلبي أنّي قد أروح بعد الفراغ إلى السوق، فأشتري بقلاً، فشاهد الشيخ حالي واطّلع على ضميري. فما صلّى الجنيد مع الجماعة بعد ذلك. إلى غير ذلك من حكاياتهم وأحوالهم؛ فإنّهم لوصولهم إلى الحقائق الغيبيّة وانكشافها لهم إنّما يشاهدون الأشياء بصورها الحقيقيّة في الملابس الغيبيّة، فلاينحجبون بالصورة[1] الظاهرة ولايحجبهم شيء عن مشاهدة الحقائق المتأصّلة في عالم الغيب، ﴿**ذلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ**﴾.[2]

[سبب اقتصار الحكماء بالمعاد النفسانيّ]

تكملة ينبّه بها على كشف إيهام: قد يتوهّم أكثر الضعفاء أنّ أهل الإشراق من الحكماء وأهل التصوّف بل وحكماء الإسلام من المشّائيّين غير قائلين بالمعاد البدنيّ، بل من المنكرين له، وليس الأمر كذلك. بل حاشاهم من هذه الأوهام الفاسدة التي منشؤها سوء الفهم بالعبارات؛ فإنّهم بأجمعهم قد صرّحوا بالقول به رجوعاً إلى الشرائع الإلهيّة وتقليداً لها؛ لأنّهم يتنزّهون عن إنكار شيء ممّا جاءت به الشرائع الحقّة، وإنّما الذي في عباراتهم القول بعدم ثبوته من جهة القياسات البرهانيّة؛ لأنّ البراهين القطعيّة لاتساعد على إثباته، فاقتصروا في عباراتهم على المعاد النفسانيّ؛ لمساعدة القياسات البرهانيّة القطعيّة عليه. وذكروا ما يتعلّق به من اللذّات العقليّة والجنان المعنويّة؛ لأنّها هي الحقائق الثابتة الغير

---

١. مر: بالصور.

٢. المائدة/٥٤؛ الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

المحتاجة إلى التجدّد والتصرّم، بل هي أمور ثابتة بذاتها أبد الآبدين. وجعلوا البحث عن المعاد الجسمانيّ وما يتعلّق به من السعادات والشقاوات الحسّيّة البدنيّة موكولاً إلى الشرائع وأقوال الأنبياء والأولياء؛ فإنّهم قد صرّحوا بذلك وأشارت إليه جميع الشرائع بالإشارات الظاهرة للعوام؛ لأنّهم لايفهمون ما وراء ذلك ولايعرفون سواه؛ لقصور أفكارهم على الأمور الوهميّة. ولهذا جاءت الشرائع بتقريبهم إلى ما يفهمونه حتّى في باب التوحيد وذلك هو السبب في إنزال المتشابهات وخصوصاً الشريعة المحمّديّة؛ فإنّها مشحونة بذلك في مواضع كثيرة ظاهرة يعرفها كلّ من عرف معاني ألفاظ العرب.

وأيضاً فإنّ أهل الحكمة لعلوّ هممهم عن التعلّق بالأمور الجسمانيّة لم يكن لهم التفات إلى اللذّات الحسّيّة الجسمانيّة؛ لعدم اعتبارهم لها في جنب اللذّات العقليّة الحقيقيّة والتنزّه في رياض جناب[1] القدس الأعلى والفردوس الأكبر، فصغر ما دونه في أعينهم واستحقروه؛ لأنّه مرتبة العوام والمتعلّقين بعالم الأجسام، فلهذا قصروا بحثهم على ذكر المعاد الروحانيّ ومتعلّقاته. فلايظنّ مَن وقف على رموزهم وإشاراتهم وأقوالهم أنّهم تركوا ذكر المعاد البدنيّ /٢٩٢ ب/ ومتعلّقاته لإنكار وجحود، جلّ جنابهم الأعلى وكشفهم التامّ عن أمثال هذه المعايب.

والذي يدلّ على ذلك ما ذكره الشيخ كمال الدين ميثم البحرانيّ في *شرح نهج البلاغة* عند شرح قولهعليه السلام في صفة الجنّة: «درجات متفاضلات ومنازل متفاوتات»[2]،

---

١. مر، حج: جنّات.

٢. بحار الأنوار: ١٦٢/٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٤٨/٦؛ نهج البلاغة: ١١٦

قال:

> هذا الوصف صادق في الجنّة المحسوسة الموعودة في القرآن الحكيم وفي الجنّة المعقولة، واتّفقت العقلاء على أنّ ألذّ ثمارها هي المعارف العقليّة والنظر إلى وجه اللّه تعالى ذي الجلال والإكرام.[١]

والسعداء في الوصول إلى نيل هذه الثمرة على مراتب متفاوتة ودرجات متفاضلة، ولهذا قالﷺ: «الجنّة إلى سلمان أشوق من سلمان إلى الجنّة»[٢]. وقال بعض الكُمَّل: «اللّهمّ لاتجعلني من المقيّدين بالجنّة»، وأراد بها الجنّة الصوريّة كما أنّه عليه السلام أراد أنّ الجنّة الصوريّة أشوق إلى سلمان منه إليها؛ لانصراف همّته إلى الجنّة المعنويّة التي هي مطلوب أهل اللّه وخاصة أوليائه وخلّص صفوته.

[كلام الشيخ الرئيس في التصريح باعتقاد الحكماء بالمعاد الجسمانيّ]

والذي يدلّ على أنّ الحكماء الإسلاميّين قائلون بالمعاد الجسمانيّ ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب *الشفاء* في قوله:

> يجب أن تعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولاسبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لاتحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها سيّدنا ومولانا محمّدﷺ حال السعادة والشقاوة [اللتين][٣] بحسب البدن.
>
> ومنه ما هو مدرَك بالعقل والقياس البرهانيّ وقد صدّقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة البالغتان الثابتتان بالعقل والقياس اللتان للأنفس وإن كانت

---

١. شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحرانيّ: ٢٧٧/٢

٢. عوالي اللآلي: ١٠١/٤

٣. تش، مر، حج: الذين.

الأوهام منّا تقصر عن تصوّرها الآن لما نوضح من العلل. والحكماء الإلهيّون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنيّة، بل كأنّهم لايلتفتون إلى تلك وإن أعطوها، ولايستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي معارفة الحقّ الأوّل.[١]

وجميع ما ذكره الشيخ في هذه العبارة صريح في ما ذكرناه عن الحكماء من القول بالمعاد الجسمانيّ رجوعاً إلى الشرائع الإلهيّة، وأنّهم لقلّة التفاتهم إلى الأحوال البدنيّة اقتصروا على ذكر السعادات والشقاوات النفسانيّتين؛ لأنّها[٢] غاية مطلوبهم ونهاية مقاصدهم التي اقتضاها علوّ هممهم وشرف مراتبهم، وذلك هو الفوز المبين[٣] والنعيم الدائم المقيم.

❊ ❊ ❊

---

١. الشفاء، الإلهيّات: ٤٢٣

٢. حج (خ ل): كأنّها.

٣. مقتبس من: الأنعام/ ١٦؛ الجاثية/٣٠

مُجلي مرآة المُنجي
في الكلام والحكمتين والتصوّف

الطبعة الأولى
لبنان ــ بيروت
١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

بطاقة تعريفيّة بالكتاب:
عنوان الكتاب: مُجلي مرآة المُنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف
المؤلّف: الشيخ محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحسائيّ (المتوفّى أوائل القرن العاشر الهجريّ)
المحقّق: رضا يحيى پور فارمد
الناشر: جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
وكيل النشر: دار المحجّة البيضاء، لبنان ــ بيروت/ الرويس، تلفاكس: ٠٠٩٦١١٥٥٢٨٤٧
عدد الأجزاء: خمسة مجلّدات
تاريخ النشر: ١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م
عدد صفحات الكتاب: lxiv + ٢١٧٨ صفحة
كمّيّة الطبعة الأولى: ٢٠٠٠ دورة

الناشر:
جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
مؤسّسة علميّة ثقافيّة مستقلّة، مسجّلة رسميّاً في تركيا ــ إسطنبول
تعني بنشر وإحياء تراث علماء الأحساء

الموقع الرسميّ للجمعيّة على شبكة الإنترنت: www.Ibnabijumhur.com
البريد الإلكترونيّ للجمعيّة: Ibnabijumhur@gmail.com

مجلي مرآة المنجي

في الكلام والحكمتين والتصوف

تأليف

الحكيم الإلهي والفقيه المحدث
الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي
(المتوفى أوائل القرن العاشر الهجري)

المجلد الخامس

تحقيق وتصحيح
رضا يحيى پور فارمد

جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي
لإحياء التراث

[انحصار طريق النجاة في الاشتغال بالحقّ عن الخلق]

قوله: وأمّا الخاتمة. فاعلم أنّ الاشتغال بالخلق عن الحقّ كفر والاشتغال به معهم شرك والنجاة في الاشتغال بالحقّ عن الخلق. وإنّما تيسّر ذلك بصرف الهمّة بالتوجّه بجميع الإرادات والعزائم شطر الحقّ ـ سبحانه ـ وإنّما يحصل ذلك بالسلوك في /٢٩٣ أ/ الطريق إليه.

واعلم أنّ الطرق إليه ـ سبحانه ـ كثيرة حتّى قيل: إنّها بعدد أنفاس الخلائق، فإن كنت من أهل الجزم فلاتضيّع أنفاس الحياة الثمينة بالثمن الأوكس[١] وشمِّر[٢] العزم وجِدّ في الطلب بالقصد الجازم الخالي عن التردّد؛ فإنّه[٣] أحجب الحجب عن المعبود. فخُذ الأهبَة؛ لتصلح للرحلة وتكون من أهل الاستعداد لقبول السوانح الإلهيّة بقطع العلائق البدنيّة من الحواسّ الخمسة ومتعلّقاتها وإزالة العوائق الخارجيّة من حبّ المال والجاه والذكر الحَسَن؛ فإنّ ذلك كلّه عائق عن السير.

[أقسام أفعال الخلق]

قال: أفعال الخلق منحصرة في ثلاثة أقسام: الاشتغال بالحقّ عن الخلق[٤]،

---

١. الثمن الأوكس: الأنقص (مجمع البحرين).
٢. شمّر: أي جدّ واجتهد في ما كلِّفتَ به (مجمع البحرين).
٣. مو: + من.
٤. مر، حج (خ ل): الغير.

والاشتغال بالغير عن الحقّ، والاشتغال بالحقّ مع الغير. وذلك لأنّ فعل الإنسان إمّا أن يكون اشتغالاً بالحقّ أم لا، والأوّل إن كان اشتغالاً بالحقّ عن الغير فهو الأوّل، وإن كان اشتغالاً بالحقّ مع الغير فهو الثاني، وإن لم يكن اشتغالاً بالحقّ فهو الثالث؛ لأنّه حينئذٍ يكون اشتغالاً بالغير عن الحقّ.

والأوّل هو طريق أولياء اللّه الأبرار، والثاني سيرة أوساط الناس، والثالث عادة سواقط الناس. والثاني عند أهل الطريقة والحقيقة شرك، والثالث كفر، والأوّل فيه السعادة الأبديّة والبهجة الحقيقيّة في الأولى والأخرى، ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ بالطّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى لاَانْفِصامَ لَها**﴾[١ و٢]. وذلك لأنّ الاشتغال بالحقّ هو التوجّه إلى اللّه تعالى والإعراض عن غيره وذلك هو حقيقة التوحيد والزهد. والتوحيد يفيد القرب إلى اللّه تعالى والوصول إليه والإعراض عن غيره وذلك من أجسم[٣] السعادات وأعظم الكرامات. والزهد يوجب راحة القلب والبدن في الدنيا والآخرة؛ لسلامة قلبه من التعلّقات الدنياويّه والمادّة الجسمانيّة وفراغة بدنه من الأعمال والأشغال المؤذية والزحمات التي يكون فيها الناس. ومع ذلك يصل إليه ما يحتاج إليه أكثر بعناية اللّه تعالى وإرادة الخلق[٤] وفي الآخرة يكون مثاباً مكرماً عند اللّه سالماً من الحساب والعقاب. والرغبة في الدنيا بخلاف ذلك في الدنيا والأخرى؛ لتعلّق قلبه بالأمور الدنياويّة واشتغال بدنه

---

١. حج: + ﴿**وَاللّهُ سَميعٌ عَليمٌ**﴾.

٢. البقرة/٢٥٦

٣. حج (خ ل): أهمّ.

٤. هامش حج: إرادة الخلق فيه تابعة للعناية تبعيّة الظلّ لأصله، وتلك العناية لهي العناية الحسنى، فلاتغفل. «نوري قدّس سرّه».

بالأشغال الشاقّة والأعمال المُتعِبة وحساب الآخرة وراء ذلك.

[الاشتغال بالحقّ عن الغير مسبوق بالإرادة]

وهذه الدرجة العلّيّة والمرتبة السنيّة ـ أعني الاشتغال بالحقّ عن الغير ـ مسبوقة بالإرادة للتوجّه إلى الحضرة الإلهيّة وذلك ظاهر؛ لأنّ الإرادة هي المرجّحة للأفعال الاختياريّة والإرادة موقوفة على الاعتقاد السانح من اليقين والعقد الإيمانيّ بأن يأخذ من نبيّ أو وليّ ينبعث الرغبة الصافية عن شائبة التردّد الذي هو أحجب الحجب بين العبد والمعبود؛ لأنّ التردّد في الشيء ضلالة فيه وتقصير في الجهد بتحقيقه ومانع عن الإقدام عليه والوصول إليه ولاسيّما بالنسبة إلى الحضرة الربوبيّة التي يناسبها الاهتداء /٢٩٣ ب/ والسعي والإخلاص.

فالتردّد هناك يصادف التقصير وعدم الإخلاص الجالب لسخط اللّه تعالى وعدم العناية والهداية منه، بخلاف الجزم المطابق؛ فإنّه نور واهتداء وإخلاص يوجب الإقدام والوصول قصداً وخاصّةً؛ فإنّ جزم النفس في الشيء يقتضي توجّهها[1] إليه بالكلّيّة ذاتاً ووهماً، وقوى توهّميّة وتخيّليّة وغير ذلك، ويؤثّر في النجاح بالسلاطة الروحانيّة؛ فإنّ تسليط الروحانيّات على الأشياء يكون بالهمم والاعتقاد، على أنّ الإخلاص والجهد تجلّيات الهداية والعناية من اللّه تعالى: ﴿**وَالَّذينَ جاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا**﴾[2]. وإذا خلصت الإرادة والرغبة في الاعتلاق بالعروة الوثقى فلابدّ بعد ذلك من تخلية السرّ عن الأوصاف الرديئة

---

١. مر: توجّهاً.

٢. العنكبوت/٦٩

والأخلاق الذميمة مثل الشهوة والغضب والحزن والحسد والحقد والبخل والتكبّر؛ فإنّها تكدّر النفس وتغلّظها وتوجّهها إلى الظلمات الحيوانيّة والأفعال الشيطانيّة وتشغل القوى البدنيّة من الخيال والوهم إلى الوساوس الشيطانيّة، فتبعد النفس عن اللّه وعن عنايته وتزيل قابليّتها للأنوار القدسيّة والآثار الإلهيّة. وبعد ذلك لابدّ من تخلية السرّ بالأوصاف المرضيّة والأخلاق الحميدة؛ لأنّها ترقّق القلب وتصفّي النفس وتشحّذ ذكرها فتزداد مناسبتها لعالم القدس.

[ما يعين على حصول هذه المرتبة]

والأولى تُعينُها[1] العزلة عن الخلق؛ لأنّ مخالطة الناس ومشاهدة أحوالهم وممارسة أمور الدنيا تشوّق النفس إلى الأحوال الرديئة والأخلاق الذميمة، والثانية يقويها الشوق إلى الحقّ؛ لأنّ الشوق إليه يقتضي رقّة القلب وصفاء النفس والعناية إلى كافّة الخلق؛ لانتسابها إلى الحقّ، فيلزم الاتّصاف بالصفات الحميدة والأخلاق المرضيّة. وإذا حصل للنفس التخلية والتحلية سهلت عليه إماطة ما سوى الحقّ عن مطمح النظر والتوجّه شطر الحقّ ويتمّ الزهد والعبادة ويحصل بعد ذلك العرفان. والتخلية صقل[2] النفس عن الكدورات، والتحلية تسويتها وتحليتها بالانقطاع عن الغير إلى اللّه وتوجّهها شطر الحقّ، وحينئذٍ يتجلّى عليها جمال الحقّ وهو العرفان. وتظهر بواسطة التزيّن بتلك الحلية آيات عجيبة وآثار غريبة من المعجزات والكرامات؛ لأنّها أثر الحقّ ولأثره تأثير في عالم الخلق،

---

١. حج: بعينها.
٢. مر: صيقل.

كمرآة صديت فصقلت وحوذيت شطر الشمس، فإنّها تتحلّى بحلية الشمس وتؤثّر آثارها من اللمعان والإشراق وإفادة الحرارة[١].

فهذه خلاصة سبيل السلوك[٢] وزبدة أصول الوصول يستهدي بها إلى معارج السالكين ويستدرج منها إلى مدارج /٢٩٤ أ/ العارفين، ﴿**إنَّ هذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إلى رَبِّهِ سَبيلاً**﴾[٣]. والحاصل أنّ إدراك هذه السعادات موقوف على الاستعدادات، وأصله الاستعداد بالاعتقاد الجازم المستتبع التخيّل والتوهّم الصارف للسرّ عن التوجّه حتّى تنخرط النفس بذاتها وقواها بلاممانع ومعاوق[٤]

---

١. حج: ـ وإفادة الحرارة.

٢. هامش مر: وقريب ممّا قرره في هذا الكلام ما أشار إليه بعض الفضلاء في قوله:
الناس على ثلاث طبقات: إما ساعٍ يسرع في الطاعات وهو ناجٍ، أو مقتصر في الواجبات فهو هالك، أو طالب للخير بحسب طاقته فهو راجٍ. فالأوّل المعصوم، والثاني الكافر، والثالث من خلط عملاً صالحاً والآخر سيّئاً، عسى اللّه أن يتوب عليهم.
ومثله قوله عليه السلام: «اليمين والشمال مضلّة (أي يضلّ فيهما) والطريق الوسطى هي الجادّة» [مرويّ عن أمير المؤمنين في الكافي: ٦٧/٨؛ بحار الأنوار: ٥٨٤/٢٩، ٥٩٣، ٩/٣٢، ١٠، ١١، ١٤، ٣٦٦/٣٥، ١٢/٦٧، ٣/٧٥؛ الإرشاد: ٢٣٩/١؛ الصراط المستقيم: ٢٨٤/١؛ عوالي اللآلي: ١١٠/٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٧٤/٣؛ نهج البلاغة: ٥٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٧٣/١، ٢٧٥]. التعطيل والتشبيه ضلالتان والتوحيد هو الجادّة، والغلوّ والتقصير ضلالتان والإنصاف هو الجادّة، ومن استولت عليه الشهوة بهيمة ومن جمدت شهوته عنّين والوسط أصلح، ومن استولي عليه الغضب شيطان وضعيف الغضب لاحمية له ولادين لمن لاحمية له، والمتوسّط من الذين يجاهدون في سبيل اللّه ولايخافون لومة لائم. «منه قدس سره».

٣. المزّمّل/١٩؛ الإنسان/٢٩

٤. حج: مفارقة.

في سلك الجبروت لاسيّما الاعتقاد اللائح من اليقين البرهانيّ؛ لأنّ الاعتقاد التقليديّ لايتجرّد من شوب شبهةٍ ما من سهو أو خطأ أو عدم فهم.

وقد أودع هذا الكتاب في أصله وفي حاشيته من الدلائل والحجج والتحقيقات والتدقيقات ما يفيد هذا المطلوب وتحقّقه، بل لايكاد يحصل مثله في غيره من الكتب المبسوطة والمختصرة، وللّه المنّة.

❊ ❊ ❊

[مراتب السلوك]

قوله: فعليك بالنيّة الصافية بعد التوبة عن الالتفات إلى غير الحقّ والإيمان اللائح عن البرهان، واجعل الصبر سُلَّماً لك ترقى به إلى معارج الوصول إلى الفكر الناتج للآثار الموصلة إلى درجة التوكّل والتسليم؛ لتحضر في حظيرة[1] التوحيد وتنتقل إلى مقام الوحدة وتنتهي إلى الاتّحاد؛ لتشاهد الأنوار الجبروتيّة والآثار العلويّة ويثمر لك ذلك المحبّة الممزوجة بألم الفراق وتنتهي إلى حالة الشوق، فتكون من أهل الحضور.

فلاتفارق باب الملك، فتستحقّ منه العنايات وتكون من أهل المشاهدات وتنتفي عنك الهويّة هنالك تنجو من حبائل الدنيا وتكون من أهل السعادة الأبديّة والبهجة السرمديّة التي هي مقام الأبرار وأهل خدمة الجبّار. فاستعدّ واستسعد وانتظم في المسلك[2] واستقم على المنهج، وفّقنا اللّه وإيّاك لبلوغ هذا المرام، والحمد للّه وحده[3]، والصلاة على خير خلقه محمّد وآله وسلّم[4].

---

١. تش، مر: حضيرة؛ حج: حضرة.

٢. حج: السلك.

٣. مو: ـ وحده.

٤. مو: ـ وسلّم؛ + وكان الفراغ من تأليف ألفاظها وترصيف بنائها ليلة الخميس، السادس والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام، سنة ستّ وثمانين وثمانمئة. وكتب مؤلّفه الفقير إلى اللّه الغفور محمّد بن عليّ بن جمهور اللحساويّ ببلدة القطيف، والحمد للّه ربّ العالمين.

[مراتب السلوك ومبادئ السير وما يعرض فيه وبعده]

قال: أشار إلى مراتب السلوك ومبادئ[1] السير وما يعرض فيه وبعده إشارةً خفيفةً جامعةً حاويةً لتحقيق ما ذكره المحقّق في كتاب *أوصاف الأشراف* وإن خالفه في شيء يسير. وذلك لأنّه لابدّ فيه من مبادئ الحركة وهي الإيمان والثبات والنيّة والصدق والإنابة والإخلاص، ثمّ إزالة العوائق وقطع الموانع من السير وهي التوبة والزهد والفقر والرياضة والمحاسبة والمراقبة والتقوى، ثمّ نفس السير وطلب الكمال وهو الخلوة والتفكّر والحزن والخوف والرجاء والصبر والشكر، ثمّ ما يقارنه في حال الوصول وهو الإرادة والشوق والمحبّة والمعرفة واليقين والسكون، ثمّ أحواله السانحة له وهي التوكّل والرضا والتسليم والتوحيد والاتّحاد والوحدة والفناء.

[إحصاء مراتب السلوك]

فأمّا الإيمان: فقد تقدّم /٢٩٤ ب/ البحث فيه.

وأمّا الثبات: فهو طمأنينة النفس بحصول الجزم وصدق العزم.

وأمّا النيّة: فهي القصد المعين إلى طلب الكمال[2] للقرب[3].

وأمّا الصدق: فهو مطابقة القول لما في نفس الأمر، ولابدّ منه فيه وفي الفعل وفي النيّة والعزم والوعد.

وأمّا الإنابة: فهي الرجوع إلى اللّه تعالى والإقبال عليه بدوام التوجّه ودوام

---

١. حج: منازل.

٢. حج: الكمالات.

٣. حج (خ ل): المقرّب.

الذكر والمواظبة على الأعمال الصالحة.

وأمّا الإخلاص: فهو أنّ جميع ما يفعله السالك ويقوله تقرّباً إلى اللّه وحده، ولايشوبه شيء من الأغراض الدنيويّة والأخرويّة.

وأمّا التوبة: فهي الرجوع عن المعصية، وأعلى منها الرجوع عن جميع الأعمال[١] والأقوال والأفكار[٢]، وأعلى منه التوبة عن كلّ ما هو مباح من فعل أو ترك وترك الأولى، وتوبة السالكين عن التفاتهم إلى غير الحقّ الذي هو مقصدهم[٣].

وأمّا الزهد: فهو عدم الرغبة في مطلوب يفارق عند الموت من الحظوظ الدنيويّة.

وأمّا الفقر: فهو عدم الرغبة إلى مقتنيات[٤] الدنيويّة لاللجهل والعجز، بل تكبّراً عنها.

وأمّا الرياضة: فهي منع النفس الحيوانيّة عن مطاوعة[٥] القوى الشهويّة والغضبيّة وما يتعلّق بهما، ومنع النفس الناطقة عن متابعة القوى الحيوانيّة من رذائل الأخلاق.

وأمّا المحاسبة: فهي أن ينسب السالك طاعاته إلى معاصيه؛ ليعلم أيّهما أكثر، فإذا فضلت طاعاته نسب الفاضل منها إلى نِعَم اللّه تعالى، فيعدّ نفسه مقصّراً دائماً.

---

١. مر، حج: الأفعال.
٢. حج: الأذكار.
٣. مر، حج (خ ل): مقصودهم.
٤. حج: المقتضيات؛ حج (خ ل): في المفنيات.
٥. حج: متابعة.

وأمّا المراقبة: فهي تحفّظ ظاهره وباطنه[١] عن أن يصدر عنه شيء يبطل به حسابه.

وأمّا التقوى: فهي الاجتناب عن المعاصي حذراً من سخط اللّه تعالى والبُعد عنه.

[التقوى عند أهل الظاهر والباطن]

أقول: التقوى عند أهل الظاهر عبارة عن الاجتناب عن محارم اللّه تعالى والقيام بما أوجبه عليهم من التكاليف الشرعيّة، والمتّقي هو الذي يتّقي بصالح عمله عذابَ اللّه، وهو مأخوذ من اتّقاء المكروه بما يجعله حاجزاً بينه وبينه، كما يقال: اتّقى السهم بالترس، أي جعله حاجزاً بينه وبين السهم.

وعند أهل الباطن التقوى عبارة عن الاتّقاء المذكور مع الاتّقاء عن طيّبات الدنيا ولذّاتها على حسب طبقاتها ومراتبها إلّا بقدر الضرورة.

[بيان كمال التقوى في كلام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام]

والشاهد على هذا قول أمير المؤمنين ـ صلوات اللّه وسلامه عليه ـ: «لو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفّى هذا العسل ولباب هذا القمح ونسائج هذا القزّ، ولكن هيهات أن يغلبني هواي أو يقودني جشعي إلى [تخيّر][٢] الأطعمة. ولعلّ بالحجاز أو اليمامة من لاطمع له في القرص ولاعهد له بالشبع، أو أبيت مِبطاناً وحولي بطون غرثى وأكباد حرّى، كما قال القائل:

---

١. مر، حج: ظاهرة وباطنة.

٢. تش، مر، حج: تخيير.

وحسبــك داءً أن تبيـــت ببطـنة   وحـولك أكبــاد تحنّ إلى القِـدّ[1]

أأقنع أن يقال أمير المؤمنين ولاأشاركهم في مكاره الدهر[2] وأكون /٢٩٥ أ/ لهم أسوة في خشونة[3] العيش؟ فما خلقت ليشغلني أكل الطيّبات كالبهيمة المربوطة همّها علفها».[4] وكلامه عليه السلام في هذه المعنى كثير. فالغرض أنّ كمال التقوى في ترك الحلال وترك الدنيا لا في ترك الحرام وطلب الدنيا.

[مراتب التقوى الثلاثة إجمالاً]

وللتقوى عشر مراتب من حيث التفصيل مطابقة للمقامات العشرة التي هي البدايات والأبواب والمعاملات والأخلاق والأصول والأودية والأحوال والولايات والحقائق والنهايات، وثلاث مراتب من حيث الإجمال مطابقة لمراتب الخلق:

أوّلها: مرتبة العوام ومرتبة المبتدئ.

والثانية: مرتبه الخواصّ ومرتبة المتوسّط.

والثالثة: مرتبة خواصّ الخواصّ ومرتبة المنتهي؛ لانحصار الخلق في هذه المراتب.

[إشارة إلى هذه المراتب في القرآن]

وفي قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ عَلَى الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ جُناحٌ في ما**

---

١. منسوب إلى حاتم الطائيّ كما في: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٨٨/١٦

٢. حج: الدهور.

٣. مص: جشوبة.

٤. بحار الأنوار: ٤٧٣/٣٣، ٣٤٠/٤٠، ٣٢٠/٦٧؛ إرشاد القلوب: ٣١٤/٢؛ نهج البلاغة: ٤١٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٨٦/١٦

طَعِمُوا إذا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللّهُ يحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[١] إشارة إلى هذه المراتب؛ فإنّ قوله: ﴿**وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ**﴾ إشارة إلى تقوى العوام وأهل البداية من عموم المسلمين والمتّقين؛ فإنّه ليس عليهم جناح في ما طعموا ـ أي في ما فعلوا ـ إذا ما اتّقوا وعملوا الصالحات، أي ليس على الذين آمنوا بحسب التقليد والتصديق القلبيّ جناح ـ أي عتاب وخطاب ـ في ما فعلوه من الصغائر بالجهل والغفلة التي هي إضافة الأفعال إلى غير الحقّ إذا ما اتّقوا بعده بالتوبة والرجوع من رؤية أفعال الغير وآمنوا بشهود الأفعال من الفاعل المطلق، ثمّ عملوا الصالحات، أي عملوا الأعمال القلبيّة دون القالبيّة التي هي التوكّل والتسليم والرضا ووصلوا بها إلى التوحيد الفعليّ.

وقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا**﴾ إشارة إلى الإيمان الحقيقيّ دون التقليد الذي هو مقام الخواصّ والمتوسّطين من أهل السلوك على طريق المحبّة بقدم التقوى الثابتة التي هي رؤية صفة واحدة والعمل بموجبها التي هي الاتّقاء عن رؤية صفات الغير مطلقاً وشهود صفات الحقّ وحدها والوصول إلى التوحيد الصفاتيّ المشار إليه في قوله صلى الله عليه وآله: «أعوذ برضاك من سخطك»[٢]؛ فإنّه إشارة إلى التوحيد الصفاتيّ.

---

١. المائدة/٩٣

٢. الكافي: ٣/٣٢٤، ٤٦٩؛ التهذيب: ٣/١٨٥؛ وسائل الشيعة: ٥/٨٨، ٨/١٠٦؛ مستدرك الوسائل: ٤/٣٢١، ٥/٤٦، ٦/٥٥؛ بحار الأنوار: ٢٢/٢٤٥، ٧٣/٢٠١، ٨٢/١٦٩، ٨٤/٦٨، ٨٦/٣٦٧، ٨٧/٥٦، ٩٤/٨٧، ٣٢٦، ٩٥/٤٠٨؛ الإقبال: ٤٨، ٦٩٥، ٦٩٨، ٧٠٣؛ البلد الأمين: ١٧٣؛ جمال الأسبوع: ١٣١، ١٥٠؛ فلاح السائل: ١٤٣؛ مسار الشيعة: ٦٢؛ المصباح للكفعميّ: ٥٤١؛ مصباح المتهجّد: ٤٥، ٣٦٥، ٨٣٠، ٨٣٧، ٨٣٩؛ المقنعة: ٢٢٧؛ عوالي اللآلي: ٤/١١٣

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّقَوْا وأحْسَنُوا واللّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ إشارة إلى التقوى الحقيقيّ والإيمان الكشفيّ الشهوديّ الذي هو مقام خاصّ الخاصّ وأهل النهاية من أهل اللّه الواصلين إلى جناب عزّته؛ لأنّها إشارة إلى اتّقاء العارف عن شهود وجود الغير مطلقاً المسمّى بالتوحيد الذاتيّ المشار إليه في قوله صلّى الله عليه وآله: «وأعوذ بك منك»[1]؛ فإنّه /٢٩٥ ب/ إشارة إلى التوحيد الذاتيّ؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لم يقيّده بالإحسان؛ لأنّه عبارة عن مشاهدة الحقّ في مظاهر الأسماء والصفات المسمّى باللقاء والرؤية؛ لقوله صلّى الله عليه وآله لمّا سئِل عن الإحسان قال: «هو أن تعبد اللّه كأنّك تراه، وإن لم تكن تراه فإنّه يراك»[2].

[مراتب التقوى العشرة تفصيلاً]

وأمّا مراتب التقوى العشرة تفصيلاً، فنقول:

التقوى في المرتبة الأولى: هي اجتناب المحارم الشرعيّة مطلقاً.

وفي المرتبة الثانية: اجتناب المحلّلات الشرعيّة إلّا بقدر الضرورة.

والثالثة: الإخلاص واجتناب الرياء.

والرابعة: الوحدة واجتناب الكثرة.

والخامسة: الجمعيّة واجتناب التفرقة.

والسادسة: اليقين واجتناب الشكّ.

والسابعة: التوحيد واجتناب الشرك.

---

١. نفس المصدر.

٢. بحار الأنوار: ١١٦/٦٢، ٣١٢/٦٤، ٢٠٣/٦٦، ٣٥٤، ١٤٠/٦٧، ١٩٦، ٢١٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠٣/١١؛ مجموعة ورّام: ٢٣٥/١

والثامنة: الوقوف عند ظواهر القرآن واجتناب بواطنه.

والتاسعة: مشاهد الربّ واجتناب رؤية النفس.

والعاشرة: اجتناب مشاهدة الوجودات المقيّدة مع الوجود المطلق.

والمقصود بالحقيقة هو الأخير؛ لأنّ حقّ التقوى في مشاهدته ومعرفته هو الاتّقاء عن مشاهدة الغير، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**وَلاتَمُوتُنَّ إلّا وَأنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾[1] أي بهذا الإسلام، متّقون بهذه التقوى؛ لأنّ كلّ من لم يمت على هذا الإسلام والتقوى فهو يموت مشركاً بالشرك الخفيّ الذي هو أعظم الشرك وأرذله. ولهذا قال تعالى: ﴿**وَمايُؤْمِنُ أكْثَرُهُمْ بِاللّهِ إلّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ**﴾[2]، وقال صلّى الله عليه وآله: «دبيب الشرك في أمّتي أخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصمّاء في الليلة الظلماء»[3]، والشرك الجليّ لادخل له هنا؛ لأنّه لايجتمع مع الإيمان أصلاً، فلم يبق إلّا الشرك الخفيّ الذي يجتمع مع الإسلام والإيمان.

وحينئذٍ نقول: لو لم تكن مشاهدة الحقّ في مظاهره الآفاقيّة والأنفسيّة المعبّر عنها بالآيات والكلمات موقوفةً على التقوى ما قرن هُدى اللّه تعالى بالمتّقين في قوله تعالى: ﴿**هُدىً لِلْمُتَّقينَ**﴾[4]؛ لأنّ كتابه في الحقيقة ليس إلّا هذين العالمين.

---

١. آل عمران/١٠٢

٢. يوسف عليه السلام/١٠٦

٣. عوالي اللآلي: ٧٤/٢؛ ويقرب منه: مستدرك الوسائل: ١١٣/١؛ وسائل الشيعة: ٩٩/٥، ٢٥٤/١٦، ٣٤١/٢٨؛ بحار الأنوار: ١٥٩/١٨، ٢٤٤/٦١، ١٤٢/٦٨، ٩٣/٦٩، ٩٩، ٢٩٨، ٣٥٨/٧٠، ٣٧١/٧٥؛ تحف العقول: ٤٧٨؛ تفسير القمّيّ: ٢١٣/١؛ الخرائج: ٦٨٨/٢؛ الخصال: ١٣٦/١؛ كشف الغمّة: ٤٢٠/٢؛ معاني الأخبار: ٣٧٩

٤. البقرة/٢

والفائدة في التقييد ليس إلّا لأنّ الهداية بالكتاب المذكور مخصوصة بأهل التقوى من أرباب التوحيد، وتحقيق هذا يحتاج إلى معرفة ثلاثة أشياء:

أوّلها: الكتاب، وقد عرفته.

وثانيها: التقوى، وقد أشرنا إلى معرفتها.

وثالثها: الهداية، وفيها أقوال:

[قول أهل الظاهر في الهداية]

أحدها: قول أهل الظاهر؛ فإنّهم قالوا: هداية اللّه تعالى للإنسان على أربعة أوجُه:

الأوّل: الهداية العامّة لكلّ مكلّف وهي العقل والفطنة وإزاحة /٢٩٦ أ/ العلّة ونصب الأدلّة.

الثاني: الهداية الحاصلة للإنسان بدعائه إيّاه على ألسِنَة الأنبياء والأولياء وإنزال الكتب والشرائع والإنذارات والترهيبات والترغيبات.

الثالث: اللطف الخاصّ الذي يخصّ به من سلك طريق السعادة الأخرويّة، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً**﴾[١].

الرابعة: الهداية في الآخرة إلى طريق الجنّة للثواب في قوله: ﴿**سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بالَهُمْ * وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ**﴾[٢]. وفي هذا الوجه نسبوا الهداية إلى الجنّة والثواب وهو خارج عن الأصول؛ لأنّ دخول الجنّة عند البعض ليس إلّا بالإيمان

---

١. محمّد ﷺ /١٧

٢. محمّد ﷺ /٦ـ٥

وعند آخرين بالإيمان مع الأعمال الصالحة. وعلى التقديرين إذا حصلا وجب الدخول إلى الجنّة بلاخلاف، فلايحتاج صاحبها إلى إرشاد وهداية إليها، وإن لم يكن كذلك فلاهداية له ولاجنّة ولاثواب؛ لعدم الإيمان الذي هو الأصل، فلاتصحّ نسبة الهداية إلى الآخرة؛ لأنّها دار الجزاء لادار العمل[١]، فيكون قوله: ﴿**سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بالَهُمْ * وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ**﴾ بسبب ذلك؛ لأنّ السين فيه للاستعجال لاللاستقبال.

[قول أهل الباطن في الهداية]

والثاني[٢]: قول أهل الباطن. والهداية عندهم ثلاثة أقسام: هداية العامّ وهداية الخاصّ وهداية الأخصّ. فهداية العامّ بالإسلام والإيمان، وهداية الخاصّ بالإيقان والإحسان، وهداية الأخصّ بالكشف والمشاهدة من حيث العيان.

وقالوا: الهداية على قدر التقوى، فلمّا كانت ثلاثة أقسام كانت الهداية كذلك. فتقوى العامّ عن الشرك والكفر، وتقوى الخاصّ عن الذنوب والعصيان، وتقوى الأخصّ عن ملاحظة غير الرحمن، وهذا طريقة السلف.

والثالث: قول المتأخّرين. فالهداية الحقيقيّة هي الهداية من الكثرة إلى الوحدة ومن التفرقة إلى الجمعيّة ومن الشرك إلى التوحيد ومن الشكّ إلى اليقين ومن الرياء إلى الإخلاص ومن الوجودات المقيّدة إلى الوجود المطلق ومن مشاهدة الخلق إلى مشاهدة الحقّ[٣] ومن معرفة النفس إلى معرفة الربّ ومن البقاء إلى

---

١. هامش حج: لإصلاح البال في الآخرة وجه موجّه يظهر بالتأمّل، فتأمّل.

٢. أي القول الثاني في الهداية.

٣. هامش حج: في الاحتجاج [١٩٨/١؛ وفي بحار الأنوار: ٢٥٣/٤] عن قبلة العارفين أمير ←

الفناء ومن الصفات إلى الذات، وكلّها موقوفة على التقوى التي أدناها الاتّقاء عن المحرّمات وأعلاها الاتّقاء عن رؤية وجود الغير مطلقاً.

[تحقيق معنى الفرقان]

فإذا عرفت أنّ الكتاب الآفاقيّ قراءته موقوفة على التقوى الحقيقيّ فعليك بالتقوى إن كنت تريد أن تكون من القوم؛ ليحصل لك مطالعة الكتاب؛ لتشاهد الحقّ به في مظاهره وآياته وكلماته؛ فإنّ مطالعته على ما هو عليه تحصل بها مشاهدة الحقّ في ضمن تلك الآيات والكلمات التي هي الموجودات والمخلوقات المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**إنْ تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً**﴾[1]. والفرقان عند التحقيق علم فارق بين الكثرة والوحدة والإجمال والتفصيل والجمع والتفرقة، وهو مقام التوحيد التفصيليّ الهادي إلى مشاهدة الحقّ ومظاهر أسمائه وصفاته وكمالاته.

المؤمنين عليه السلام في خطبة منه: «دليله آياته، وجوده إثباته، توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة».

أقول: إنّ فيه لعلماً كاشفاً بين الحقّ والباطل وفهماً فارقاً بين الحقّ والخلق والوحدة والكثرة، وإنّ في هذا الفرقان لجمعاً بين الوحدة الحقّة الحقيقيّة والكثرة المحقّقة الواقعيّة. والسرّ فيه كلّ السرّ هو كون ما به الاشتراك في الوجود الحقيقيّ بعينه نفس ما به الامتياز، ودرك هذا صعب مستصعب لايحتمله بعد النبيّ والوصيّ إلّا مؤمن امتحن اللّه قلبه للإيمان. وفيه سرّ الجمع بين القرآن والفرقان، وفي الجمع بين الفرقان والقرآن وجهان محصّلهما كون السالك العارف في الأمّة صاحب العينين وله ضابط للطرفين واصلاً إلى مقام لايشغله شأن عن شأن. «نوريّ قدّس سرّه».

١. الأنفال/٢٩

والمعنى أنّه تعالى يقول لعبيده: إن اتّقيتم واحترزتم في طريق معرفتي وتوحيدي ومقام شهودي /٢٩٦ ب/ عن مشاهدة الغير مطلقاً هديتُكم إلى علم الفرقان ومطالعة الكتاب الآفاقيّ ووهبتُكم علماً كاشفاً بين الحقّ والباطل ونظراً جامعاً بين الكثرة والوحدة وفهماً فارقاً بين الحقّ والخلق بمقتضى إشارتي وحصل لكم الإخراج من ظلمات الشكوك والشبهات والخلاص من ورطات الجهل والغفلات بمصداق قولي: ﴿**وَمَنْ يَتَّقِ اللّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لايَحْتَسِبُ**﴾[1]؛ فإنّ من حصلت له مطالعة القرآن على ما هو عليه حصلت له مطالعة الفرقان كذلك وحصل بهما مقام الجمعيّة الإلهيّة المقصود بالذات من الكلّ؛ فإنّ من حصلت له مطالعة الأنفس التي هي عبارة عن القرآن حقيقةً؛ لقوله:

أنا القرآن والسبع المثانى ... وروح الروح لاروح الأوانى[2]

حصلت له مطالعة الكتاب الآفاقيّ الذي هو الفرقان حقيقةً[3]، ومن حصلت مطالعة هذين الكتابين وصعد من درجة الإجمال إلى التفصيل ومن درجة الوحدة إلى الكثرة ومن درجة الذات إلى الأسماء والصفات ومن درجة الجمعيّة

---

١. الطلاق/٣ـ٢

٢. الفتوحات المكّيّة: ٩/١

٣. هامش حج: [وإليه أشار بقوله عليه السلام:] «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» [مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في بحار الأنوار: ٣٢/٢، ٩٩/٥٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ متشابه القرآن: ٤٤/١؛ مصباح الشريعة: ١٣؛ ومثله روي عن أمير المؤمنين في غرر الحكم: ٢٣٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩٢/٢٠؛ الصراط المستقيم: ١٥٦/١؛ وعن إدريس النبيّ عليه السلام في بحار الأنوار: ٤٥٦/٩٢]. «نوريّ قدّس سرّه».

إلى التفرقة وجمع بين كلّ مرتبتين بحيث لايحتجب بأحدهما إلى الأخرى ولايخالف الأوّلُ الآخرَ ولاالظاهرُ الباطنَ ولاالكثرةُ الوحدةَ ولاالجمعُ التفرقةَ وصار به كاملاً مكمّلاً عارفاً موحّداً محقّقاً واصلاً مقامَ الاستقامة والتمكين متّصفاً بصفات الحقّ وأرباب اليقين حصل من بين أهل اللّه من أرباب التوحيد الدرجة العُليا والغاية القُصوى المعبّر عنها بأحديّة الفرق بعد الجمع و﴿**ذٰلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ**﴾[1].

[تتميم الكلام في مراتب السلوك]

قال: وأمّا الخلوة: فهي خلوة القلب عن كلّ مانع ومشغل له عن مقصده بأن يتخيّر موضعاً لايكون فيه مشغل من المحسوسات الظاهرة والباطنة.

وأمّا التفكّر: فهو سير باطن الإنسان من المبادئ إلى المطالب.

وأمّا الحزن: فهو تألّم باطن الإنسان بسبب وقوع مكروه يتعذّر دفعه أو فوات فرصة أو أمر مرغوب فيه يتعذّر تلافيه.

وأمّا الخوف: فهو تألّم باطن الإنسان بسبب توقّع مكروه يمكن حصول أسبابه أو توقّع فوات مرغوب يتعذّر تلافيه.

وأمّا الرجاء: فهو توقّع حصول مطلوب في المستقبل حصل له ظنّ وجود أسبابه. فإن كان المتوقّع واجبَ الوقوع في المستقبل سمّي انتظاراً.

وأمّا الصبر: فهو حبس النفس من الفزع من المكروه والجزع منه بمنع الباطن من اضطراب الأعضاء عن الحركات.

---

١. المائدة/٥٤؛ الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

وأمّا الشكر: فهو الثناء على المنعم ليوازي نعمه.

وأمّا الإرادة: فهي طلب الكمال المشعور به طلباً جازماً.

وأمّا الشوق: فهو حالة تلزم من فرط الإرادة ممزوجة بألم الفراق.

وأمّا المحبّة: فهي الابتهاج بحصول كمال أو تخيّل وصول كمال مظنون أو محقَّق ثابت في المشعور به، أو هي ميل النفس إلى ما في المشعور به من كمال أو لذّة.

[أقسام السلوك]

أقول: اعلم أنّ السلوك سلوكان: /٢٩٧ أ/ سلوك المحبوبيّة وسلوك المحبّيّة.

فالأوّل: هو أن يكون وصول السالك إلى اللّه سابقاً على سلوكه، بمعنى أن يكون وصوله إلى اللّه بغير سلوك ومجاهدة ورياضة بزهد وتقوى وأمثالها باحتياج إلى مرشد ومعلّم، بل بمحض العناية الأزليّة والهداية الحقيقيّة الأوّليّة، المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿**الّذينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنى**﴾[1].

والثاني: هو أن يكون وصول السالك إلى اللّه موقوفاً على وصوله إليه وقربه منه، مشروطاً بمجاهدته ورياضته بزهده وتقواه بمرشد وشيخ ومعلّم، المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿**وَالّذينَ جاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا**﴾[2].

[كيفيّة سلوك الطائفة الأولى]

فالطائفة الأولى هم المحبوبون من الأنبياء والأولياء والتابعين لهم على قدم

---

١. الأنبياء/١٠١

٢. العنكبوت/٦٩

الصدق والإخلاص التامّ؛ فإنّهم وصلوا إلى اللّه[1] مـن غيـر عمـل سـابق وسـبب لاحق، بل بمحض العناية وكمال المحبّة. وهـؤلاء هـم الأبـرار المقرّبـون الـذين شربوا من شراب المحبّة والشوق بكأس العشق والعناية والإرادة الذاتيّـة قبـل أن يخلق العالم وما فيه، وإليهم أشار بقوله: ﴿**وَسَقاهُمْ رَبُّهُـمْ شَـراباً طَهُـوراً**﴾[2 و3].

---

١. حج: + عزّ وجلّ.

٢. الإنسان/٢١

٣. هامش حج: وهذه المرتبة تتحصّل بعد السقي بتمام الكأس الكاشف عن كون مقامـه كأسـاً محدوداً غير خارج عن التقييد إلى الإطلاق وعن المحاطيّة إلى المحيطيّـة. والسـقي بتمـام الكأس مسبوق فيه بالسقي من بعـض الكـأس، ولكـلّ منهمـا عـرض عـريض ودرجـات متفاوتة مترتّبة طولاً. وإلى المرتبة الأولى أشير في قوله تعالى فـي سـورة هـل أتـى: ﴿**إِنَّ الْأَبْرارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كانَ مِزاجُها كافُوراً**﴾ [الإنسـان/٥] حيـث أوتـي بلفظـة «مِـن» ووصف الكأس بالمزاج الكاشف عن الخلط والامتـزاج الكاشـفين عـن بقـاء ضـرب مـن خروج عن سواء السبيل وما تلحقه من اللوازم واللواحق الظلمانيّة وعن نقصان بيع السـلم عن درجة الكمال وامتزاجه ببقيّة حرارة الناريّة الشـيطانيّة الجهلانيّـة. وإلـى السـقي بتمـام الكأس نظير قوله فيها: ﴿**وَيُسْقَوْنَ فيها كَأْساً كانَ مِزاجُهـا زَنْجَبِـيلاً**﴾ [الإنسـان/١٧] مـن دون الإتيان بلفظة «مِن» مع الوصف بالامتزاج بكيفيّة الناريّة التـي هـي الحـرارة المنضـجة الملطّفة المصعّدة، وكأنّها هي النار التي يخبر عنه قوله تعـالى فـي آيـة النـور: ﴿**وَلَـوْ لَـمْ تَمْسَسْهُ نارٌ**﴾ [النور/٣٥].

والخروج عن ظلمات الإنّيّة والتعيّنات الأعينيّة كلّها بحصـول التخليـة التامّـة والتصـفية التامّـة والوصول بمرتبة الإطلاق والإحاطة، نظير قوله تعالى فيها: ﴿**سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُـوراً**﴾ [الإنسان/٢١]، حيث سقط في هذه المرتبة الختميّة المحمّديّة الإضافة إلى الكأس الكاشـفة عن بقاء التقيّد والتحدّد بالإنّيّة، والتوحيد إسقاط الإضافات كلّها جلّهـا وقلّهـا، وفـي هـذه المرتبة الختميّة تسقط الإضافة إلى غير الحقّ وتقطع العلاقة بما سواه طرّاً. وكأنّه إلى هـذه التصفيه التامّة العامّة والانقطاع التامّ ينظر تأكيداً قوله: ﴿**رَبُّهُمْ**﴾، حيـث أسـند السـقي إلـى الربّ وصيرورته ساقياً. هذا، والعلم عند أهله. «نوريّ قدّس سرّه».

وفيهم قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ للّه تعالى شراباً لأوليائه إذا شربوا سكروا وإذا سكروا طابوا وإذا طابوا ذابوا وإذا ذابوا أخلصوا وإذا أخلصوا طلبوا وإذا طلبوا وجدوا وإذا وجدوا وصلوا وإذا وصلوا اتّصلوا وإذا اتّصلوا لافرق بينهم وبين حبيبهم»[١]، وهو إشارة إلى شراب المحبّة بكأس الشوق والإرادة في عالم الأرواح قبل الأجساد حتّى لاتبقى بينهم وبينه مغايرة ولا من أنانيّاتهم بقيّة وتكون المحبّة والمحبّ والمحبوب شيئاً واحداً كما قيل: «إذا تمّ الفقر فهو اللّه»[٢]. وفيه قيل:

إنّ المحبّة للرحمن أسكَرَني فهل رأيت محبّاً غير سَكران؟[٣]

وليس هذا هو المذموم، أعني الموجب للمحبّ والسالك الهتك والشطح والدعوى، بل السكر المحمود المخصوص بالكامل المكمّل الموجب للمشاهدة والذوق والتحيّر في جمال المعشوق المعبّر عنه بالسير في اللّه دون السير للّه وباللّه؛ فإنّهما منقطعان غير باقيان بدون الأوّل. وحيث إنّ موسى عليه السلام كان في المقام الثاني وسكر السلوك باللّه[٤] قال: ﴿**إنْ هِيَ إلّا فِتْنَتُكَ**﴾[٥]، وقال: ﴿**أتُهْلِكُنا بما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا**﴾[٦]، وحيث كان نبيّنا صلى الله عليه وآله في المقام الأوّل وسكر السير في اللّه قال: «اللّهمّ زِدني فيك تحيّراً»[٧]. وكذلك الشيخ أبو الحسن الخرقانيّ حيث كان

١. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في منتخب جواهر الأسرار: ٣٠٢
٢. منسوب إلى أبي سعيد بن أبي الخير، كما في المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٠٤
٣. منسوب إلى الشبليّ رحمه الله في إحياء علوم الدين: ١٣٤/١٤
٤. شنّع السبزواريّ على المصنّف في أنّه كيف عدّ موسى عليه السلام من المحبّين وهو أحد من أولي العزم، وجعل أبا يزيد البسطاميّ من المحبوبين. راجع: شرح الأسماء: ١٩٧/١
٥. الأعراف/١٥٥
٦. نفس المصدر.
٧. الفتوحات المكّيّة: ٢٧١/١، ٢٧٢، ٤٢٠، ٥٤٥/٢، ٦٦١، ٣٢٩/٣، ٤٩٠؛ فصوص الحكم: ٧٣. ←

في المقام الثاني وسكر السلوك قال: «لو شربت قطرة أخرى لذهلت عن الوجود»، والشيخ أبو يزيد البسطاميّ حيث كان في المقام الأوّل وسكر الوصول قال:

شربت الحبّ كأساً بعد كأس فما نفد الشراب ولارويت[1]

وبحث هذا الشراب والشرب الحقيقيّ طويل، بل وسرّ المحبّة والمحبّ والمحبوب عريض.

[كيفيّة سلوك الطائفة الثانية]

وأمّا الطائفة الثانية الذين هم /٢٩٧ ب/ المحبّون فسلوكهم متقدّم على وصولهم بحكم المتابعة من القيام بمقام الشريعة والطريقة وما يتعلّق بهما من الرياضة والمجاهدة بالزهد والتقوى بمساعدة الشيخ المرشد. وإليهم الإشارة في الحديث القدسيّ: «من تقرّب إليّ شِبراً تقرّبت إليه ذراعاً ومن تقرّب إليّ ذراعاً تقرّبت إليه باعاً ومن تقرّب إليّ باعاً تقرّبت إليه حتّى مشيت هرولة»[2]. وتفصيل هذه المجاهدة والرياضة والسلوك وكيفيّة وصول السالك إلى اللّه تعالى مذكورة في كتب أهل اللّه من أهل التوحيد بأنواع مختلفة وأقسام متنوّعة. والمقصود بيان

وأيضاً نسب إلى الأمام عليّ بن الحسين عليه السلام في: التجلّيات الإلهيّة: ٩١؛ شرح منازل السائرين: ٣١

١. فصوص الحكم: ٣٢٨؛ شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٦٣٠؛ شرح فصوص الحكم لابن تركة: ٣٦٤/١؛ شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٢٨٠/١؛ شرح فصوص الحكم للكاشانيّ: ١٠٩، ٣٣٠. وأيضاً نسب إلى الشيخ الشبليّ رحمه الله في إحياء علوم الدين: ١٥١/١٤

٢. مستدرك الوسائل: ٢٩٨/٥؛ بحار الأنوار: ٣١٣/٣، ١٩٨/٨٤؛ عوالي اللآلي: ٥٦/١

الحاصل من هذا السلوك بطريق المحبّة وبيان المتابعة الحقيقيّة التي هي السبب لكمال المحبّة.

[توقّف مشاهدة نور الحقّ تعالى على طيّ السلوك]

ولهذا البحث ضابطة كلّيّة وهي أن تعرف أنّ اللّه تعالى خلق الإنسان جامعاً للعالمين: عالم الغيب وعالم الشهادة أو عالم المُلك وعالم الملكوت أو الروحانيّ والجسمانيّ، وأعطاه لمشاهدة كلّ عالم عيناً مناسباً لذلك العالم. فالعين التي هي لمشاهدة عالم الغيب سمّاها بالبصيرة، والقلب والفؤاد والصدر واللبّ أسماء لها باعتبارات المختلفة. وأمّا العين التي لمشاهدة عالم الشهادة سمّاها بالبصر. فكما أنّ العين التي لمشاهدة عالم الشهادة شأنها الرؤية والمشاهدة لكلّ ما في هذا العالم ولم تتمكّن منها إلّا بعد إزالة الموانع ورفع الحجب الصوريّة التي من شرائطه حصول نور آخر مضافاً إليها كنور الشمس ونور القمر ونور الكواكب ونور النار، فكذلك العين التي لمشاهدة عالم الغيب فإنّها وإن كانت من شأنها الرؤية والمشاهدة لكلّ ما في ذلك العالم، لكن لاتتمكّن منها إلّا بعد إزالة الموانع ورفع الحجب المعنويّة التي من شرائطه حصول نور آخر مضافاً فيها كنور الحقّ تعالى أو نور عالم القدس[1] أو نور عالم الجبروت أو نور عالم الملكوت[2].

---

١. هامش حج: مرادهم من عالم القدس فوق عالم الجبروت وعالم اللاهوت وعالم السرمد. وأمّا عالم الجبروت فهو عالم الأرواح الكلّيّة والعقول الفعّالة الفيّاضة والدهر الأيمن المنقسم إلى الأيمن الأعلى المسمّى بالدرّة البيضاء والأيمن الأسفل المسمّى بالدرّة الصفراء، وهما الركنان من العرش الأبيض والأصفر. «نوريّ قدّس سرّه».

٢. هامش حج: وأمّا عالم الملكوت بالمعنى الأخصّ المربوب للجبروت فهو عالم الصور ←

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ السلوك والرياضة والمجاهدة والخلوة والعزلة ليست إلّا لإزالة هذه الموانع ورفع هذه الحجب وحصول الأنوار المذكورة؛ ليشاهد السالك بها العوالم الجبروتيّة والملكوتيّة وما فيها من الغرائب والعجائب وسيّما المقصود بالذات أعني الحقّ تعالى وذاته وصفاته وأفعاله، وإليه الإشارة بقوله: ﴿**اللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَالأرْضِ**﴾[١]؛ فإنّها إشارة إلى مشاهدته الكشفيّة والغيبيّة في مظاهره الآفاقيّة والأنفسيّة المعبّر عنهما بالعالم والإنسان. فالمحبوبون في مشاهدة الأنوار ورفع هذه الحجب والأستار مستغنون[٢] بعنايته الأزليّة السابقة وهدايته الحقيقيّة الأوّليّة؛ لأنّهم أزلاً وأبداً في مشاهدته ومعاينته من غير مانع ولادافع[٣].

[استشهاد بآيات وأحاديث وأقوال على هذه الأنوار والحجب]

وإليه الإشارة بقول /٢٩٨ أ/ الكامل الحقيقيّ: «لو كشف الغطاء ما أزددت يقيناً»[٤]. ومعناه أنّي لو كشِف الغطاء الواقع على وجه المحبوب بالنسبة إلى بعض

والأمثلة المجرّدة عن المادّة والمدّة المعروف عالمها بالبرزخ بين العالمين وبعالم المثال لكلَي مرتبته. وهو الدهر الأيسر المنقسم إلى الأيسر الأعلى المسمّى بالدرّة الخضراء وبالركن الأخضر من العرش، وإلى الأيسر الأسفل المسمّى بالدرّة الحمراء والركن الأحمر، وهما برزخ النور والظلمة. «نوريّ قدّس سرّه».

١. النور/٣٥

٢. حج (خ ل): مستيقنون.

٣. هامش حج: فاحتفظ بهذا، ولكن لكلامه وجه موجّه في قوس البدايات المسمّى بقوس النزول؛ فإنّ الأمر في هذا القوس كما قال تعالى: ﴿**وَما مِنّا إلّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ**﴾ [الصافّات/١٦٤]. وكلامه قدّس سرّه في شرح حال المحبوبين من جهة قوس البدايات المسمّى بقوس النزول، ومرادي هو التنبيه على لزوم التفصيل ـ كما أشرنا ـ «نوريّ قدّس سرّه».

٤. مرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام في بحار الأنوار: ١٥٣/٤٠، ١٣٤/٤٦، ٣٢١/٦٤، ٢٠٩/٦٦، ←

المحجوبين[1] ما زاد في مكاشفتي له شيئاً؛ لأنّي شاهدته على ما هو عليه في نفس الأمر، وكلّ مشاهد لشيء على ما هو عليه لايزيد في مشاهدته شيء أصلاً؛ لأنّ المشاهد ما يشاهده إلّا على ما هو عليه، فكيف تمكن الزيادة[2]؟ وكذلك المعلوم بالنسبة إلى العالم؛ فإنّ العالم لايصير عالماً بالمعلوم إلّا على ما هو المعلوم عليه[3]، فلاتمكن الزيادة فيه أصلاً. ومن هذا قيل: العلم تابع للمعلوم وليس للعلم

١٤٠/٦٧، ٣٠٤/٨٤؛ إرشاد القلوب: ١٢٤/١، ٢١٢/٢؛ الألفين: ١١٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥٣/٧، ١٤٢/١٠، ١٧٩/١١، ٢٠٢، ٨/١٢؛ الصراط المستقيم: ٢٣٠/١؛ الطرائف: ٥١٢/٢؛ غرر الحكم: ١١٩؛ الفضائل: ١٣٧؛ كشف الغمّة: ١٧٠/١، ٢٨٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٨/٢

١. حج (خ ل): المحبّين.

٢. هامش حج: فيه نوع تأمّل؛ فإنّا وإن سلّمنا عدم الزيادة كمّاً فلانسلّم عدم الزيادة والامتداد كيفاً، وكلامه عليه السلام هذا له وجه أحسن وأوجه ممّا وجّهه. «نوريّ قدّس سرّه».

٣. هامش حج: لايخفى أنّ العلم بالشيء على ما هو عليه لايوجب عدم الزيادة طرّاً ورأساً؛ فإنّ العلم المطابق للواقع المعبّر عنه بالإيمان واليقين قد يقبل الازدياد والاشتداد كيفاً، كما يشهد قوله تعالى في قصّة خليله إبراهيم عليه السلام وهو أبو الأنبياء الذي صاحب مقام الجمع: ﴿**قالَ أوَلَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى وَلكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبي**﴾ [البقرة/٢٦٠]. وكذلك الشأن في باب المشاهدة والكشف العيانيّ، وكيف لا؟ وقد أمر ـ سبحانه ـ حبيبه الذي هو سيّد الأنبياء وسيّد الأولياء الخاتم في النبوّة والولاية المحيط بالكلّ في الكلّ في مرتبة خلافة اللّه تعالى أن يسأله: ﴿**قُلْ رَبِّ زِدْني عِلْماً**﴾ [طه/١١٤].

نعم! له صلّى الله عليه وآله ولاية الوارثين لكماله، خاصّةً عند الانتهاء في السير والسلوك لايتصوّر مقام فوقه في العبوديّة ويعبّر عنه بمقام «أو أدنى» وفي ذلك المقام أيضاً يتصوّر الاشتداد والازدياد كيفاً بتفاوت الأحوال واختلاف الأوقات، كما قال صلّى الله عليه وآله: «لي مع اللّه وقت لايسعني فيه ملك مقرّب ولانبيّ مرسل» [بحار الأنوار: ٣٦٠/١٨، ٢٤٣/٧٩]، وعنهم عليهم السلام: «لنا حالات مع اللّه نحن هو وهو نحن وهو هو ونحن نحن» [الكلمات المكنونة: ١١١]، فلابدّ في المقام من ←

أثر في المعلوم، وفي هذا المقام يقال: ليس وراء عبّادان قرية[١].

وأمّا المحبّون الذين هم على قدم المتابعة فلابدّ لهم من تحصيل تلك الأنوار بقوّة المجاهدة والرياضة؛ لتحصل بها هذه المشاهدات والمكاشفات ذوقاً ووجداناً وكشفاً وعياناً، وإلى هذا الإشارة بقولهﷺ: «ما من قلب إلّا وله عينان، فإذا أراد اللّه بعبد خيراً فتح عينيه اللتين هما للقلب؛ ليشاهد بهما الملكوت»[٢]. وقوله: «لولا أنّ الشياطين ليجولون[٣] حول قلب ابن آدم وإلّا لنظر[٤] إلى ملكوت السماوات والأرض»[٥ و٦]. وقول عيسىؑ: «يا بني إسرائيل! لاتقولوا العلم في السماء من يصعد يأتي به، ولا في تخوم الأرض من ينزل يأتي به، ولا من وراء البحار من يعبر يأتي به. العلم مجبول في قلوبكم، تأدّبوا بين يدي اللّه بآداب الروحانيّين وتخلّقوا بأخلاق الصدّيقين، يظهر العلم في قلوبكم حتّى يغطيكم

تفصيل كما ظهر ممّا أشرنا، فأحسن التأمّل. «نوريّ‌قدّس‌سرّه».

١. هامش حج: نعم! كذلك كمّاً، وأمّا كيفاً فقد تختلف الأحوال شدّةً وضعفاً من جهة شدّة المجاهدة والانقطاع وضعفهما في شخص واحد، وهذا غير خفيّ جدّاً.

٢. بحار الأنوار: ٢٥٠/٥٨، ٥٣/٦٧؛ الخصال: ٢٤٠/١؛ عوالي اللآلي: ١١٦/٤

٣. مر، حج: ليحولون.

٤. مص: يحومون على قلوب بني آدم لنظروا.

٥. بحار الأنوار: ١٦٣/٥٦، ٣٣٢/٦٠، ٥٩/٦٧، ١٦١؛ عوالي اللآلي: ١١٣/٤

٦. هامش حج: فإنّ طينة الآدميّة مخمّرة باليدين ممتزجة بالأمرين: الأمر والخلق. وهما وجهان اللذان بأحدهما يلي ربّه الأعلى وبالآخر يلي نفسه، وبالوجه الأمريّ يدعو إلى الحقّ ويجيب دعوته وبالوجه الخلقيّ يدعو إلى الباطل ويجيب دعوة طاغوت الجهل. ومنهما صارت فطرة الإنسان ممكر الجندين: جند الرحمن وحزب الشيطان، كلٌّ سعى في سبيل أصله وينجذب إليه. ومن هاهنا يتعيّن المحاربة والمجادلة والمعارضة بين القبلتين إلى أن يَغلَب أحد الطرفين ويُغلَب آخر. «نوريّ‌قدّس‌سرّه».

ويغمركم»[١]. وقال أمير المؤمنين ـ صلوات اللّه وسلامه عليه ـ: «إنّ اللّه تعالى خلق الذكر جلاءً للقلوب، تسمع بعد الوقرة وتبصر بعد العشوة[٢] وتنقاد بعد المعاندة»[٣].

وقول بعض المشايخ: «في قلب المؤمن ثلاثة أنوار: نور المعرفة ونور العقل ونور العلم[٤ و٥]. فنور المعرفة كالشمس ونور العقل كالقمر ونور العلم كالكواكب. فنور المعرفة يستر الهوى ونور العقل يستر الشهوة ونور العلم يستر الجهل. فبنور المعرفة يرى الحقّ وبنور العقل يقبل الحقّ وبنور العلم يعمل بالحقّ. فأوّل ما يبدأ في قلب العارف ممّن يريد اللّه سعادته نور[٦]، ثمّ يصير ذلك النور ضياءً، ثمّ يصير شعاعاً، ثمّ يصير نجوماً، ثمّ يصير قمراً، ثمّ يصير شمساً. فإذا ظهر النور في القلب بردت الدنيا في قلبه بما فيها، وإذا صار ضياء تركها وفارقها، فإذا صار

---

١. المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٩٤، ٥١٣؛ إحياء علوم الدين: ١٢١/١؛ المحجّة البيضاء: ١٤٩/١
٢. حج: الغشوة.
٣. بحار الأنوار: ٣٢٥/٦٦؛ إرشاد القلوب: ٥٩/١؛ غرر الحكم: ١٨٩؛ نهج البلاغة: ٣٤٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٧٦/١١
٤. هامش حج: فكما يكون الترتيب في الوجود نزولاً بين تلك العوالم الخمسة والحضرات الخمسة، كذلك يكون الترتيب بينهما في القوس الصعوديّ الذي يكون مسافة سلوك السلّاك إلى اللّه تعالى؛ فإنّ الحركة نزولاً وصعوداً لايقبل الطفرة. «نوريّ قدّس سرّه».
٥. هامش حج: مراده من نور العلم نور عالم الملكوت الصوريّ الذي يسمّى بالبرزخ بين العالمين، وقد يسمّى بالخيال المنفصل أي الصور الجسدانيّة المجرّدة. ويحتمل غير بعيد أنّ المراد من نور العلم علم اليقين ومن نور العقل عين اليقين ومن نور المعرفة حقّ اليقين، بل هو الأقرب والأولى. «نوريّ قدّس سرّه».
٦. حج: + قلبه.

شعاعاً انقطع عنها وزهد فيها، فإذا صار نجوماً فارق الدنيا ولذّاتها ومحبوباتها، فإذا صار قمراً زهد في الآخرة وما فيها، فإذا صار شمساً لايرى الدنيا ولا ما فيها ولا الآخرة وما فيها ولايعرف إلّا ربّه، فيكون جسده نوراً وقلبه نوراً وكلامه نوراً»[1].

وأمّا المحرومون[2] عن هذه الأنوار والمحجوبون عن هذه الأسرار فهم الذين أشار اللّه تعالى إليهم بقوله: ﴿**الَّذينَ كانَتْ أعْيُنُهُمْ في غِطاءٍ عَنْ ذِكْري**﴾[3]؛ فإنّ المراد بالعين هنا العين الباطنة؛ لتصحّ نسبة الغطاء إليها عن الذكر؛ لأنّ البصيرة هي العين[4] القلبيّة وذكرها مشاهدة الحقّ تعالى بها، وليس غطاؤها إلّا الحِرمان عنها بسبب التعلّقات الدنياويّة والمحبوبات النفسانيّة. والعاقل الفطن /٢٩٨ ب/ المنصف يكفيه في هذا المقام هذا المقدار ويعرف أنّ بهذه القواعد والضوابط صارت الطوائف ثلاثاً: المحبوبون وهم الأنبياء والأولياءعليهم السلام، والمحبّون الطالبون وهم أهل السلوك والاجتهاد في سبيل اللّه، والضالّون المضلّون وهم الذين حرموا عن الوصول من أهل الكفر والشرك. وقد أشار الكتاب الكريم إلى الطوائف الثلاثة بقوله: ﴿**وَكُنْتُمْ أزْواجاً ثَلاثَةً * فَأصْحابُ الْمَيْمَنَة ما أصْحابُ الْمَيْمَنَة * وَأصْحابُ الْمَشْأمَة ما أصْحابُ الْمَشْأمَة * وَالسّابِقُونَ السّابِقُونَ * أولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ**﴾[5]. فالسابقون السابقون هم الطائفة المحبوبون، وأصحاب الميمنة هم

---

١. جامع الأسرار: ٥٨٤

٢. تش: المحرّمون.

٣. الكهف/١٠١

٤. حج: + الباطنة.

٥. الواقعة/١١ـ٧

الطائفة المحبّون، وأصحاب المشئمة هم الطائفة الضالّون المضلّون المحرومون.

[تتميم الكلام في مراتب السلوك]

قال: وأمّا المعرفة: فالمراد بها هنا أعلى مراتبها وهي مشاهدة أنوار الذات بتوسّط انبساطها[١] على الموجودات.

وأمّا اليقين: فهو اعتقاد جازم مطابق ثابت لايمكن زواله، وله مراتب: علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين وهو أعلى مراتبه.

[مراتب اليقين]

أقول: علم اليقين تصوّر الأمر على ما هو عليه، وعين اليقين بشهوده كما هو، وحقّ اليقين الفناء في الحقّ والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً لاعلما فقط. ولاريب أنّ بحث اليقين موقوف على بحث العلم وبيان مراتبه، ونحن وإن كنّا قد أشرنا إلى شمّة من ذلك إلّا أنّا نذكر هاهنا ما يختصّ بهذا المقام، فاحمل ما تجده هاهنا على التذكار دون التكرار.

[كلام الغزاليّ في العلم وفضيلته]

وحينئذٍ فاعلم ـ رزقك اللّه الفهم لدرك العلوم ـ أنّ العلم له تعريفات كثيرة باصطلاح هؤلاء القوم، لكن أحسن ما قيل فيها ما أشار إليه الغزاليّ، فإنّه قال في رسالته بهذه العبارة:

---

١. هامش حج: ذلك الانبساط هو ظهور حضرة الذات وإشراق شمس حقيقتها على هياكل الممكنات بحفظ مرتبة الظهور والإشراق الخارجة عن مرتبة حضرة الذات، لاكخروج شيء عن شيء ولاكدخول شيء في شيء.

اعلم أنّ العلم هو تصوّر النفس الناطقة المطمئنّة حقائقَ الأشياء وصورها المجرّدة عن الموادّ بأعيانها وكيفيّاتها وكمّيّاتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة، وإن كانت مركّبة[١]، والعالم هو المحيط المدرِك المتصوِّر والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس. وشرف العلم يكون على قدر شرف معلومه، ورتبة[٢] العالم تكون بحسب رتبة العلم، ولاشكّ أنّ أفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها وأجلّها هو اللّه الصانع المبدع الحقّ الواحد، فعلمه ـ وهو علم التوحيد ـ أفضل العلوم وأجلّها وأكملها.

وهذا العلم ضروريّ واجب تحصيله على جميع العقلاء كما قال صاحب الشرع عليه السلام: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة»[٣ و٤]، وأمر بالسفر في طلب هذا العلم فقال: «اطلبوا[٥] العلم ولو بالصين»[٦]. وطالب هذا العلم أفضل

---

١. مص: ـ وإن كانت مركّبة.

٢. حج: مرتبة (وكذا ما يليه).

٣. مستدرك الوسائل: ٢٤٩/١٧؛ بحار الأنوار: ١٧٧/١، ٣١/٢، ٦٨/٦٧، ١٤٠، ١٥/١٠٥؛ عدّة الداعي: ٧٢؛ عوالي اللآلي: ٧٠/٤؛ كنز الفوائد: ١٠٧/٢؛ مجموعة ورّام: ١٧٦/٢؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٣٣؛ مصباح الشريعة: ١٣، ٢٢

٤. قال بعض شرّاح الحديث: قد أكثر الناس الأقاويل فيه وضربوا يميناً وشمالاً، والمراد به العلم الذي فرِض على العبد معرفته في أبواب المعارف. وتحقيقه هو: أنّ مراتب العلم الشرعيّ ثلاثة: فرضُ عين وفرضُ كفاية وسنّةٌ. فالأوّل ما لايتأدّى الواجب إلّا به، وعليه حمل «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم»، وهو يرجع إلى اعتقاد وفعل وتركه. فالأوّل اعتقاد كلمتي الشهادة، وما يجب للّه ويمتنع، والإذعان بالإمامة للإمام، والتصديق بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من أحوال الدنيا والآخرة ممّا ثبت عنه بالتواتر، كلّ ذلك بدليل تسكن النفس إليه ويحصل به الجزم، وما زاد على ذلك من أدلّة المتكلّمين فهو فرضُ كفاية. وأمّا الفعل فتعلم واجب الصلاة وأمثالها. وأمّا الترك فيدخل في بعض ما ذكر (مجمع البحرين: ٢٢٠/٤).

٥. حج: اطلب.

٦. وسائل الشيعة: ٢٧/٢٧؛ بحار الأنوار: ١٧٧/١، ١٨٠، ٣٢/٢، ١٥/١٠٥؛ روضة الواعظين: ١١/١؛ ←

العلماء، بهذا السبب خصّهم اللّه تعالى بالذكر في أجلّ المراتب فقال: ﴿**شَهِدَ اللّهُ أنَّهُ لاإلهَ إلّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ**﴾[١]. فعلماء علم التوحيد بالإطلاق هم الأنبياء، وبعدهم الأولياء، ثمّ العلماء الذين هم ورثة الأنبياء[٢] لاغير. /٢٩٩ أ/ وهذا العلم هو الذي لايحصل إلّا بتعليم اللّه فقط، كما سبق ذكره وكما أشار إليه في مواضع شتّى من كتابه الكريم كما في قوله: ﴿**وَرَبُّكَ الأكْرَمُ * الَّذي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ**﴾[٣]، وقوله: ﴿**الرَّحْمنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الإنْسانَ * عَلَّمَهُ الْبَيانَ**﴾[٤]، وقوله: ﴿**وَاتَّقُوا اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ**﴾[٥]، وقوله: ﴿**وَعَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظيماً**﴾[٦]، وقال: ﴿**إنْ تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً**﴾[٧]. والفرقان هو العلم الفارق بين الحقّ والباطل، والظاهر والباطن، والحقّ والخلق، والوحدة والكثرة، وأمثال ذلك.[٨]

[كلام القونويّ في مراتب الحضرة العلميّة]

وأشار إليه أيضاً صدر الدين القونويّ في *مفتاح الغيب* بهذه العبارة:

عوالي اللآلي: ٧٠/٤؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٣٥؛ مصباح الشريعة: ١٣؛ منية المريد: ١٠٣

١. آل عمران/١٨

٢. الكافي: ٣٢/١؛ وسائل الشيعة: ٧٨/٢٧؛ مستدرك الوسائل: ٢٩٩/١٧؛ بحار الأنوار: ١٦٤/١، ٩٢/٢، ١٥١؛ الاختصاص: ٤؛ الأمالي للصدوق: ٦٠؛ بصائر الدرجات: ١٠؛ ثواب الأعمال: ١٣١؛ روضة الواعظين: ٨/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٧/١٦، ٢٥٣؛ عوالي اللآلي: ٣٥٨/١، ٢٤١/٢، ٧٤/٤؛ متشابه القرآن: ٢٥٠/١؛ منية المريد: ١٠٧، ١١٢، ٣٧٢

٣. العلق/٥ـ٣

٤. الرحمن/٤ـ١

٥. البقرة/٢٨٢

٦. النساء/١١٣

٧. الأنفال/٢٩

٨. الرسالة اللدنّيّة: ٢٢٤

اعلم أنّ الحضرة العلميّة مشتمله على مراتب كثيرة كلّيّة وهي حضرة العلم وحضرة المعرفة وحضرة الحكمة وحضرة التقدير والقدر.

فالعلم هو الكشف الإحاطيّ المميّز بين المعلومات على ما هي عليه من كلّ واحد واحد بلوازمها ولوازم لوازمها. والمعرفة هي العلم بحقائق المعلومات من حيث حقيقتها مجرّدة عن لوازمها ولوازم لوازمها وترتيبها في مراتبها لاغير. والحكمة عبارة عن العلم بالمراتب والحقائق المترتّبة والترتيب الواقع بين حقائق المعلومات واللوازم والعوارض واللواحق وبالمواطن والأحوال. وحضرة التقدير والقدر وهي عبارة عن تعيّن أقدار الحقائق وخصوصيّاتها في العلم بحسبها وعلى قدرها، فالتقدير من المقدّر القدير بحسب قدر المقدّر العزيز وقدره في العلم. ومن كوشف بهذه الحضرات كلّها وأحاط بحقائقها بما به الامتياز وبما به الاشتراك كان أكشف المكاشفين، جعلنا اللّه وإيّاكم منهم، إنّه على ما يشاء قدير.[1]

[كلام الآمليّ في النسبة بين العلم والمعرفة]

وبعض العارفين قال:

المعرفة أخصّ من العلم؛ لأنّها تطلق على معنيين كلّ منهما نوع من العلم.

أحدهما: العلم بأمر باطن يستدلّ عليه بأمر ظاهر، كما توهّمت شخصاً فعلمت باطن أمره بعلامة ظاهرة منه. ومن ذلك ما خوطب به رسول الثقلين ـ عليه أفضل الصلوات ـ في قوله تعالى: ﴿**وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ في لَحْنِ الْقَوْلِ**﴾[2].

وثانيهما: العلم بمشهود سبق به عهد، كما إذا رأيت شخصاً رأيته قبل ذلك بمدّة فعلمت أنّه ذلك المعهود، فقلت: عرفته بعد كذا سنة عهدته. فالمعروف على الأوّل غائب وعلى الثاني شاهد. وهل التفاوت البعيد بين عارف وعارف إلّا لبعد التفاوت بين المعرفتين؟

فمن العارفين من ليس له طريق إلى معرفة اللّه تعالى إلّا الاستدلال بفعله

---

١. المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٧٦

٢. محمّد صلى الله عليه وآله /٣٠

على صفته وبصفته على اسمه وباسمه على ذاته، ﴿**أولئِكَ يُنادَوْنَ مِنْ مَكانٍ بَعيدٍ**﴾[1]. ومنهم من تحمله العناية الأزليّة، فتطرّقه إلى حريم الشهود، فيشهد المعروف ـ تعالى جدّه ـ بعد المشاهدة السابقة في معهد «ألست» ويعرف به أسماءه وصفاته عكس ما يعرفه العارف الأوّل. وبين العارفَين بون /٢٩٩ ب/ بيّن؛ إذ الأوّل لغيبة معروفه كنائم يرى حالاً غير مطابق للواقع[2]، والثاني لشهود معروفه كمتيقّظ رأى شهوداً حقيقيّاً مطابقاً له.

وإليه أشار الكامل بقوله: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»[3]؛ لأنّ المراد بالموت هنا الإراديّ؛ لقوله: «موتوا قبل أن تموتوا»[4]؛ فإنّ كلّ من مات بالإرادة صار حيّاً بالحقيقة، كما قال بعضهم: «مُت بالإرادة تحيي بالطبيعة»[5]، وقال

---

١. فصّلت/٤٤

٢. هامش حج: بظاهره كما ترى؛ إذ المطابقة وعدم المطابقة هي خاصّة العلم الحصوليّ أي العلم بالشيء بحصول صورته في نفس العالم، وأمّا الحضوريّ منه فلاتطرق فيه المطابقة، وعلم اليقين وعينه كلاهما حصوليّ والحضوريّ منه منحصر في صورة حقّ اليقين. فالعلم الآثاريّ الحاصل بشهود الآثار التي لذلك الشيء لو لم يكن مطابقاً للواقع بل كان جهلاً غير مطابق يلزم كون قوله تعالى: ﴿**سَنُريهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ**﴾ [فصّلت/٥٣] غير مطابق للحقّ والواقع وهو كما ترى. اللّهمّ إلّا أن يكون مراده‌قدس‌سره خلاف ما يتعارف من معنى المطابقة وعدمها، بأن يراد من عدم المطابقة في العلم الآثاريّ عدم الوصول إلى كنه الأمر، وقد علمت بما أشرنا أنّ ذلك الوصول منحصر في صورة الحقّ ولايشخّص عند العين أيضاً، والعين يكون بالشهود والمشاهدة، وظاهر سياق بيانه ينادي بكون الشهود والمشاهدة ـ باطلاً كان أم حقّاً ـ مطابقاً. اللّهمّ إلّا بتعسّف وتخصّص بالحقّ وذلك بعيد جدّاً؛ فإنّ استشهاده بمقال الشيخ ابن الفارض‌قدس‌سره كاد أن يكون صريحاً في الشهود المطلق من دون احتمال التخصّص بالحقّ، كلّ ذلك ظاهر جدّاً. «نوريّ‌قدس‌سره».

٣. بحار الأنوار: ٤٣/٤، ٢٧٦/٦، ١٣٤/٥٠، ١٢/٥٥، ٣٠٦/٦٦، ٣٩/٧٠؛ خصائص الأئمّة: ١١٢؛ عوالي اللآلي: ٧٣/٤؛ مجموعة ورّام: ١٤٥/١، ١٥٠

٤. بحار الأنوار: ٣١٧/٦٦، ٥٧/٦٩

٥. منسوب إلى أفلاطون الإلهيّ كما في رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٥٩/١

تعالى: ﴿أوَمَنْ كانَ مَيْتاً فَأحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشي بِهِ فِي النّـاسِ﴾[١]؛ لأنّ النور هو العلم الحقيقيّ والمعرفة الحقيقيّة لاغير.

وإلى هذا أشار[٢] ابن الفارض بقوله:

وبــي ذكـر أسـمائي تـيقّظ رؤيـة ‌ ‌ ‌ وذكري بهـا رؤيـا توسّـن هجعتـي
كـذاك بفعـلى عـارفى بى جاهـل ‌ ‌ ‌ وعـــارفه بــى عـــارف بالحقيـــقة[٣]

[الحقّ تعالى وحدانيّ الذات والصفات والأسماء والأفعال]

وذلك لأنّ الحقّ تعالى وحدانيّ الذات والصفات والأسماء والأفعال، بمعنى أنّ كـلّ شـيء نسـب إليـه ـ ذات أو صـفة أو اسـم أو فعـل[٤] ـ فنسـبتها إليـه مجازيّة[٥]؛ لأنّها في الحقيقة عكوس أنـوار تجلّيـات الـذات والصـفات الأزليّـة والأسماء الإلهيّة في مظاهر الكون، وليس لمظاهرهـا شـيء منهـا حقيقـة كمـا للمرآة من الصور المتجلّية فيها، والسمع والبصر وغيرهما من الصفات فـي أيّ موصوف كان فهو للّه حقيقةً؛ لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّميعُ الْبَصيرُ﴾[٦]؛ فإنّـه إشـارة إلى تخصّصه بالصفات والأسماء، سيّما أنّه محلّى بـالألف والـلام الـدالّين علـى الانحصار. وإظهار الحقّ ـ سبحانه ـ سرّ ذاته وصفاته في مظاهر أفعالـه وأسـمائه ما كان لخفائه عليه قبل ذلك، كما قيل: «كنت كنزاً مخفيّاً»[٧]، وقال العارف:

---

١. الأنعام/١٢٢

٢. حج: + الشيخ.

٣. ديوان ابن الفارض: ٦٦

٤. هامش حج: مراده خلاف ما يترائى من ظاهره وليس بظاهره مراداً، بـل يريـد الإشـارة إلـى التوحيد الذاتيّ والصفاتيّ والأسمائيّ والفعليّ المعروفة بين أهل التوحيد؛ إذ تعليله صـريح في هذا، فلاتغفل.

٥. هامش حج: بل نقول: كلام الشيخ صريح في الرؤية العينيّة ولايحتمل الحمل على الحقيقة، إلّا قوله: «وعارفه بي عارف بالحقيقة»؛ فإنّه محتمل الأمرين: الحقّ والعين، فلاتغفل. «نوريّ قدّس سرّه».

٦. الشورى/١١

٧. بحار الأنوار: ١٩٨/٨٤، ٣٤٤

مظاهــر لى فيها بــدوت، ولم أكــن　　　　علىَّ بخـافٍ قبـل موطـن برزتـى[١]

ولكن كان يتجلّى باسم الظاهر آخراً كما كـان متجلّيـاً باسـم البـاطن أوّلاً. والعجب كلّ العجب أنّه تعالى ما ظهر بشيء مـن مظـاهر أفعالـه وأسـمائه إلّا وقد احتجب به، كما قال العارف:

ظهر[٢] باحتجاب[٣] واختفت بمظاهر　　　　على صبغ التكوين[٤] فى كلّ بـرزة[٥]

ولو لم يكن كذلك فكيف تمكن صفته بالأوّل والآخر والظاهر والبـاطن[٦]؟

---

١. ديوان ابن الفارض: ٦٦

٢. مص، حج (خ ل): بدت.

٣. هامش حج: يا ظاهراً في بطونه ومكنونه! ظهوره بطونه وبطونه ظهوره، فيا من بطن في عين ظهوره وظهر في عين بطونه ويا من خفي من فرط ظهوره ويا من احتجـب شـعاع نـوره! «نوري قدّس سرّه».

٤. مص: التلوين.

٥. نفس المصدر.

٦. هامش حج: يعني أنّه لو لم يجتمع المتضادّان المتقابلان والمتنافيان المتناقضان في حقّه من جهة واحدة، فلايمكن وصفه تعالى بالمتضادّين المتناقضين. وسرّ جواز ذلك الاجتماع بـل ووجوبه ولزومه في حقّه ـ جلّ وعلا ـ هو كونه ـ سبحانه ـ واحداً بالوحدة الحقّة واحـداً وحدانيّاً ذاتاً وصفةً واسماً وفعلاً وخاصّةً الوحدة الحقّة، وصرف الوحدة والأحديّة إنّما هو لإحاطة القهر والغلبة العامّة، كما قال تعالى: ﴿**ألا إنَّهُ بكُلِّ شَـيْءٍ مُحـيطٌ**﴾ [فصّـلت/٥٤]، وقال: ﴿**وَهُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ**﴾ [الأنعام/١٨، ٦١]، إلى غير ذلك من المحكمات عند أهل العلم. والإحاطة القهريّة العامّة تلزمها استحالة خلوّ مرتبة ومكان معنىً وصورةً غيباً وشهادةً سرّاً وعلناً عنه وعن نوره الذي قال ـ عزّ من قائل ـ: ﴿**اللّـه نُـورُ السَـماواتِ وَالأرْضِ**﴾ [النور/٣٥].

وقال صلّى الله عليه وآله في جملة ما قال في الكشف عن سرّ وحدانيّته الكبرى وباطنه، يعني باطن التوحيـد: «موجوداً لايخفى، يطلب بكلّ مكان ولم يخل عنه مكان طرفة عين، حاضـر غيـر محـدود وغائب غير مفقود» [بحار الأنوار: ٢٦٣/٤؛ معاني الأخبار: ١٠]. فمن هنـا قـال تعـالى: ﴿**ألا إلَى اللّه تَصيرُ الأمُورُ**﴾ [الشورى/٥٣]، وقال تعالى أيضاً: ﴿**سَنُريهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفي**

←

فإنّ كلّ واحدة منها ضدّ الأخرى. فعرفنا أنّ كلّ هذه الصفات مجازيّات معتبرة باعتبار المعتبر[١]؛ لقول سيّد العارفين: «كمال الإخلاص له نفـي الصـفات عنـه؛ لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة».[٢ و٣]

[الفرق بين علم الحقّ وعلم الخلق]

وإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ هذه التعريفات للعلم هو تعريف خاصّ لعلم خاصّ من علوم الخلق، وليس في هذا شيء من تعريـف علـم اللّـه تعـالى بمعلوماتـه.

أَنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصّلت/٥٣]، حيـث أتـى بأنّـه الحـقّ، الصـريح فـي الحصر، فلايبقى له ضدّ ولاندّ؛ فالضدّان المتعاندان المجتمعان فيـه مـن جهـة واحـدة وأنّـى توجد الجهة ووحدتها بنظر قوله تعالى: ﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظاهِرُ وَالْباطِنُ**﴾ [الحديد/٣]، حيث أتى فيه بـ «هو» الدالّة على توحّد الجهة، فأحسن التأمّل فيه. «نوريّ قدّس سرّه».

١. هامش حج: إن أراد أنّها مجازيّة بمعانيها المعروفة بين العامّـة فهـو كـذلك، ولكـن ليسـت بمجازيّة بالمعنى المعروف في عرف الخاصّة بمقتضى البرهان الكاشف عن كونها حقـائق برهانيّة. وقوله عليه السلام: «كمال الإخلاص [له] نفـي الصـفات [عنـه]» [بحـار الأنـوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ١٧٨، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ التوحيد: ٥٦؛ شرح نهـج البلاغـة لابـن أبـي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥] لايناقض ولاينـافي ذلك، بل يحقّقها. وسرّ ذلك لزوم الجمع بين المتضادّات فيه من جهة واحدة، ومن شـرائط التناقض الوحدة العدديّة ووحدة الزمان وغير ذلك. وأمّا الوحدة الحقّة فلايبقى معها تناقض ولاتناقض ولاشيء بظاهرهما، كما أشرنا إلى سرّ ذلك في الحاشية منّا السـابقة. ومـن هنـا أخبر الوحي المُنزَل من عند اللّه عن نفي الضدّ والندّ عنـه تعـالى. ومـن خـواصّ الوحـدة الغنى المطلق والوجوب الذاتيّ [و] الجمع بين المتقابلات من جهة واحدة؛ لكي لابقي لـه ضدّ ولاندّ؛ لأنّ كلّ ضدّ ندّ وكلّ ندّ ضدّ، ودركه لطيف جدّاً. «نوريّ قدّس سرّه».

٢. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ١٧٨، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ التوحيد: ٥٦؛ شرح نهـج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥

٣. المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٧٤

فتعريف مطلق العلم متعذّر جدّاً، حتّى قالوا: إنّه بديهيّ، فلايحتاج إلى تعريف كالوجود وغيره من البديهيّات. والفرق بين علم الحقّ والخلق أنّ علم الخلق انفعاليّ وعلم الخالق[1] فعليّ، أي حاصل له بالفعل أزلاً وأبداً من غير استفادة /٣٠٠ أ/ من الغير، وهذا معنى الذاتيّ، أي معنى قولنا: إنّ علمه ذاتيّ وصفاته ذاتيّة؛ لأنّه عالم قادر بالذات وكذلك في جميع الصفات. وعلمه بالأشياء عند الشيخ وأكثر العارفين من علمه بذاته؛ لأنّه إذا علم ذاته علم معلوماته، ومعلوماته التي هي عين ذاته المقدّسة[2] هي الماهيّات الممكنة المعدومة والموجودة والممتنعات المطلقة والمقيّدة، فيكون عالماً بها من علمه بذاته.

[علم الحقّ تعالى في كلام ابن العربيّ]

وقد أشار إلى هذا السرّ الشيخ في *فتوحاته* في قوله:

وأمّا المثال الذي عليه وجد العالم كلّه من غير تفصيل فهو العلم القائم بنفس الحقّ تعالى؛ فإنّه ـ سبحانه ـ علمنا بعلمه[3] بنفسه وأوجدنا على حدّ ما علمنا ونحن على هذا الشكل المعيّن في علمه. ولو لم يكن الأمر كذلك لأخذنا هذا الشكل بالاتّفاق لا عن قصد؛ لأنّه لايعلمه. وما يمكن أن تخرج صورة في الوجود بحكم الاتّفاق، فلولا أنّ هذا الشكل منه لكان من غيره، وقد ثبت أنّه كان ولاشيء معه، فلم يبق إلّا أن يكون ما برز ممّا عليه في نفسه من الصور منه. فعلمه بنفسه بنا أزلاً لا عن عدم[4]، فعلمه بنا كذلك، فما لنا الذي هو

---

١. حج (خ ل): الحقّ.

٢. هامش حج: هذا بظاهره كما ترى، نعوذ باللّه من هذه العقيدة والشهرة، فلابدّ فيه من التأويل والصرف عن الظاهر، وسنرجع إليه. «نوريّ قدّس سرّه».

٣. حج: من علمه.

٤. هامش حج: ذلك حقّ ولكن لاربط له بكون الماهيّات الممكنة الممتنعة عين ذاته تعالى ←

عين علمه بنا قديم بقدم الحقّ؛ لأنّه لاصفة له ولاتقوم بنفسه الحوادث، جلّ عن ذلك.[١]

[إطلاق الاختراع على الحقّ تعالى]

وفي قوله أيضاً:

سألني وارد الوقت[٢] عن إطلاق الاختراع على الحقّ تعالى. فقلتُ له: علم الحقّ بنفسه عين علمه بالعالم؛ إذ لم يزل العالم مشهوداً له تعالى وإلّا لاتّصف بالعدم ولم يكن العالم مشهوداً لنفسه؛ إذ لم يكن موجوداً. وهذا بحر هلك فيه الناظرون الذين عدموا الكشف. ونسبته لم تزل موجودة، فعلمه لم يزل موجوداً، وعلمه بنفسه علمه بالعالم، فعلمه بالعالم لم يزل موجوداً، يعلم[٣] العالم في حال عدمه وأوجده على صورته في علمه.

وهذا سرّ القَدَر الذي خفي على أكثر المحقّقين. وعلى هذا لايصحّ في العالم الحقيقيّ الاختراع ولايطلق عليه الاختراع بوجهٍ ما ولا من جهة ما يعطيه حقيقة الاختراع؛ فإنّ ذلك يؤدّي إلى نقص في الجناب الإلهيّ، فالاختراع لايصحّ إلّا في حقّ العبد[٤].

حاصلة في مرتبة ذاته الأحديّة من كلّ وجه. نعم! في المقام مقام آخر وهو كون بسيط الحقيقة في مرتبة ذاته الأحديّة كلّ الأشياء بوجه أشرف وأعلى. والشيخ ومن يقتدي به ويقلّده بمعزل عن فهم ذلك، ولو فهموه لما تفوّهوا بكون الماهيّات الممكنة وغيرها عين ذاته وحاصلة في مرتبة ذاته، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وأمّا مسألة العلم الأزليّ فهي صعب مستصعب لايحتمله إلّا ملَك مقرب أو نبيّ مرسل أو مؤمن امتحن اللّه قلبه للإيمان [مقبس ممّا روي عن أمير المؤمنين وعن الصادقين عليهم السلام في بحار الأنوار: ١٩١/٢، ١٠٢/٦٤؛ بصائر الدرجات:٢٢؛ روضة الواعظين: ٢١١/١؛ غرر الحكم: ١١٥]. «نوريّ قدّس سرّه».

١. الفتوحات المكّيّة: ١١٩/١

٢. هامش تش: وهو الأمر الوارد عليه في سلوكه.

٣. حج: فعلم.

٤. هامش حج: هذا نوع اصطلاح، ويطلق على أفعاله أيضاً الاختراع في لسان الشريعة على ←

وذلك لأنّ المخترع على الحقيقة لايكون مخترعاً إلّا حين يخترع مثال ما يريد إبرازه في الوجود في نفسه أوّلاً، ثمّ بعد ذلك تبرّزه القوّة العلميّة إلى الوجود الحسّيّ على ما لم يعلم له مثل. ومتى لم يخترع الشيء في نفسه أوّلاً فليس بمخترع حقيقة؛ فإنّك إذا قدّرت أنّ شخصاً علّمك ترتيب شكل ما ظهر في الوجود له شكل فعلمته ثمّ أبرزته أنت للوجود كما علمته، فلست أنت في نفس الأمر وعند نفسك بمخترع له وإنّما المخترع له من اخترع مثاله في نفسه، ثمّ علّمك، وإن نسب الناس الاختراع /٣٠٠ ب/ إليك من حيث إنّهم لم يشاهدوا ذلك الشيء من غيرك.

فارجع إلى ما تعرفه في علمك أنت في نفسك ولاتلتفت إلى من لايعلم ذلك منك؛ فإنّ الحقّ ـ سبحانه ـ ما دبّر العالم تدبير من يحصل ما ليس عنده ولافكر فيه، بل ولايجوز عليه ذلك، ولااخترع في نفسه شيئاً لم يكن عليه ولاقال في نفسه وهل يعمله[1] كذا وكذا. وهذا كلّه ممّا لايجوز عليه؛ فإنّ المخترع للشيء يأخذ أجزاء موجودة متفرّقة في الموهومات، فيؤلّفها في ذهنه ووهمه تأليفاً لم يسبق إليه في علمه، وإن سبق فلايبالي؛ فإنّه في ذلك بمنزلة الأوّل الذي لم يسبقه أحد إليه كما تفعله الشعراء والكتّاب والفصحاء[2] في اختراع المعاني المبتكرة، وثمّ اختراع قد سبق إليه، فيتخيل السامع أنّه سرقه، فلاينبغي للمخترع أن ينظر إلى أحد إلّا ما حدث عنه خاصّة إن أراد أن يلتذّ ويستمتع بلذّة الاختراع. ومهما نظر المخترع لأمر ما إلى من سبقه فيه بعد ما اخترعه ربّما هلك وتفطّرت كبده. وأكثر العلماء بالاختراع البلغاء والمهندسون ومن أصحاب الصنائع النجّارون والبنّاؤون، وهؤلاء أكثر الناس اختراعاً وأذكاهم فطرة وأشدّهم تصرّفاً لعقولهم.

فقد صحّت حقيقة الاختراع لمن استخرجه بالفكر ما لم يكن يعلم قبل ذلك ولاعلمه غيره بالقوّة أو بالقوّة والفعل إن كان من العلوم التي غايتها

اصطلاح آخر، فلامُشاحّة.

١. مص: نعلمه.

٢. حج: + والبلغاء.

العمل، والبارئ ـ سبحانه ـ لم يزل عالماً بالعلم أزلاً ولم يكن على حالة لم يكن بالعلم غير عالم، فما اخترع في نفسه شيئاً لم يكن يعلمه. وإذ قد ثبت عند العلماء باللّه قدم علمه فقد ثبت كونه مخترعاً لنا بالفعل، لأنّه مخترع مثالنا[١] في نفسه الذي هو صورة علمه بنا أو كان وجودنا على حدّ ما كنّا في علمه، ولو لم يكن كذلك لخرجنا إلى الوجود على حدّ ما لايعلمه، وما لايعلمه لايريده، وما لايريده ولايعلمه لايوجده، فنكون إذَن موجودين بأنفسنا أو بالاتّفاق. وإذا كان هذا فلايصحّ وجودنا عن عدم، وقد دلّ البرهان على وجودنا عن عدم وعلى أنّه علمنا وأراد وجودنا وأوجدنا على الصورة الثابتة في علمه بنا ونحن معدومون في أعياننا، فلااختراع في المثال، فلم يثبت إلّا الاختراع في الفعل، وهو صحيح؛ لعدم المثال الموجود في العين. فتحقّق[٢] ما ذكرناه، وقُل بعد ذلك ما شئت [من] وصفه بالاختراع وعدم المثال وإن شئت نفيت هذا عند نفسك بعد وقوفك على ما أعلمتك به.[٣]

هذا آخر كلامه.

[بيان موضوع العلوم عند الحكيم والمتكلّم والصوفيّ]

وإذا عرفت هذا فلنشرع في بيان موضوع علومهم؛ لأنّ بعض المحجوبين يتوهّمون أنّ علومهم لاموضوع لها وأنّها قد وقعت مهملة، فنقول: /٣٠١أ/ اعلم أنّ موضوع العلوم العقليّة الحكميّة والعلوم النظريّة الكلاميّة على رأي الحكيم والمتكلّم، وموضوع العلوم الإلهيّة الحقيقيّة على رأي الصوفيّة عند التحقيق شيء واحد، لكن العبارة تختلف والاختلاف في العبارات لايدلّ على الاختلاف في الماهيّات.

---

١. حج: لمثالنا.
٢. حج: فيتحقّق.
٣. الفتوحات المكيّة: ٩٠/١

أمّا المتكلّم فعنده موضوع علم الكلام معرفة الحقّ تعالى ومعرفة ذاته وصفاته وأفعاله وما يتعلّق بذلك من المعارف. وأمّا الحكيم فعنده موضوع العلم الإلهيّ الوجود وما يتبعه من معرفة الحقّ ـ سبحانه ـ ومعرفة وجوده وصفاته وأسمائه وما يتعلّق بذلك من المعارف. وأمّا الصوفيّ فعنده موضوع العلم الحقيقيّ الإلهيّ معرفة ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله على ما ينبغي. وهذا كلّه شيء واحد عند التحقيق؛ لأنّ الكلّ يرجع إلى معرفة الحقّ تعالى ومعرفة ذاته وصفاته. لكن التفاوت أنّ المتكلّم يبني حصول مطالبه ومقاصده على الدلائل القطعيّة والشواهد النقليّة، والحكيم على البراهين القياسيّة والمقدّمات العقليّة، والعارف على الكشف والشهود واليقين والعيان والذوق والوجدان الحاصل له من اللّه خاصّة، كما تقرّر في حال الوحي والإلهام والكشف وتحقّق في حال الأنبياء والأولياء والأوصياء والرسل عليهم السلام، وبهذا السبب وقع بينهم التفاوت. ويصدق على الطائفتين الأولَيَين أنّهم ينادون من مكان بعيد[١]، ولهذا ما حصل لهم إلى الآن يقين تامّ في شيء من مطالبهم ولاتمّ دليلهم في شيء من مقاصدهم كما شهدت به أقوالهم وبراهينهم؛ فإنّ كلّ واحد منهم شهد بجهله في معارفه وبعجزه عن مقاصده كما هو معلوم لأهله. وأمّا موضوع العلم الإلهيّ الحقيقيّ على رأي الصوفيّ فهو أشهر من أن يحتاج إلى ذكره، لكن نذكر بعض ما قيل في ذلك.

[كلام القونويّ في موضوع كلّ علم ومبادئها ومسائلها]

قال الشيخ العارف صدر الدين القونويّ في *مفتاح الغيب*:

---

١. مقتبس من: فصّلت/٤٤

وبعد، فإنّ العلوم منها أمّهات أصليّة ومشروع ومسائل[١]، ويشترك في أنّ لكلّ واحد منها موضوعاً ومبادٍ ومسائلَ.

فالموضوع[٢] يبحث فيه عن حقيقته وعن الأحوال المنسوبة إليه والأمور العارضة له لذاته، كالوجود في العلم الإلهيّ على رأي وكالمقدار في الهندسة[٣].

والمبادئ إمّا تصوّرات وإمّا تصديقات. أمّا التصوّرات فهي الحدود ومورد موضوع[٤] العلم المبحوث فيه أو الصناعة وفروعه وتفاصيله وأجزائه ـ إن كان ذا أجزاء ـ أو أعراضه وحده. والتصديقات[٥] مع الحدود وتسمّى أوضاعاً. فمنها يقينيّة ومنها مسلّمة إمّا على سبيل حسن الظنّ بالمخبر وتقدّم في ذلك العلم، وتسمّى /٣٠١ ب/ مصادرات[٦]، ومنها مسلّمة في الوقت إلى أن تتبيّن في موضع آخر وفي نفس السامع والمتعلّم منها شكّ إلى أن يتّضح له في ما بعد، إمّا ببرهان نظريّ أو فطريّ[٧]. ومتى كان موضوع علم أخصّ من موضوع علم آخر يقال له إنّه تحته، كالعلم الكونيّ بالنسبة إلى العلم الزمانيّ وكعلم الطبّ مثلاً بالنسبة إلى العلم الطبيعيّ ونحو ذلك.

وأمّا المسائل فهي المطالب التي يبرهن عليها أو يقصد إثباتها عند المخاطب وهي إمّا أصول حاصرة لما يجري عليه ذلك العلم كالأجناس بالنسبة إلى ما تحتها، وإمّا فروع مندرجة تحت الأصول كالأنواع وأنواع الأنواع. فمتى عرفت الأصول والأمّهات وأحكامها واتّضحت عرفت نسبة الفروع إليها وصورة تعيّنها لها واندراجها تحتها.

---

١. حج: فروع تفصيليّة.

٢. حج: + مطلقاً ما.

٣. حج: + ونحو ذلك.

٤. مص، حج: تورد لموضوع.

٥. حج: + هي المقدّمات التي يبتني عليها ذلك العلم وهي.

٦. حج: تسمّى أصولاً موضوعة ونحو ذلك ممّا يدلّ على ما ذكرنا.

٧. حج (خ ل): بديهيّ.

[موضوع العلم الإلهيّ ومبادئها ومسائلها]

إذا تقرّر هذا فنقول: العلم الإلهيّ له الإحاطة بكلّ علم إحاطة متعلّقة وهو الحقّ بكلّ شيء. و[١] للعلم الإلهيّ موضوع ومبادٍ ومسائل، وموضوع كلّ علم ومبادئه ومسائله فروع موضوع العلم الإلهيّ وفروع مبادئه وفروع مسائله.

وموضوعه الخصيص به وجود الحقّ ـ سبحانه ـ ومبادئه أمّهات الحقائق الإلهيّة اللازمة وجود[٢] الحقّ وتسمّى أسماء الذات. فمنها ما تعيّن حكمه في العالم وبه يعلم إمّا من خلف حجاب الأثر وهو حظّ العارف[٣] من الأبرار، وإمّا أن يدرك كشفاً وشهوداً بدون واسطة وحجاب وهو وصف المقرّبين والكُمَّل. والقسم الآخر من الأسماء الذاتيّة ما لم يتعيّن له حكم[٤] في العالم وهو الذي استأثر الحقّ به في غيبه كما أشار إليه[٥] صلى الله عليه وآله في دعائه: «أو استأثرت به في علم الغيب[٦] عندك»[٧]، بل وهذه الأسماء عين أسماء الذات وأسماء الصفات التابعة،

---

١. حج: + له أي.

٢. حج: لوجود.

٣. حج: العارفين.

٤. حج (خ ل): حكمه.

٥. حج: + النبيّ بقوله.

٦. حج (خ ل): غيبك.

٧. الكافي: ٥٦١/٢، ٤٥٣/٤؛ وسائل الشيعة: ٤٦٣/١٣؛ بحار الأنوار: ٢٣٣/٨٢، ٣١١/٨٣، ٣٢٣، ٢٨٩/٨٦، ٤١/٨٧، ٢٠١، ٧٤/٨٨، ٧٦، ١٧٥، ٤٠٢/٩١، ١٩٣/٩٢، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٣٧٣، ٤٠١، ٢٩٣/٩٤، ٦٣/٩٥، ١٥٧، ٢٤٣، ٣١٢، ٣٣٨، ٤٤٢/٩٧، ٤٤٥؛ إرشاد القلوب: ٨١/١؛ أعلام الدين: ٣٦١؛ الإقبال: ١٥٧، ٢٠٠، ٢٢٨، ٢٦٤، ٣٢٧، ٣٧٤، ٤١٣، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٨٥، ٥٥٨؛ البلد الأمين: ٦٦، ١٣٢، ٢٠٣، ٣٣٩، ٣٥٥، ٣٦٨، ٣٧٥، ٤٢٦، ٤٣٠؛ جمال الأسبوع: ١٩١، ٢٥٥؛ الدعوات: ٥٥؛ العدد القويّة: ٢١، ٣٢٦؛ المجتنى: ٣٥؛ المصباح للكفعميّ: ٩١، ١٢٤، ٢٦٢، ٢٧٥، ٥٨٦؛ مصباح المتهجّد: ٢٦٥، ٢٩٦، ٣٣٤، ٥٠٩؛ المقنعة: ١٢٧؛ مكارم الأخلاق: ٣٥١؛ مهج الدعوات: ١٣، ٦٨، ٧٥، ٨٦، ٩٠، ١٥٥، ١٦٩

ثمّ أسماء الأفعال والنسب والإضافات التي بين أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال.

والمسائل هاهنا عبارة عمّا تتبيّن به حقائق متعلّقات هذه الأسماء والمراتب والمواطن ونسبة تفاصيل أحكام كلّ قسم منها ومحلّه وما يتعيّن بها وبآثارها من النعوت والأوصاف والأسماء الفرعيّة وغير ذلك. ومرجع كلّ ذلك إلى أمرين وهما معرفة ارتباط العالم بالحقّ والحقّ بالعالم وما يمكن معرفته من المجموع وما يتعذّر. وهذه المبادئ ـ أعني مبادئ العلم الإلهيّ ـ والمسائل أيضاً يأخذها من لايعرفها مسلّمة من العارف المتحقّق بها إلى أن يتبيّن له وجه الحقّ والصواب فيها في ما بعد، إمّا بدليل معقول إن تأتّى ذلك للعارف المخبر واقتضاء حكم حاله ووقته ومقامه الذي أقيم فيه، وإمّا أن يتحقّق السامع صحّة ذلك ويلوح له وجه الحقّ فيه بأمر يجده في نفسه من الحقّ لايفتقر /٣٠٢ أ/ فيه إلى سبب خارجيّ كالأقيسة والمقدّمات وغيرهما.[1]

[معيار كلّ علم في معرفة صحيحه من سقيمه]

ثمّ قال:

ولكلّ علم أيضاً معيار يعرّف صحيح ما يختصّ بذلك العلم من سقيمه وخطاءه من صوابه، كالنحو في علم العبارة والعَروض في معرفة أوزان الشعر وبحوره والمنطق في العلوم النظريّة والموسيقي في علم النغم إلى غير ذلك. ولمّا كان شرف كلّ علم إنّما هو بحسب معلومه ومتعلّقه كان العلم الإلهيّ أشرفها؛ لشرف متعلّقه وهو الحقّ، وكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ. وإن قيل: إنّه لايدخل تحت حكم غيره، فذلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط بقانون معيّن أو ينحصر في ميزان له، بل قد صحّ عند الكُمَّل من ذوي التحقيق من أهل اللّه أنّ له بحسب كلّ مرتبة واسم من الأسماء الإلهيّة ومقام وموطن وشخص مرايا[2] تناسب المرتبة والاسم

---

١. مفتاح الغيب: ٥

٢. مص: ميزاناً.

وما عددنا، وبه يحصل التمييز بين أنواع الفتح والعلوم الشهوديّة واللدنّيّة والإلقاءات والواردات والتجلّيات الحاصلة لأهل المراتب السنيّة والأحوال والمقامات، وبه يتمكّن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهيّ المَلَكيّ وبين الإلقاء الشيطانيّ والنفسيّ ونحوهما ممّا لاينبغي الوثوق به.[1]

هذا آخر كلامه وهو كلام مشبع في تحقيق موضوع العلم الإلهيّ.

[معرفة علوم أهل اللّه الإرثيّة]

وأمّا معرفة علومهم الحقيقيّة المخصوصة بهم الحاصلة لهم من اللّه المعبّر عنها بالعلوم الإرثيّة، فاعلم أنّ علوم أهل اللّه وخاصّته من أهل التصوّف عبارة عن علم الوحي والإلهام والكشف مطلقاً، وأمّا مقيّداً فهو عبارة عن علم الكشف لاغير. وقد عرفت أقسام الكشف وعرفت انحصاره في الصوريّ والمعنويّ وعند هؤلاء كلاهما إرثيّ إذا كانا حقيقيّين، فمن هذا خصّ علومهم بالإرثيّ دون الكسبيّ. وعلومهم لولا أن تكون إرثيّة حاصلة لهم بالإرث الصوريّ والمعنويّ لم يكن يقول النبيّ صلى الله عليه وآله فيهم: «العلماء ورثة الأنبياء»[2]؛ لأنّ كلّ من يكون من العلماء مخصوصاً بالعلم الظاهر موصوفاً به لايكون من الورثة حقيقةً؛ لأنّ الكسبيّات غير داخلة في الإرثيّات، والألف واللام فيه تشهد بصحّة ذلك؛ لأنّها للعهد والحصر والتخصيص في طائفة خاصّة؛ لأنّه لو كان للجنس أو للاستغراق /٣٠٢ ب/ لكان

---

١. نفس المصدر: ٧

٢. الكافي: ٣٢/١؛ وسائل الشيعة: ٧٨/٢٧؛ مستدرك الوسائل: ٢٩٩/١٧؛ بحار الأنوار: ١٦٤/١، ٩٢/٢، ١٥١؛ الاختصاص: ٤؛ الأمالي للصدوق: ٦٠؛ بصائر الدرجات: ١٠؛ ثواب الأعمال: ١٣١؛ روضة الواعظين: ٨/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٧/١٦، ٢٥٣؛ عوالي اللآلي: ٣٥٨/١، ٢٤١/٢، ٧٤/٤؛ متشابه القرآن: ٢٥٠/١؛ منية المريد: ١٠٧، ١١٢، ٣٧٢

شاملاً لكلّ عالم، وليس كلّ عالم بـوارث ولاعلمـه بـإرث، فلايكـون حينئـذٍ إلّا للعهد المخصوص بجماعة مخصوصة، كقولك: زيد العالم وزيد الرجل؛ لأنّ هذا لحصر العالميّة والرجوليّة في زيد المذكور. وفي مثل هؤلاء ورد: «نوم العالم خير من عبادة الجاهل»[١]، وورد: «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء»[٢]، وفيهم وفـي أمثالهم نزل: ﴿**شَهِدَ اللّهُ أَنَّـهُ لاإلـهَ إلّا هُـوَ وَالْمَلائِكَـةُ وَأُولُـوا الْعِلْـمِ قائِمـاً بِالْقِسْطِ**﴾[٣]، ولايصدق حقيقةً إلّا عليهم وكذلك أولوا الألباب.

[توقّف الانتفاع من هذه العلوم على النسب المعنويّة]

وإذا عرفت ذلك فالإرث إمّا أن يكون صوريّاً إن كان الميراث صوريّاً وإمّا أن يكون معنويّاً إن كان الميراث معنويّاً، وليس لعلماء الظـاهر فـي هـذين الإرثـين نصيب، مع أنّ مرادنا في هذا المقام إرث معنويّ الذي هو العلم الحقيقيّ الإلهـيّ الوهبيّ العطائيّ. وإن قال أحد بأنّي علـويّ ولـي مـن النسـب الصـوريّ نصـيب وحصّة وإنّي عالم بالعلم الظاهر، فأكون إذَن من الوارثين، قلنا: لانسلّم ذلك؛ فـإنّ النسب الصوريّة لاتكفي، بل لابدّ من النسب المعنويّة[٤].

---

١. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في: بحار الأنوار: ٥٥/٧٤؛ مكارم الأخلاق: ٤٤١

٢. قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «إذا كان يوم القيامة جمع اللّـه النـاس فـي صـعيد واحد ووضعت الموازين، فتوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء، فيرجّح مداد العلماء علـى دماء الشهداء» (مـن لايحضـره الفقيـه: ٣٩٨/٤؛ بحـار الأنـوار: ١٤/٢، ١٦، ٢٢٦/٧؛ إرشـاد القلوب: ١٦٥/١؛ الأمالي للصدوق: ١٦٨؛ الأمـالي للطوسـيّ: ٥٢١؛ روضـة الـواعظين: ٩/١؛ عدّة الداعي: ٧٧؛ عوالي اللآلي: ٦١/٤؛ مستطرفات: ٦٢٢؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٣٧).

٣. آل عمران/١٨

٤. هامش حج: قال عيسى عليه السلام: «لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرّتين». الولادة الأولى ←

والدليل عليه قوله تعالى في قصّة نوح مع ابنه: ﴿**إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيرُ صالِحٍ**﴾[١]؛ فإنّه وإن كان ابنه بحسب الصورة ولكن الحقّ تعالى نفاه عنه؛ لعدم النسب المعنويّة، ولهذا قال: ﴿**فَإذا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلاأَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلايَتَساءَلُونَ**﴾[٢]. ومعناه: إذا قامت القيامة الكبرى ـ صوريّةً كانت أو معنويّةً ـ لاتبقى بينهم نسب بحسب الصورة؛ لأنّ الظاهر في تلك الحالة ينقلب باطناً والباطن ظاهراً[٣]، فلاتبقى بينهم علاقة، ولهذا قال تعالى: ﴿**يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ**

جسمانيّة معروفة والولادة الثانية ولادة الناطقة القدسيّة التي قال ـ عزّ من قائل ـ: ﴿**وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي**﴾ [الحجر/٢٩؛ ص/٧٢] وهي مادّة عالم العقل المقابل للجهل والنطقيّة الآدميّة الصالحة؛ لأن يصير آدم ويعلّم بالأسماء كلّها ويسخّر له الملائكة الآفاقيّة والأنفسيّة كلّها. ويعبّر عن تلك النطقيّة القدسيّة في ابتداء الفطرة بالعقل الهيولانيّ؛ لأنّها يتولّى عالم العقل عملاً وعلماً، وعند تمام الفعليّة بكلا قوّتَيها النظريّة والعمليّة تصير مصداق كريمة: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها**﴾ [البقرة/٣١]، وفيه قال: «أوتيت جوامع الكلم» [بحار الأنوار: ٢٧٤/٧٠، ٢٧٦/٨٠؛ إرشاد القلوب: ١٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٠/٤]، وقال عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» [مرويّ عن أمير المؤمنين في بحار الأنوار: ١٥٣/٤٠، ١٣٤/٤٦، ٣٢١/٦٤، ٢٠٩/٦٦، ١٤٠/٦٧، ٣٠٤/٨٤؛ إرشاد القلوب: ١٢٤/١، ٢١٢/٢؛ الألفين: ١١٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥٣/٧، ١٤٢/١٠، ١٧٩/١١، ٢٠٢، ٨/١٢؛ الصراط المستقيم: ٢٣٠/١؛ الطرائف: ٥١٢/٢؛ غرر الحكم: ١١٩؛ الفضائل: ١٣٧؛ كشف الغمّة: ١٧٠/١، ٢٨٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٨/٢] ونظائرهما ممّا لايكاد يخفى. «نوريّ قدّس سرّه».

١. هود عليه السلام/٤٦

٢. المؤمنون/١٠١

٣. هامش حج: والباطن عند انقلابه ظاهراً قد يكون خنزيراً. فإذا كان شخص من جهة الباطن إنساناً وفرض أن كان أخوه الصوريّ خنزيراً في الباطن فاليوم الذي يحصّل فيه ما في الصدور وينكشف عياناً ترتفع العلاقة بينهما وهي علاقة الأخوّة وكونهما من نسب واحدة؛ فإنّ أحدهما يومئذٍ يكون من نطفة الجهل المضادّ للعقل والآخر بعكس ذلك، وذلك ظاهر ←

أخيهِ * وَأُمِّهِ وَأبيهِ * وَصاحِبَتِهِ وبَنيهِ﴾[١]؛ لأنّ العلاقة قد انقطعت كما تنقطع في الدنيا بين العالم والجاهل، فصار الفرار ضروريّاً. وعلى هذا كان الكفّار ينهزمون من الأنبياء والأولياء ويفرّون فرارَ العدوّ من العدوّ، ومن هذا قال الإمام وليّ اللّه جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «ولايتي لأمير المؤمنين عليه السلام خير من ولادتي»[٢].

ودليل آخر أنّ سلمان[٣] من العجم وهو رجل غريب أبعد الناس منهم، وبسبب النسب المعنويّة قال صلى الله عليه وآله: «سلمان منّا أهل البيت»[٤]، فجعله منهم. واللّه تعالى نفى نسبة البنوّة والأبوّة صورةً ومعنىً عن ابن نوح بالنسبة إلى نوح؛ لبُعده عن مقامه. ويعرف /٣٠٣ أ/ هذا أيضاً من حال الحسن والحسين عليهما السلام وغيرهما من أولاد أمير المؤمنين عليه السلام؛ فإنّهما صارا أعلم الناس وأعظمهم بعد جدّهم وأبيهم[٥] بواسطة النسب المعنويّة بعد النسب الصوريّة، وهذه المرتبة لهما لو كانت بسبب النسب الصوريّ لكان ينبغي أن يكون كلّ واحد من أولادهما كذلك وليس الأمر كذلك، فعرفنا أنّ النسب الصوريّة ما لها دخل في النسب المعنويّة. وحيث إنّ الأئمّة

جدّاً. «نوريّ قدس سره».

١. عبس/٣٦ـ٣٤

٢. روي عنه عليه السلام أنّه قال: «ولايتي لعليّ بن أبي طالب أحبّ إليّ من ولادتي منه؛ لأنّ ولايتي له فرض وولادتي منه فضل» (بحار الأنوار: ٢٩٩/٣٩؛ الفضائل: ١٢٥).

٣. حج: + الفارسيّ.

٤. بحار الأنوار: ٣١٣/١١، ١٦٩/١٧، ١٩/١٨، ١٨٩/٢٠، ١٩٨، ٣٢٦/٢٢، ٣٤٨، ٢٢٣/٣٠، ٣٣١/٣٧، ٥٥/٦٥، ٤٤١/٧٢؛ تفسير الإمام العسكريّ: ١٢٠؛ تفسير فرات: ١٧٠؛ الصراط المستقيم: ٨٣/٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٦٤/٢؛ القصص للجزائريّ: ٧٤؛ كشف الغمّة: ٩٦/١، ٣٨٩؛ متشابه القرآن: ٢١٧/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٨٥/١؛ اليقين: ٤٧٧

٥. حج (خ ل): جدّهما وأبيهما.

التسعة من أولاد الحسين عليهم السلام كانت لهم النسب المعنويّة حاصلة صاروا وارثين للنبيّ والإمام عليهما السلام. وذكرهم اللّه تعالى في كتابه في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿**وَنُريدُ أنْ نَمُنَّ**﴾[١]، ومنها قوله: ﴿**أنَّ الأرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصّالِحُونَ**﴾[٢]، ومنها قوله: ﴿**قَدْ أفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ**﴾[٣]؛ فإنّ هذه الآيات عند التحقيق مخصوصة لهم، وقد ذهب إلى هذا أكثر المفسّرين من تابعيهم وشيعتهم.

وعلى الجملة النسب المعنويّة حاصلة مع النسب الصوريّة والجمع خير من الانفراد سيّما في هذا المقام. وبعض المفسّرين فسّر قوله تعالى: ﴿**النَّبِيُّ أوْلى بِالْمُؤْمِنينَ مِنْ أنْفُسِهِمْ وَأزْواجُهُ أمَّهاتُهُمْ**﴾[٤] بالأبوّة المعنويّة والبنوّة الحقيقيّة؛ لأنّ الأب الحقيقيّ ـ في التحقيق ـ للشخص هو النبيّ المخلّص له من الحجاب والعذاب كالأب المشفق للولد، وأزواجه أمّهاتهم دليل آخر على ذلك. وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنّه قال مرويّاً عن ابن عبّاس رضي الله عنه: إنّ الأولى في الآية بمعنى الأب والأزواج بمعنى الأمّ. وروي عن بعض الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام أنّه قال: «كلّ نبيّ أب لأمّته»[٥] والأمّة بمثابة الأولاد لهم. ومن هذا قال: ﴿**إنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إخْوَةَ**﴾[٦]، والكلّ بسبب النسب المعنويّة من الإيمان والاعتقاد والمعارف

---

١. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**وَنُريدُ أنْ نَمُنَّ عَلَى الّذينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوارِثين**﴾ (القصص/٥).

٢. الأنبياء/١٠٥

٣. المؤمنون/١

٤. الأحزاب/٦

٥. منقول عن مجاهد، كما في بحار الأنوار: ٣٠٧/١٦

٦. الحجرات/١٠

والأخلاق. وورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله برواية أكثر الأئمّة عليهم السلام أنّه قال لعليّ عليه السلام: «أنا وأنت أبوا هذه الأمّة»[١]. ومن هذا قال العارف:

وإنّى وإن كنت ابن آدم صورةً فلى فيه معنىً شاهـد بأبوّتى[٢]

ويدلّ على هذا: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين»[٣]. وورد عنه عليه السلام: «الآباء ثلاثة: أب ولدك وأب ربّاك وأب علّمك»، فالنبيّ صلى الله عليه وآله أب التربية والتعليم من غير خلاف، يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنينَ**﴾[٤]. /٣٠٣ ب/ سلّمنا أنّ الخصم لايسلّم ذلك، لكن لابدّ له أن يسلّم أنّ الكلّ من أولاد آدم عليه السلام، فيجب أن يحصل لكلّ واحد واحد من أولاده ميراثه الذي هو العلم الإلهيّ الحقيقيّ؛ لقوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها**﴾[٥]؛ لأنّ الخصم مُقِرٌّ بأنّ إرث الأنبياء هو العلم لاغير ونحن نقرّ بهذا أيضاً؛ فإنّ اللّه تعالى جعل النبوّة والولاية والخلافة إرثاً؛ لقوله تعالى في حقّ سليمان: ﴿**وَوَرِثَ سُلَيْمانُ داوُودَ**﴾[٦] وكذلك جميع

---

١. بحار الأنوار: ١٢٨/٢٣، ٥/٣٦، ١١، ١٤، ٩٣/٣٩، ٥٣/٤٠؛ الأمالي للصدوق: ٣٣١، ٦٥٧؛ بشارة المصطفى: ٥٥؛ تأويل الآيات: ١٣٥؛ روضة الواعظين: ٣٢٢/٢؛ الصراط المستقيم: ٢٤٢/١؛ العمدة: ٣٤٤؛ معاني الأخبار: ١١٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٠٥/٣

٢. ديوان ابن الفارض: ٧٣

٣. بحار الأنوار: ٤٠٢/١٦، ٢٧٨/١٨، ٢٧/٦٥، ١٥٤/٩٨؛ الأنوار: ٢؛ عوالي اللآلي: ١٢١/٤؛ مفتاح الفلاح: ٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٤/١

٤. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللّه عَلَى الْمُؤْمِنينَ إذْ بَعَثَ فيهمْ رَسُولاً مِنْ أنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَإنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفي ضَلالٍ مُبينٍ**﴾ (آل عمران/١٦٤).

٥. البقرة/٣١

٦. النمل/١٦

الأنبياء والرسل، وليس كلّ أولاده بالوارثين له من حيث المعنى وأخذ العلوم.

فعلِمنا أنّ العلم الذي هو الميراث الحقيقيّ موقوف على الاستحقاق الحقيقيّ والنسب المعنويّة، وكذلك كلّ من حصل له علم اللّه من العلوم الحقيقيّة الإلهيّة صار ابنه على الحقيقة وصدق عليه أنّه خليفته وخليفة اللّه وأنّه من الصالحين الوارثين المذكورين في الآية[١]، وإن لم يكن كذلك فيصدق عليه حينئذٍ أنّه ليس من ولده حقيقةً وأنّه شرّ الدوابّ وأخسّ الأنعام، بل وأضلّ منها؛ لقوله في الأوّل: ﴿**إنَّ شَرَّ الدَّوابِّ عِنْدَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ**﴾[٢]، وقوله في الثاني: ﴿**أولئِكَ كَالأنْعامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ**﴾[٣].

[انتساب كلّ واحد إلى آدمعليه‌السلام بقدر أخذ حصّته من الميراث]

وهاهنا نكتة لطيفة وهي أنّ بعض أولاده إن حصل الميراث بالتمام وأخذ حصّته على ما ينبغي فهو رجل وداخل في الذكور، وإن لم يكن كذلك وأخذ بعضاً أو الثلث منها فهو امرأة وداخل في الأناث، وإن لم يكن لا من الذكور ولا من الأناث فهو ليس بولدٍ، فإنّه في حكم ولد الزناء عند التحقيق وشياطين الإنس في قوله: ﴿**وَكَذلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبيٍّ عَدُوّاً شَياطينَ الإنْسِ وَالْجِنِّ**﴾[٤] عبارة عنه وعن أمثاله. فالعاقل المنصف حينئذٍ ينظر إلى نفسه بنظر الإنصاف ويشاهد حاله ويعرف أنّه من أيّ أولاد من هذه الأولاد، فإنّ الإنسان على نفسه بصيرة كما أشار

١. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**أنَّ الأرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصالِحُونَ**﴾ (الأنبياء/١٠٥).
٢. الأنفال/٢٢
٣. الأعراف/١٧٩
٤. الأنعام/١١٢

إليه في الكتاب العزيز[١].

[كلام التلمسانيّ في هذا الباب]

وقد أورد الشيخ العارف عفيف الدين التلمسانيّ في *شرحه لمنازل السائرين* شيئاً من هذا المعنى وهو قوله بعد كلام له:

فمن حصل له من أبيه آدم ميراث الخلافة فهو الذي يعطي الأشياء حقوقها؛ لأنّه خليفة اللّه تعالى في عباده ومخلوقاته وذلك هو كامل الوقت وقطب الأقطاب. ومن لم يستحقّ الميراث الكامل فما هو رجل؛ لأنّ الرجل هو الذي أخذ حقّه من الميراث كاملاً، والمرأة تأخذ النصف /٣٠٤ أ/ ممّا يأخذ الرجل. فمن حصل له بعض ميراث الرجوليّة فعلى قدر ما ينقص عنه يكون حظّه من الأنوثة حتّى أنّ من لم يحصل له من سرّ الخلافة سوى نصف الميراث فهو أنثى، لاشكّ في ذلك. فإن نقص عن النصف فهو في درجة بمقدار ما نقص عنها؛ لأنّ النصف إنّما فرض للأنثى التي لمثله في الأنوثة. فأمّا الأنثى إذا نقصت عن النصف فهي كالرجل الذي نقص عن الكلّ، فمرتبتها في النقصان بقدر ما نقص عن الرجوليّة حتّى ينتهي النقصان إلى درجة البهائم والدوابّ ويصل إلى أسفل سافلين؛ لقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسانَ في أحْسَنِ تَقْويمٍ * ثُمَّ رَدَدْناهُ أسْفَلَ سافِلينَ**﴾[٢].[٣]

[امتناع صدق الورثة إلّا على العلماء الحقيقيّة]

وهذا كلّه من باب الخطابيّات. وأمّا طريق البرهانيّات فنقول: العلوم الإرثيّة ليست بكسبيّه؛ لأنّ الاكتساب لايسمّى إرثاً لغةً ولااصطلاحاً، فكلّ علوم تحصل

---

١. مقتبس من: القيامة/١٤

٢. التين/٥ـ٤

٣. شرح منازل السائرين: ٣٤٠/٢

بالكسب وتكون موقوفاً عليه لاتكون إرثياً ولاتصدق على صاحبها أنّه من الورثة في العلم.

وبوجه آخر: المكتسب ليس بموروث؛ لأنّ المكتسب عبارة عن علم أو مال حصل بالكسب بسعي واجتهاد، والموروث عبارة عن علم أو مال يحصل من غير كسب واجتهاد، فينتج أنّ الموروث ليس بمكتسب وبالعكس. ويفيد أنّ كلّ ما يصدق عليه الكسب لايكون إرثاً وكلّ ما يصدق عليه الإرث لايكون مكتسباً. وعلم علماء الرسوم كلّها مكتسبة، فلاتصدق عليهم أنّهم الورثة المذكورون وهذا هو المراد. فحينئذٍ لاتصدق الورثة إلّا على العلماء الحقيقيّة بالعلوم الحقيقيّة الإلهيّة المعبّر عنها تارةً بالوحي وتارةً بالإلهام وتارةً بالكشف على أنواع طبقاتها وأصناف درجاتها.

[عدم توقّف حصول العلوم الإرثيّة على الرياضة والمجاهدة]

فإن قلت: إنّ علوم هؤلاء القوم المعبّر عنهم بالوارثين أيضاً كسبيّة؛ لأنّها موقوفة على الرياضات والمجاهدات والخلوة وتصفية الباطن وتصقيل القلب وجلائه وتلطيف السرّ وصفائه، وبالجملة على ترك ما سوى اللّه والتوجّه إلى جنابه، وهذه علامات الكشف وأمارات التحصيل علماً كان أو مالاً؛ **قلت**: ليس الأمر كذلك؛ لأنّهم ما يدّعون أنّ علومهم موقوفة على الرياضة والمجاهدة وغيرهما، بل يقولون: إنّ هذه كلّها سبب من الأسباب وآلة من الآلات لاستخراج /٣٠٤ ب/ العلوم المذكورة في النفوس من القوّة إلى الفعل.

[فعله تعالى عند الأسباب لابالأسباب]

فإن قلت: إنّ اللّه لايحتاج في فعله إلى السبب ولا إلى آلة؛ **قلت**: فرق بين

الفعل بالأسباب والفعل عند الأسباب. ففعل اللّه تعالى ليس بالأسباب ولكن عند الأسباب[١]؛ لحكمة فيها يعلمها هو وخواصّه، وذلك لأنّه القادر المطلق، والقادر المطلق لايكون موقوفاً على سبب من الأسباب كما ذهب إليه الحكيم في إيجاد العقل الأوّل والمتكلّم في إيجاد العالم والمتصوّف في ظهوره بصور المظاهر. فالعلوم أيضاً تكون بالأسباب وبغير الأسباب؛ لأنّ العلوم والمعارف الحاصلة لهم من اللّه تعالى على قسمين:

قسم منها اختصاصيّ إلهيّ وفيضان ربّانيّ لاينسب إلى سبب ولاعلّة؛ لأنّ فيضه عامّ وعنايته خاصّ، فتحصيله يكون بمحض العناية وعين الهداية كما قال تعالى: ﴿**هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أوْ أمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ**﴾[٢]، وقوله: ﴿**الَّذينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنى**﴾[٣].

وقسم آخر إرثيّ حقيقيّ موقوف على أسباب الحصول من منبعه ودفع الموانع من معدنه ومجاهدتهم ورياضتهم وسلوكهم على طريق المحبّة التي هي من بعض تلك الأسباب.

---

١. هامش حج: لايتوهّمنّ منه ما اشتهر من الأشاعرة النافين للعلاقة الاتّصاليّة بين العلل المتوسّطة والأسباب المترتّبة وبين المسبّبات؛ فإنّه قول بنفي العلّيّة والمعلوليّة رأساً وإثبات الإرادة الجزافيّة الساقطة عن درجة الاعتناء طرّاً، بل في المقام أسرار مرموزة وكنوز مودّعة مخزونة مكنونة مرجع كلّها سرّ التوحيد المعروف بسريان نور الوحدة في الكثرة واضمحلال الكثرة عند تجلّي نور الوحدة واستهلاكها لديه وإلى التوحيد الخاصّ، بل وإلى الأخصّ نظير قوله: «منها اختصاصيّ إلهيّ»، وسرّ ذلك ينكشف من قوله تعالى: ﴿**ألا إنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحيطٌ**﴾ [فصّلت/٥٤] «نوريّ قدّس سرّه».

٢. ص/٣٩

٣. الأنبياء/١٠١

[العلوم الحقيقيّة كنوز مخلّفة من آدمعليه السلام]

ومثال ذلك مثال شخص مات وخلّف لورثته وأولاده تحت الأرض مالاً كثيراً، فسعيُ الورثة والأولاد لاستخراج ذلك المال، فلايخرجه عن الإرثيّة؛ فإنّه على جميع التقادير إرث لهم وحقّ من حقوقهم.

وبيان ذلك مفصّلاً أنّ أباهم على التحقيق الذي هو آدمعليه السلام[١] خلّف تحت أراضي قلوبهم خزائن علوم إلهيّة ودقائق كنوز ربّانيّة كما ورد به النقل وحكم به العقل. فإذا أراد أولاده إخراج تلك الخزائن والدفائن لابدّ لهم من الحفر في أراضي قلوبهم أو رفع الأحجار والأثقال عن فوق تلك الأموال. فذلك الحفر والدفع والسعي والاجتهاد هاهنا عبارة عن المجاهدة والرياضة والطاعة والعبادة والسير والسلوك، وهذه كلّها ليست هي التي تخرج الخزائن والدفائن من الإرثيّة؛ فإنّها إرث لهم من غير شكّ.

[تشريع التكاليف والقوانين لاستخراج هذه الكنوز]

وعند التحقيق التكاليف الشرعيّة والقوانين النبويّة لم تكن إلّا لاستخراج هذه الكنوز والدفائن المعبّر عنهما بالعلوم والمعارف؛ لقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراةَ وَالإِنْجيلَ وَما أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ**

---

١. هامش حج: مراده من آدم هاهنا هو آدم الحقّ الحقيقيّ المسمّى بآدم الأوّل عندهم وهو الحقيقة المحمّديّة أعني المحمّديّة البيضاء المسمّى بالقلم الأعلى وبروح القدس الأعلى وبالعقل الأوّل في ألسنة الحكماء، وهو إمام أئمّة الأسماء وهو الروح السادس المحيط بكلّ الأشياء المختصّ بحضرة خاتم الأنبياء وآله الوارثين لكمالهصلى الله عليه وآله. «نوريّقدس سره».

أَرْجُلِهِمْ﴾[١]. والمراد بالفوق العلوم والمعارف المجرّدة الروحانيّة الفائضة على قلب الإنسان بواسطة الآيات الآفاقيّة[٢]، لاالمطر كما قاله المفسّرون[٣]، وبالتحت العلوم والمعارف الحسّيّة الحاصلة للإنسان بواسطة /٣٠٥ أ/ الحواسّ الظاهرة والباطنة، لاالنبات كما قال[٤] المفسّر[٥]، ولقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «من أخلص للّه أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[٦]. فسعيهم واجتهادهم حينئذٍ ليس إلّا لاستخراج العلوم والمعارف المدفونة المكنونة[٧] تحت أراضي قلوبهم المعبّر عنها بالإرث المتخلّف من أبيهم آدم عليه السلام؛ لقوله تعالى: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسانِ إِلّا ما سَعى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرى**﴾[٨]، أي يرى حاصله من العلم والمعارف المتخلّف له من أبيه.

---

١. المائدة/٦٦

٢. يؤيّده قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في احتجاجه على طلحة بن عبيد اللّه: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله أسرّ إليّ في مرضه مفتاح ألف باب من العلم، يفتح من كلّ باب ألف باب، ولو أنّ الأمّة منذ قبض رسول اللّه صلى الله عليه وآله اتّبعوني وأطاعوني لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم (بحار الأنوار: ٦٥/٢٦، ٤٢٤/٣١، ١٥٥/٣٣، ٤١/٨٩؛ الاحتجاج: ١٥٣/١؛ كتاب سليم بن قيس: ٦٥٧، ٧٧٣).

٣. بحار الأنوار: ١٩٩/٩، ٦٥/٢٢، ٢٨/٦٤، ٢٨٩/٨٨؛ تأويل الآيات: ١٥٩، ١٦١؛ تفسير القمّيّ: ١٧٠/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٧/٩

٤. حج: قاله.

٥. نفس المصادر.

٦. جامع الأخبار: ٩٤؛ ويقرب منه قوله صلى الله عليه وآله: «من أخلص للّه أربعين يوماً فجّر اللّه ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» (بحار الأنوار: ٢٤٩/١٧؛ عدّة الداعي: ٢٣٢).

٧. مر: المكتومة.

٨. النجم/٤٠ـ٣٩

[استغناء العلماء الحقيقيّة من تحصيل العلوم الرسميّة]

فإذا رأيتهم مَن في كمال الاستغناء وعالم الفراغ من تحصيل العلوم الرسميّة والمعارف الكسبيّة التي هي كالقشر بالنسبة إليها التي هي اللبّ ولبّ اللبّ فاعلم أنّه من ذلك؛ لأنّ كلّ شخص يكون في بيته خزائن الأموال ودفائن الكنوز والنقود لايحتاج إلى الطلب من غيره في شيء أحسن ممّا عنده وأدنى، وإن احتاج إلى مثل ذلك وتوجّه إلى طلبه فالكلب خير منه وليس في الدوابّ أشرّ من الكلب، اللّهمّ إلّا أن يكون جاهلاً بتلك الخزائن التي في بيته وبتلك الجواهر والكنوز التي في ملكه. والجهل وإن لم يكن بعذر فذلك من كمال جهله وقوّة عمائه عمّا عنده، وليس الكلام معه ولابمخاطب لنا؛ لأنّه لو كان عالماً بها لم يكن لفقر الجهل وفاقة العماء طالباً لفلس من غيره، ساعياً في تحصيل لقمة لقمة[١] من أبناء جنسه.

و«الفقر سواد الوجه في الدارين»[٢] إشارة إلى هذا الفقر. والمراد بالدارين الدنيا والآخرة وهو خاسر فيهما، ﴿**خَسِرَ الدُّنْيا وَالآخِرَةَ ذلِكَ هُوَ الْخُسْرانُ الْمُبِينُ**﴾[٣]؛ لأنّه لو اطّلع على خزائنه ودفائنه وحصل له العلم بها كان من الذين صار في حكم قوله تعالى: ﴿**وَجيهاً فِي الدُّنْيا وَالآخِرَةِ**﴾[٤]، والغرض أنّ علوم هؤلاء القوم حاصلة لهم بالإرث من أبيهم الحقيقيّ لابالكسب المعتاد والتحصيل المعلوم.

---

١. مر: ـ لقمة.
٢. بحار الأنوار: ٣٠/٦٩؛ عوالي اللآلي: ٤٠/١
٣. الحجّ/١١
٤. آل عمران/٤٥

[تمثيل في معرفة علماء الرسوم وعلماء الورثة وعلومهما]

«وهاهنا مثال ألطف وأحسن وهو أن تعرف أنّ مثَل علماء الرسوم وعلومهم الظاهرة ومثَل علماء الورثة وعلومهم الباطنة مثَل شخص مات وله ابنان غائبان عنه، فخلّف لكلّ واحد بيتاً فيه دفائن من الأموال وعيون من المياه، وبعد موته بمدّة يسيرة حضر الابنان ودخلا بيتهما، فوجد الواحد منهما في بيته تلك الخزائن والأموال وفتح تلك العيون والمياه وصار مستغنياً عن الطلب والكدّ من المال وريّاناً من العطش والظمأ، وصار المال سبباً لصحّته في البدن وراحته في القلب ونعمته في مدّة بقائه في الدنيا، والماء سبب لحياته وبقائه فيها. والآخر منها من جهله وعمائه وقلّة عقله وعدم فطنه قام وحفر من خارج البيت عشرة أنهر وأجرى الماء إلى بيته وتصوّر أنّ جميع الناس كذا[1] يفطنون، وأراد أن يزرع بهذا الماء زرعاً يكفيه في قوته وما عرف أنّ هذا الماء بعد خراب الأنهر لاينفعه، بل يضرّه /٣٠٥ ب/ في خزائن بيته وفساد زرعه وأمثال ذلك من المفاسد الحاصلة من الماء.

والمراد بالأنهر الحواسّ العشرة، وبالبيت القلب، وبالماء العلوم الظاهرة الكسبيّة التي تعطّل بعد الحواسّ، قال تعالى: ﴿**وَإِذَا الْعِشارُ عُطِّلَتْ**﴾[2] لايبقى لها أثر، بل يكون سبب وباله وعذابه؛ لقوله تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ**﴾[3].

ويمكن هذا المثال في البيت والبئر الخراب، أعني إذا دخلا الابنان المذكوران

---

١. حج: كذلك.

٢. التكوير/٤

٣. الجاثية/٢٣

في البيت الذي خلّف لهما أبوهما، وكان واحد منهما عالماً بأنّ البئر إذا حفر وغمر يطلع منه ماء لطيف عذب ويستريح به صاحبه من طلب الماء من الخارج. والآخر كان جاهلاً بذلك، فحفر النهر من الخارج وأجرى الماء في البئر. فما دام الأنهر مغمورة لاشكّ أنّه يكون في البئر ماء ويتمكّن من شربه، فأمّا إذا[١] خربت الأنهر بموته أو حياته فذلك الوقت يصير بئره خراباً كما كان وأخرب منه.

والبيت هاهنا أيضاً القلب، والماء العلم، والأنهر الحواسّ. فالعاقل ينبغي أن يكون سعيه في عمارة البئر الذي في قلبه بالحفر من قعره؛ ليجري الماء فيه دائماً ويكون سبب حياته أبداً ويستريح من طلب الماء الحقيقيّ الذي هو العلم من خارج، لاأنّه يجتهد في عمارته من الخارج بحفر الأنهر العارضة ليكون بعد خرابها بئره خراباً وروحه[٢] أخرب.

وما أشبه هذا المثال بقوله تعالى: ﴿**فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها وَهِيَ ظالِمَةٌ فَهِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشيدٍ * أَفَلَمْ يَسيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِها أَوْ آذانٌ يَسْمَعُونَ بِها فَإِنَّها لاتَعْمَى الأَبْصارُ وَلكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتي فِي الصُّدُورِ**﴾[٣]؛ لأنّ الكلّ عند أرباب التأويل إشارة إلى هذه القصّة[٤]. فحال الجاهل حينئذٍ إذا بطلت حواسّه بالموت الطبيعيّ ووصل إلى عالم الآخرة عارياً عن العلوم النافعة خالياً عن المعارف الحقيقيّة اليقينيّة متّصفاً بالملكات الرديئة منعوتاً بالنعوت المذمومة، ويكون حاله أردى ممّا كان

---

١. حج: فإذا.
٢. مر، حج: حاله.
٣. الحجّ/٤٦ـ٤٥
٤. حج: القضيّة.

في الدنيا وأنحس كما قال تعالى: ﴿**وَمَنْ كانَ في هذِهِ أعْمى فَهُوَ فِـي الآخِـرَةِ أعْمى وَأضَلُّ سَبيلاً**﴾[١]، و﴿**قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَني أعْمى وَقَدْ كُنْتُ بَصيراً * قالَ كَذلِكَ أتَتْكَ آياتُنا فَنَسيتَها وَكَذلِكَ الْيَوْمَ تُنْسى**﴾[٢]؛ لأنّه إذا انكشـف عليـه حالـه وعرف أحواله ورأى نفسه مظلمة مكدّرة خالية عن العلوم الحقيقيّة وبصيرته التي هي عين قلبه عمياء غير مضيئة ولامنوّرة بنور الهداية والعنايـة وعـرف أنّـه كـان متمكّناً من تحصيل العلوم الحقيقيّة التي كانت مركـوزة فـي طينتـه مكنونـة فـي جبلّته وتركها /٣٠٦أ/ في[٣] جهله وعقله حصلت له بذلك ندامة وحيرة ما يمكـن تعبيرها[٤] بوجه من الوجوه. ولقد سمّيت[٥] القيامة بيوم الحسرة[٦] والندامة[٧]؛ لأنّ فيها ينكشف الحال على ما ينبغي ويظهر الأحوال على ما هي عليه ويصـير صـاحبها مُقرّاً بتقصيره وتفريطه في حقّ ربّه أوّلاً، ثمّ في حقّ نفسه ثانياً، وينطق لسان حاله ﴿**يا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ في جَنْبِ اللّهِ**﴾[٨].

وأمّا حال الابن العالم منهما بحفر البئر وإخراج الماء منه فهو أنّه إذا حفر البئر وأخرج ماءه وشرب منه وصار سبب صحّته في حياته واسـتغنائه عـن احتياجـه

---

١. الإسراء/٧٢

٢. طه/١٢٦ـ١٢٥

٣. حج: من.

٤. حج، مر: تغييرها.

٥. حج: + يوم.

٦. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**وَأنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْـرَةِ إذْ قُضِـيَ الأمْـرُ وَهُـمْ فـي غَفْلَـةٍ وَهُـمْ لايُؤْمِنُونَ**﴾ [مريم/٣٩].

٧. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**وَأسَرُّوا النَّدامَةَ لَمّا رَأوُا الْعَذابَ**﴾ [يونس عليه السلام/٥٤؛ سبأ/٣٣].

٨. الزمر/٥٦

إلى غيره وصار ريّاناً منه شبعاناً من شربه آمناً من العطش والظمـاء بعـده وكـان دائماً في الفرح والنشاط والسرور، وإذا مات وخرج من الدنيا صار ذلك الماء إرثاً لأولاده وأبنائه أناثاً وذكوراً ينتفعون منه كذلك في الدنيا والآخرة، وصار في حقّـه في الآخرة سبباً للجنّة المعنويّة والصوريّة والحياة الأبديّة والوصول إلى الحضـرة الإلهيّة والسدنة الشريفة الربّانيّة؛ لقوله تعالى: ﴿**إنَّ الْمُتَّقينَ في جَنّـاتٍ وَنَهَـرٍ * في مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَليكٍ مُقْتَدِرٍ**﴾[1] فـي مشـاهدات ولـذّات موصـوفة بقولـه: «أعددتُ لعبادي الصالحين ما لاعين رأت ولاأذن سـمعت ولاخطـر علـى قلـب بشر»[2].

وإليه أشار بقوله: ﴿**وَلاتَحْسَبَنَّ الَّذينَ قُتِلُوا في سَبيلِ اللّهِ أمْواتاً بَـلْ أحْيـاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحينَ بِما آتاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ**﴾[3]. والقتل هاهنـا بمعنـى القتل المعنويّ دون الصـوريّ والمـوت الإراديّ دون الطبيعـيّ، والمـاء والأعـين عبارة عن العلوم الحقيقيّة التي بها الحياة الحقيقيّـة الأبديّـة؛ لأنّ المـاء علـم فـي التعبير، وكذلك العلم فإنّه ماء، وإلى هذه الأعين والماء أشار بقوله: ﴿**عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ**﴾[4]، وبقوله: ﴿**عَيْناً يَشْرَبُ بِها عِبادُ اللّهِ يُفَجِّرُونَها تَفْجيراً**﴾[5]. وعنـد التحقيق لم يكن شرب الخضرعليه السلام إلّا من هذا الماء وكذلك غيره؛ لأنّ الماء عينـه عين الولاية ومنبع الخلافة وكلّ من يشرب منـه يصـير باقيـاً أبـديّاً وفـي الجنّـة

---

١. القمر/٥٥ـ٥٤
٢. بحار الأنوار: ٩٢/٨، ١٩١؛ عدّة الداعي: ١٠٩، ٢٤١؛ عوالي اللآلي: ١٠١/٤
٣. آل عمران/١٧٠ـ١٦٩
٤. المطفّفين/٢٨
٥. الإنسان/٦

الحقيقيّة، قال تعالى: ﴿**خالِدينَ فيها أبَداً**﴾[١].

وبحث هذا المال وهذا العلم المعبّر عنه بالإرث من صورة الأنهر والبئر والدفائن والخزائن وغير ذلك وإن طال فقد بقي مثال آخر في صورة الابنين المذكورين والكنز المخفيّ المتخلّف من أبيهم وغير ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَأمَّا الْجدارُ فَكانَ لِغُلامَيْنِ يَتيمَيْنِ فِي الْمَدينَة وَكانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُما وَكانَ أبُوهُما صالِحاً فَأرادَ رَبُّكَ أنْ يَبْلُغا أشُدَّهُما وَيَسْتَخْرِجا كَنْزَهُما رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَما فَعَلْتُهُ عَنْ أمْري ذلِكَ تَأويلُ ما لَمْ تَسْطعْ عَلَيْهِ صَبْراً**﴾[٢]؛ فإنّ ذلك في غاية المناسبة في هذه الصورة؛ لأنّ الجدار /٣٠٦ ب/ هاهنا بمعنى البدن والقلب لبني آدم، والغلامين بمعنى الولدين المذكورين اليتيمين اللذين مات أبوهما، والكنز عبارة عن العلوم الإرثيّة المذكورة، والخضر بمعنى الروح والإنسان الحقيقيّ، وموسى بمعنى القلب الصوريّ؛ لأنّ الوليّ في مقام الروح والولاية والنبيّ في مقام القلب. فإذا قام خضر الروح بعمارة جدار البدن لمحافظة الكنز الذي تحته لغلامين العقل والنفس اليتيمين ـ لأنّهما من غير أب شفيق وأمّ صديق ـ يصعب على موسى القلب الذي هو مأمور برعاية الظاهر ومحافظة الطرفين بقوّة الفتوّة، لاكالوليّ؛ فإنّه مأمور برعاية طرف واحد الذي هو الروح الحقيقيّ وتوجّهه إلى الحقّ دائماً، وهذا لايكون إلّا عند بلوغ أشُدّ العقل والنفس الذي يكون عند ظهور العقل بالملكة وبالفعل دون الهيولانيّ حتّى يصل إلى المستفاد وآخر

---

١. النساء/٥٧، ١٢٢، ١٦٩؛ المائدة/١١٩؛ التوبة/٢٢، ١٠٠؛ الأحزاب/٦٥؛ التغابن/٩؛ الطلاق/١١؛ الجنّ/٢٣؛ البيّنة/٨

٢. الكهف/٨٢

المراتب كاملاً مكمّلاً. وإليه الإشارة بقوله: ﴿**ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ**﴾[1]، و﴿**مِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لايَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً**﴾[2]، ومعناه أي من كمال العقل الذي هو البلوغ الحقيقيّ، فعلم ذلك الطفل أنّ بعد العلوم الظاهرة الرسميّة هناك علوم أخَر من العلوم الباطنة الإرثيّة الحقيقيّة المخصوصة به وبأمثاله، فيقوم في طلبها وتحصيلها على الوجه الذي قرّرناه.

وإن قلت: أنت أثبتت أنّ هذه العلوم مركوزة في جبلّة كلّ واحد واحد من أولاد آدم بالقوّة وهي تحتاج إلى إبرازها بالفعل، ونحن نجد كثيراً من أولاده وهم يقومون بحفر بئر قلوبهم ورفع الموانع عن وجه نقود خزائنهم ودفائنهم ويجتهدون في تحصيل تلك الخزائن والدفائن المعبّر عنها بالعلوم الإرثيّة وما يحصل لهم منها شيء، بل يحصل عكس ذلك كعلوم السحر والجدل والشعوَذَة[3] والكفر والزندقة وأمثال ذلك من العلوم الغير النافعة؛ **قلت**: ذلك لأنّه ما قام بالشرائط التي تنبغي ولم تكن بينه وبين اللّه سلسلة النسب المعنويّة منتظمة كما كان لغيره؛ فإنّ حصول هذه العلوم والمعارف بغير الشروط المعلومة غير ممكن.

ونشاهد هذا المعنى في المياه والأراضي؛ فإنّ الماء جوهر واحد لطيف غير قابل بنفسه للملوحة والحلاوة والعذوبة والأجاجة، لكن بحسب كلّ أرض وكلّ مكان له طعم آخر ووصف آخر كالملح والأجاج والحلو والحامض. وكذلك إذا

---

١. غافر/٦٧

٢. الحجّ/٥

٣. حج: الشعبدة.

سرى في البستان فإنّ /٣٠٧ أ/ بعض الشجر تحصل منه الحلاوة وبعضها تحصل منه الحموضة، كذلك طعوم الفاكهة كما قال[١]: ﴿**يُسْقى بِماءٍ واحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَها عَلى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ**﴾[٢]. وعند التحقيق يرجع هذا إلى مسألة واحدة وهي أنّ الحقائق والقوابل ليست بجعل الجاعل وليس على الفاعل إلّا إعطاء القابل ما يطلبه هو بلسان الحال والاستعداد، معدِناً كان أو نباتاً أو حيواناً أو إنساناً، وهذا لايعرفه إلّا عارف كامل عالم محقّق، كما قال تعالى: ﴿**لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهيدٌ**﴾[٣]».[٤]

[أسرار القلب]

واعلم أنّ للقلب أسرار غريبة عجيبة وأنّ أحواله وأطواره عميقة وليس في الإنسان عضو أشرف منه من حيث الصورة، كما قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ في جسد ابن آدم لمضغة إن صلحت صلح بها جميع الجسد وإن فسدت فسد بها جميع الجسد، ألا وهي القلب»[٥]. ولاسرّ أعظم من سرّه من حيث المعنى؛ لقوله ـ جلّ ذكره ـ: «لايسعني أرضي ولاسمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن»[٦]؛ فإنّه لو كان هناك أعظم منه لما قال: «لايسعني أرضي ولاسمائي»، ولقوله عليه السلام: «قلب

١. حج: + تعالى.
٢. الرعد/٤
٣. ق/٣٧
٤. جامع الأسرار: ٥١٤
٥. عوالي اللآلي: ٧/٤
٦. نفس المصدر. ومثله قوله صلى الله عليه وآله: «لم يسعني سمائي ولاأرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن» (بحار الأنوار: ٣٩/٥٥).

المؤمن بين الإصبعين من أصابع الرحمن»[١]، ولقوله تعالى في آدم: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٢]، ولقوله عليه السلام: «خلق اللّه آدم على صورته»[٣]؛ لأنّ المراد بآدم على الإطلاق نوع الإنسان وعلى التقييد شخصه، بل[٤] كلّ شخص من أشخاصه إذا نظر بالصورة دون الفعل فهو آدم صوريّ، وإذا نظر إليه بالفعل فهو آدم حقيقيّ. فكما أنّ الإنسان أشرف الموجودات وأكملها فهو أشرف الأعضاء وأكملها؛ إذ لو لم يكن كذلك لم يكن محلّ نظر اللّه ونزوله.

ونقول: روي أنّ داوود ناجى ربّه فقال: إلهي! لكلّ ملك خزانة، فأين خزانتك؟ فقال ـ جلّ جلاله ـ: لي خزانة أعظم من العرش وأوسع من الكرسيّ.[٥] وأطنب فيه بذكر الحديث والآية. وهاهنا أسرار لايجوز إفشاؤها إلّا عند أهلها؛ لأنّ في وسع اللّه تعالى الحقّ الذي هو الوجود المطلق لقلب المؤمن الذي هو المقيّد من

١. عن النبيّ صلّى اللّه عليه وآله في بحار الأنوار: ٣٩/٦٧؛ عوالي اللآلي: ٤٨/١، ٩٩/٤. وقريب منه قوله صلّى اللّه عليه وآله: «إنّ قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين من أصابع الرحمن» (تنزيه الأنبياء: ١٢٥)؛ وأيضاً قوله صلّى اللّه عليه وآله: «ما من قلب آدميّ إلّا وهو بين إصبعين من أصابع اللّه تعالى» (نفس المصدر: ١٢٦)؛ وعن محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام أنّه قال: «إنّ القلوب بين إصبعين من أصابع اللّه» (بحار الأنوار: ٥٢/٦٧، ٤٨/٧٢).

٢. ص/٧٥

٣. الكافي: ١٣٤/١؛ بحار الأنوار: ١١/٤، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٢٠، ١٧٦/١٠، ١١١/١١، ١٢٠، ١٢١، ١٠٣/٥٤، ٣٣/٥٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١١٩/١؛ القصص للجزائريّ: ٢٨؛ كنز الفوائد: ١٦٧/٢، ١٦٨؛ سعد السعود: ٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣؛ الطرائف: ٣٥٠/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٣/١؛ الاحتجاج: ٣٢٣/٢، ٣٤٤، ٤١٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٠٣، ١٥٢

٤. حج: + و.

٥. بحار الأنوار: ٥٩/٦٧؛ عوالي اللآلي: ٢٤٩/١

المقيّدات الممكنة سرّ شريف[١] ورمز لطيف، بل ولايطّلع عليه إلّا الكُمَّل من الأقطاب كما قال: ﴿**إنَّ في ذلِكَ لَذِكْرى لأولِي الألْبابِ**﴾[٢].

[كلام ابن العربيّ في سعة القلب]

وفي مثل هذا القلب شرع[٣] الشيخ الأعظم في الفصّ في هذا المعنى فقال:

اعلم أنّ القلب ـ أعني قلب العارف باللّه ـ هو من رحمة اللّه وهو أوسع منها؛ فإنّه وسع الحقّ ـ جلّ جلاله ـ ورحمته لاتَسِعُه. هذا لسان عموم من باب الإشارة العامّة؛ لأنّ الرحيم ليس بمرحوم فلاحكم للرحمة فيه. وأمّا الإشارة من جهة[٤] الخصوص فإنّ اللّه تعالى وصف نفسه بالنفس /٣٠٧ ب/ وأنّ الأسماء الإلهيّة عين المسمّى وليست إلّا هو وأنّها طالبة ما تقتضيه من الحقائق وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلّا العالم. فالألوهيّة والربوبيّة[٥] ما لها هذا الحكم، فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبيّة وبين ما تستحقّه الذات من الغنى عن العالم.

وليست الربوبيّة على الحقيقة والانضياف إلّا عين هذه الذات، فلمّا تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحقّ به نفسه من الشفقة على عباده. فأوّل ما نفّس عن الربوبيّة بنفسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده إلى العالم الذي تطلبه الربوبيّة بحقيقتها وجميع الأسماء الإلهيّة. فيثبت من هذا الوجه أنّ رحمته وسعت كلّ شيء، فوسعت الحقّ، فهي أوسع من القلب أو

---

١. هامش حج: ومن طور ذلك السرّ الشريف قيل في حقّ القلب الإنسانيّ يسع الحقّ ولايسع خلقه. أقول: والعرش على خلافه يسع الخلق بجملة جهاتها ولايسع الحقّ بجملة صفاته العليا وبجميع أسمائه الحسنى، والقلب يسعه تعالى بجملتها. «نوريّ قدّس سرّه».

٢. الزمر/٢١

٣. حج: شرح.

٤. حج (خ ل): + لسان.

٥. حج: فالألوهيّة تطلب المألوه والربوبيّة تطلب المربوب.

مساوية له في السعة[1].

ثمّ لتعلم أنّ الحقّ تعالى كما ثبت في الصحيح أنّ القلب لايسعه مع غيره من المخلوقات فكأنّه يملؤه، ومعنى هذا أنّه إذا نظر إلى الحقّ عند تجلّيه له لايمكن أن ينظر معه إلى غيره وفي القلب العارف من السعة، كما قال أبو يزيد البسطاميّ: لو أنّ العرش وما حواه مئة ألف ألف مرّة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به. وقال الجنيد: إنّ المحدَث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، وقلب يسع القديم كيف يحسّ بالمحدَث موجوداً؟[2]

[كلام الآمليّ في أسرار القلب]

وقال الفاضل المتأخّر:

المراد بالاتّساع ليس بمجرّد النظر فقط، بل المراد قابليّة اتّصاف القلب بصفاته وأسمائه وأفعاله، وعلى الجملة للقلب قابليّة اتّصافه بما اتّصفت ذاته الجامعة للكلّ، كما قال: «خلق اللّه آدم على صورته»[3] وقال: ﴿**إنّا عَرَضْنَا الأمانَةَ**﴾[4]؛ فإنّ هذين المعنيين قد خصّا بالإنسان المطلق دون غيره، والقلب

---

١. اعلم أنّ الذي يسع كلّ شيء ثلاث: العلم والرحمة والقلب. قال اللّه تعالى: ﴿**رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً**﴾ [غافر/٧]، و﴿**أحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾ [الطلاق/١٢]، و﴿**وَرَحْمَتي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْء**﴾ [الأعراف/١٥٦]، وقال: «ما وسعني أرضي ولاسمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن» [عوالي اللآلي: ٧/٤؛ بحار الأنوار: ٣٩/٥٥]. فلمّا تكلّم في سعة الرحمة جعلها أوسع أو مساوياً للقلب (شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٧٧٠).

٢. فصوص الحكم: ١١٩

٣. الكافي: ١٣٤/١؛ بحار الأنوار: ١١/٤، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٢٠، ١٧٦/١٠، ١١١/١١، ١٢٠، ١٢١، ١٠٣/٥٤، ٣٣/٥٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١١٩/١؛ القصص للجزائريّ: ٢٨؛ كنز الفوائد: ١٦٧/٢، ١٦٨؛ سعد السعود: ٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣؛ الطرائف: ٣٥٠/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٣/١؛ الاحتجاج: ٣٢٣/٢، ٣٤٤، ٤١٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٠٣، ١٥٢

٤. مشير إلى قوله تعالى: ﴿**إنَّا عَرَضْنَا الأمانَةَ عَلَى السَماواتِ وَالأرْضِ وَالْجِبالِ فَأبَيْنَ أنْ**

←

إشارة إليه وإلى حقيقته، فافهم.

وروي أنّ داوودعليه السلام ناجى ربّه فقال: إلهي! لكلّ ملك خزانة، فأين خزانتك؟ فقال ـ جلّ جلاله ـ: لي خزانة أعظم من العرش وأوسع من الكرسيّ وأطيب من الجنّة وأزين من الملكوت، أرضها المعرفة وسماؤها الإيمان وشمسها الشوق وقمرها المحبّة ونجومها الخواطر وسحابها العقل ومطرها الرحمة وشجرها الطاعة وثمرها الحكمة، ولها أربعة أركان: التوكل والتفكّر والأنس والذكر، ولها أربعة أبواب: العلم والحكمة والصبر والرضا، ألا وهي القلب.[١]

وروي عن وهب بن منبّه أنّه قال: إنّ اللّه تعالى قال لموسىعليه السلام: يا موسى! جرّد قلبك لحبّي؛ فإنّي /٣٠٨ أ/ جعلت قلبك ميدان حبّي، وبسطت في قلبك أرضاً من معرفتي، وبنيت في قلبك بيتاً من الإيمان، وأجريت في قلبك شمساً من شوقي، وأمضيت في قلبك قمراً من محبّتي، وأسريت في قلبك نجوماً من مرادي، وجعلت في قلبك غيماً من تفكّري، وأذريت في قلبك ريحاً من توفيقي، وأمطرت في قلبك مطراً من تفضّلي، وزرعت في قلبك زرعاً من صدقي، وأنبتت في قلبك أشجاراً من طاعتي، وجعلت أوراقها وفائي، وأوليت ثمرها حكمة من مناجاتي، وأجريت في قلبك أنهاراً من دقائق علوم أزليّتي، ووضعت في قلبك جبالاً من يقيني.

وورد عن عيسىعليه السلام أنّه قال لبني إسرائيل: يا بني إسرائيل! لاتقولوا العلم في السماء من يصعد يأتي به، ولا في تخوم الأرض من ينزل يأتي به، ولا من وراء البحار من يعبر يأتي به، العلم مجبول في قلوبكم، تأدّبوا بين يدي اللّه بآداب الروحانيّين وتخلّقوا بأخلاق الصدّيقين يظهر العلم من قلوبكم حتّى يغطيكم ويغمركم.[٢]

وورد عن النبيّصلى الله عليه وآله أنّه قال: «العلم نور يقذفه اللّه في قلوب أوليائه وأنطق

يَحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الإنْسانُ إنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ (الأحزاب/٧٢).

١. بحار الأنوار: ٥٩/٦٧؛ عوالي اللآلي: ٢٤٩/١

٢. جامع الأسرار: ٥١٣

به على لسانهم. العلم علم اللّه لايعطيه إلّا لأوليائه. الجوع سحاب الحكمة، فإذا جاع العبد مطر بالحكمة». وورد أنّه قال: «لولا أنّ الشياطين يحولون[١] حول قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماوات والأرض».[٢] وكذلك في قوله: «ما من قلب إلّا وله عينان، فإذا أراد اللّه بعبد خيراً فتح عينيه اللتين هما للقلب ليشاهد بهما الملكوت».[٣]

وقيل: مقامات القلوب أربعة. وذلك لأنّ اللّه تعالى سمّى القلب بأسماء أربعة: صدراً وقلباً وفؤاداً ولبّاً. فالصدر معدن الإسلام؛ لقوله تعالى: ﴿**أفَمَنْ شَرَحَ اللّهُ صَدْرَهُ لِلإسْلامِ**﴾[٤]، والقلب معدن الإيمان؛ لقوله: ﴿**حَبَّبَ إلَيْكُمُ الإيمانَ وَزَيَّنَهُ في قُلُوبِكُمْ**﴾[٥]، والفؤاد معدن التوحيد؛ لقوله: ﴿**ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى**﴾[٦]، وكذلك اللبّ معدن التوحيد[٧]؛ لقوله: ﴿**إنَّ في ذلِكَ لَذِكْرى لأولِي الألْبابِ**﴾[٨]. فاللبّ وعاء التوحيد، والفؤاد وعاء المعرفة، والقلب وعاء الإيمان،

---

١. حج: يحومون.
٢. بحار الأنوار: ١٦٣/٥٦، ٣٣٢/٦٠، ٥٩/٦٧، ١٦١؛ عوالي اللآلي: ١١٣/٤
٣. عوالي اللآلي: ١١٦/٤
٤. الزمر/٢٢
٥. الحجرات/٧
٦. النجم/١١
٧. هامش حج: الفرق بين الفؤاد واللبّ في وجه كالفرق بين شهود النار عند حضورها لديك وبين شهودك لها بصيرورتك ناراً وتخصّصك بحقيقتها، وقد يعبّر عنها بالتوحيد وبالفناء في التوحيد وتعبير آخر بالفناء والفناء عنه، وبعبارة أخرى بالمحو ومحو المحو، ويعبّر عن حال المحو بـ «لاهو إلّا هو» وعن محو المحو بـ «لاهو بلاهو إلّا هو»، محصّله «يا من لاهو إلّا هو» و«يا من لاهو بلاهو». ولفظة «بلاهو» بعد لفظة «لاهو» إشارة إلى محو المحو المراد من لفظة «إلّا هو». فالصدر محل «لاإله إلّا اللّه»، والقلب محلّ «لاإله إلّا هو»، والفؤاد محلّ «لاهو إلّا هو»، واللبّ محلّ «لاهو بلاهو إلّا هو». وفي المقام كنوز رموز ورموز كنوز مكنونة عن غير أهلها، كالإيمان مثلاً مكتوم عن أهل الصدر وهكذا، فاحتفظ عن الأشرار. «نوريّ قدّس سرّه».
٨. الزمر/٢١

والصدر وعاء الإسلام.

فالتوحيد تنزيه الحقّ بصفاته العليا، والإيمان عقد القلب بنفي جميع ما توهّمت القلوب إليه من المضارّ والمنافع سواه ـ عزّ وجلّ ـ والإسلام استسلام الأمور كلّها إلى اللّه سرّاً وعلانية، فهذه الأنوار كامنه في أسرار الموحّدين. ولاتصحّ المعرفة إلّا بالتوحيد، ولايصحّ /٣٠٨ ب/ الإيمان إلّا بالمعرفة[١]، ولايصحّ الإسلام إلّا بالإيمان. فمن لاتوحيد له لامعرفة له، ومن لامعرفة له لاإيمان له، ومن لاإيمان له لاإسلام له، ومن لاإسلام له لاينفعه ما سواه من الأفعال والأعمال والعلوم والأخلاق.[٢]

وإلى هذا القلب أشار بعض العارفين فقال:

اعلم أنّ اللّه تعالى خلق بيتاً في جوف المؤمن فسمّاه القلب، وبعث من كرمه ريحاً فنظف ذلك البيت من الشرك والشكّ والنفاق والشقاق، ثمّ وجّه سحاباً من فضله فأمطر على ذلك البيت وأنبت فيه ألواناً من النبات مثل اليقين والتوكّل والإخلاص والخوف والرجاء والمحبّة والرضا، ثمّ وضع في صدر ذلك البيت سريراً من التوحيد وبسط على ذلك السرير بساطاً من التسليم والشهود، ثمّ غرس شجرة المعرفة مقابل ذلك البيت أصلها في قلب المؤمن وفرعها في السماء تحت العرش، ووضع على يمين السرير وعن شماله متّكأ من شرائعه وفتح فيه باباً من بستان رحمته وزرع فيه ألواناً من أنواع الرياحين كالتسبيح والتهليل والتحميد والذكر، ثمّ أجرى فيه نهراً لفضل ماء وهو بحر التقوى، فسقى ذلك النبات، ثمّ علّق قنديلاً من قناديل فضله في بابه الأعلى وأسرجه بدهن الذكر وأضاء نور السراج فنوّر النفوس، ثمّ أغلق بابه عن كلّ ما يصل إليه من البلوى وأمسك مفتاحه بيده ولم يوكّل عليه أحداً من خلقه، لاجبرائيل ولاميكائيل ولاإسرافيل ولاغيرهم من المخلوقات. ثمّ قال المولى ـ

١. هامش حج: إنّ الفرق بين المعرفة والإيمان كالفرق بين العلم الحضوريّ والشهوديّ وبين العلم الحصوليّ والصوريّ الحاصل من ذي الصورة في الذهن، وبونٌ ما بين شهود الشيء وحضوره بنفسه وبين تصوّر الشيء بحصول صورته عندك، فلاتغفل. «نوريّ قدّس سرّه».

٢. جامع الأسرار: ٥٨٢

جلّ جلاله ـ: هذه خزانتي في الأرض ومعدن نظري ومسكن توحيدي وأنا ساكن فيه، فنعم الساكن ونعم المسكن. فكلّما أفسد العبد ظاهره من خارج بالعصيان ولايداويه من داخله بالغفران الذي يكون سبب العمران فبئس الساكن وبئس المسكن.[١]

وكذلك الآخر في قوله:

إنّ في قلب المؤمن ثلاثة أنوار: نور المعرفة ونور العقل ونور العلم[٢]. فنور المعرفة كالشمس، ونور العقل كالقمر، ونور العلم كالكواكب. فنور المعرفة يستر الهوى، ونور العقل يستر الشهوة، ونور العلم يستر الغفلة. فبنور المعرفة يرى الحقّ، وبنور العقل يقبل الحقّ، وبنور العلم يعمل الحقّ.[٣]

وقال:

أوّل ما يبدأ في قلب العارف ممّن يريد اللّه سعادته نوراً، ثمّ يصير ذلك النور ضياء، ثمّ يصير ذلك الضياء شعاعاً، ثمّ يصير نجوماً، ثمّ يصير /٣٠٩ أ/ قمراً، ثمّ يصير شمساً. فإذا ظهر ذلك النور في قلبه بردت الدنيا فيه وما فيها من اللذّات والزخارف، فإذا صار ضياء تركها وفارقها، فإذا صار شعاعاً انقطع عنها وزهد فيها، فإذا صار نجوماً فارق لذّاتها ومحبوباتها، فإذا صار قمراً زهد في الآخرة وما فيها، فإذا صار شمساً لايرى الدنيا وما فيها ولاالآخرة وما فيها ولايعرف إلّا ربّه ولايشاهد غيره، فيكون جسده نوراً وقلبه نوراً وكلامه نوراً وجوابه نوراً، بل هو يكون نوراً من رأسه إلى قدمه، وهذا معنى قوله: ﴿**ارْجِعُوا وَراءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً**﴾[٤]؛ لأنّ الرجوع إلى المعاد الأصليّ ومشاهدة

---

١. نفس المصدر: ٥٨٤

٢. هامش حج: مراده من نور العقل نور عالم دقائق المعاني، ومن نور المعرفة نور عالم حقائق المعاني، ومن نور العلم هاهنا نور عالم الملكوت الصوريّ البرزخيّ بين العالمين: عالم الجبروت المعنويّ العقلانيّ وعالم الملك والشهادة المعروف بعالم الطبيعة والطبيعيّ الجسمانيّ. «نوريّ قدّس سرّه».

٣. نفس المصدر

٤. الحديد/١٣

العالم الأزليّ يوجّه هذه الأنوار ويثمر هذه الأسرار.

ومن هذا قال النبيّ ﷺ في دعائه: «اللّهمّ اجعل لي نوراً في قلبي ونوراً في سمعي ونوراً في بصري ونوراً في لحمي ونوراً في دمي ونوراً في عظامي ونوراً بين يديّ ونوراً من خلفي ونوراً من تحتي ونوراً من فوقي ونوراً عن يميني ونوراً عن شمالي ونوراً في قبري. اللّهمّ زدني نوراً وأعطني نوراً واجعل لي نوراً، بحقّك يا أرحم الراحمين»[١].[٢]

والغرض من هذا كلّه أن تعرف أنّ المراد بالمعرفة واليقين في عبارات هؤلاء القوم هي علومهم المعبّر عنها بالعلوم الإرثيّة الإلهيّة وأنّها تتعلّق بالقلب وجلائه وصفائه من كدورات علائق الظلمات الحيوانيّة؛ ليظهر فيه نور الحقيقة الإنسانيّة بالفعل الذي هو أصل في حصول هذه الأنوار، وذلك إنّما هو بقوّة الرياضة وكثرة المجاهدة، رزقنا اللّه وإيّاكم القيام بذلك المقام حتّى نتعلّق بحبال أولي الاعتصام الذين وثقوا منه بأوثق العرى، فكانوا أهل الكمال والتمام، بل صار لهم حقيقة التمام وفوق التمام.

[تتميم الكلام في مراتب السلوك]

قال: وأمّا السكون: فهو الوقوف عند المطلوب اطميناناً به.

وأمّا التوكّل: فهو تفويض الأمر إلى الغير، وهو هنا تفويض الأمور كلّها إلى اللّه تعالى؛ ليدبّرها بحسب تقديره.

---

١. مستدرك الوسائل: ١٠٧/٥؛ بحار الأنوار: ٣٢٠/٨٤، ٣٥٥، ٢٩٢/٨٦، ٣١٥، ٢٥٨/٩٤؛ الإقبال: ٢٢٢؛ البلد الأمين: ٦٨؛ جمال الأسبوع: ١٩٥، ٢٠١؛ دعائم الإسلام: ١٦٦/١؛ العدد القويّة: ٢١٥؛ عوالي اللآلي: ١٩٣/١؛ المصباح للكفعميّ: ٩٣؛ مصباح المتهجّد: ١٨٦، ٢٦٨

٢. جامع الأسرار: ٣٦٦

وأمّا الرضا: فهو ثمرة التوكّل، ومقتضاه المحبّة، فهو ترك الاعتراض والإنكـار في الظاهر والباطن والقلب والقول والعمل.

وأمّا التسليم: فهو أن يسلّم كلّ أمر ينسبه إلى نفسه إلـى اللّـه تعـالى وحـده، وهذه المرتبة أعلى من التوكّل.

وأمّا التوحيد: فهو في أوّل مراتب التصديق بأنّه تعالى إله واحد، ثمّ يتيقّن أنّه ليس في الوجود /٣٠٩ ب/ إلّا اللّه وفيضه. وأعلى منه أن يفرّد الوجود عن الكـلّ بحيث يعرّيه عن جميع القيود ويجعل أن لاوجود عارض لشيء، فلاوجـود فـي الحقيقة غيره، فغيره لايسمّى وجوداً حقيقةً.

وأمّا الاتّحاد: فهو كون الشيء في نفسه واحداً، فهو أبلغ من التوحيد؛ لأنّ فيه شائبة كثرة دونه.

وأمّا الوحدة: فهي نفي الاتّحاد ونفي كلّ مقام سوى الوجود البحـت، فيعـدم عنده كلّ شيء.

وما بعده إلّا **مقام الفناء**: وهو نفي كلّ شيء عن مطمح النظـر سـوى الحـقّ، فيكون المعاد إليه كما أنّ المبدأ منه.

هذا خلاصة ما ذكره في الكتاب المذكور من المقامات أشار المصـنّف إليهـا إشارة خفيفة[١].

[درجات السلوك على ما ذكره الآمليّ]

أقول: هذه المقامات المذكورة هي تمام ما ذكره الإمام نصير الدين في كتـاب

١. حج: الخفيّة.

أوصاف الأشراف. وقد ذكر الفاضل المتأخّر ـ قدّست نفسه الشريفة ـ درجات السلوك في كتابه المسمّى بـ*البحر الخِضَمّ* مستشهداً عليها بالكتاب العزيز أكثر من ذلك، فقال:

درجات السلوك تنتهي إلى مئة درجة، كلّ درجة منها مقام من المقامات التي يصل إليها أهل السلوك والسير[1] إلى اللّه. وأمّا السلوك والسير في اللّه فدرجاته ومقاماته غير متناهية:

الأوّل: اليقظة[2]: قال اللّه تعالى: ﴿**قُلْ إنَّما أعِظُكُمْ بواحِدَة أنْ تَقُومُوا لِلّهِ**﴾[3].

الثاني: التوبة: قال اللّه تعالى: ﴿**يا أيُّهَا الّذينَ آمَنُوا تُوبُوا إلَى اللّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً**﴾[4].

الثالث: المحاسبة: قال تعالى: ﴿**اقْرَأ كِتابَكَ كَفى بنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسيباً**﴾[5].

الرابع: الإنابة: قال تعالى: ﴿**وَأنيبُوا إلى رَبِّكُمْ وَأسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أنْ يَأتِيَكُمُ الْعَذابُ**﴾[6].

الخامس: التفكّر: قال تعالى: ﴿**وَأنْزَلْنا إلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ للنّاسِ ما نُزِّلَ إلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[7].

السادس: التذكّر: قال تعالى: ﴿**وَما يَذَّكَّرُ إلّا أولُوا الألْباب**﴾[8].

السابع: الاعتصام: قال تعالى: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَميعاً**﴾[9].

---

١. حج: ـ والسير.
٢. حج: العظة.
٣. سبأ/٤٦
٤. التحريم/٨
٥. الإسراء/١٤
٦. الزمر/٥٤
٧. النحل/٤٤
٨. البقرة/٢٦٩؛ آل عمران/٧
٩. آل عمران/١٠٣

الثامن: الفرار: قال تعالى: ﴿**فَفِرُّوا إلَى اللّهِ**﴾[١]، ومعناه التوجّه إليه.
التاسع: الرياضة: قال تعالى: ﴿**وَالّذينَ يُؤْتُونَ ما آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ**﴾[٢].
العاشر: السماع: قال تعالى: ﴿**وَلَوْ عَلِمَ اللّهُ فيهِمْ خَيْراً لأسْمَعَهُمْ**﴾[٣] والمراد الاستماع.
الحادي عشر: الحزن: قال اللّه تعالى: ﴿**أعْيُنَهُمْ تَفيضُ مِنَ الدَّمْعِ حُزْناً**﴾[٤].
الثاني عشر: الخوف: قال تعالى: ﴿**إنّا نَخافُ مِنْ رَبِّنا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَريراً**﴾[٥].
الثالث عشر: الإشفاق: قال تعالى: ﴿**إنّا كُنّا قَبْلُ في أهْلِنا مُشْفِقينَ**﴾[٦].
الرابع عشر: الخشوع: قال تعالى: ﴿**ألَمْ يَأنِ لِلّذينَ آمَنُوا أنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللّهِ**﴾[٧].
الخامس عشر: الإخبات: قال تعالى: ﴿**وَبَشِّرِ الْمُخْبِتينَ**﴾[٨].
السادس عشر: الزهد: قال تعالى: ﴿**وَلاتَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إلى ما مَتَّعْنا بِهِ أزْواجاً مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَياة الدُّنْيا**﴾[٩].
السابع عشر: الورع: قال تعالى: ﴿**وَثِيابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾[١٠].
الثامن عشر: التبتّل: قال تعالى: ﴿**وَتَبَتَّلْ إلَيْهِ تَبْتيلاً**﴾[١١]، والتبتّل الانقطاع

---

١. الذاريات/٥٠
٢. المؤمنون/٦٠
٣. الأنفال/٢٣
٤. المائدة/٨٣
٥. الإنسان/١٠
٦. الطور/٢٦
٧. الحديد/١٦
٨. الحجّ/٣٤
٩. طه/١٣١
١٠. المدثّر/٥ـ٤
١١. المزّمّل/٨

/٣١٠ أ/ بالكلّيّة إليه.

التاسع عشر: الرجاء: قال تعالى: ﴿**لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ**﴾[١].

العشرون: الرغبة: قال تعالى: ﴿**يَدْعُونَنا رَغَباً وَرَهَباً**﴾[٢]، والرغبة الميل والرهبة الخوف.

الحادي والعشرون: الرعاية: قال تعالى: ﴿**فَما رَعَوْها حَقَّ رِعايَتِها**﴾[٣]، وهو أمر بحقّ الرعاية.

الثاني والعشرون: المراقبة: قال تعالى: ﴿**فَارْتَقِبْ إِنَّهُمْ مُرْتَقِبُونَ**﴾[٤]، وهي دوام ملاحظة المقصود.

الثالث والعشرون: الحرمة: قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُماتِ اللّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ**﴾[٥].

الرابع والعشرون: الإخلاص: قال تعالى: ﴿**أَلا لِلّهِ الدِّينُ الْخالِصُ**﴾[٦]، والخالص هو الخالي عن الغشّ.

الخامس والعشرون: التهذيب: قال تعالى: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها * وَقَدْ خابَ مَنْ دَسّاها**﴾[٧]، والتزكية التهذيب.

السادس والعشرون: الاستقامة: قال تعالى: ﴿**الَّذينَ قالُوا رَبُّنَا اللّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ**﴾[٨].

السابع والعشرون: التوكّل: قال تعالى: ﴿**وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ**﴾[٩].

---

١. الأحزاب/٢١
٢. الأنبياء/٩٠
٣. الحديد/٢٧
٤. الدخان/٥٩
٥. الحجّ/٣٠
٦. الزمر/٣
٧. الشمس/٩ـ١٠
٨. فصّلت/٣٠
٩. آل عمران/١٢٢، ١٦٠؛ المائدة/١١؛ التوبة/٥١؛ إبراهيم عليه السلام/١١؛ المجادلة/١٠؛ التغابن/١٣

الثامن والعشرون: التفويض: قال تعالى: ﴿**وَأُفَوِّضُ أَمْري إلَى اللّهِ**﴾[١].

التاسع والعشرون: الثقة: قال تعالى: ﴿**فَإذا خِفْتِ عَلَيْهِ فَألْقيهِ فِي الْيَمِّ**﴾[٢]، والإلقاء من الثقة.

الثلاثون: التسليم: قال تعالى: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لايُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ في ما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ... وَيُسَلِّمُوا تَسْليماً**﴾[٣].

الحادي والثلاثون: الصبر: قال تعالى: ﴿**وَاصْبِرْ وَما صَبْرُكَ إلّا باللّهِ**﴾[٤].

الثاني والثلاثون: الرضا: قال تعالى: ﴿**رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ**﴾[٥]، والرضا باب اللّه الأعظم[٦].

الثالث والثلاثون: الشكر: قال تعالى: ﴿**لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأزيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إنَّ عَذابي لَشَديدٌ**﴾[٧].

الرابع والثلاثون: الحياء: قال اللّه تعالى: ﴿**إنَّ اللّهَ لايَسْتَحْيِي أنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها**﴾[٨].

الخامس والثلاثون: الصدق: قال تعالى: ﴿**فَلَوْ صَدَقُوا اللّهَ لَكانَ خَيْراً لَهُمْ**﴾[٩].

السادس والثلاثون: الإيثار: قال تعالى: ﴿**وَيُؤْثِرُونَ عَلى أنْفُسِهِمْ وَلَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ**﴾[١٠].

---

١. غافر/٤٤
٢. القصص/٧
٣. النساء/٦٥
٤. النحل/١٢٧
٥. المائدة/١١٩؛ التوبة/١٠٠؛ المجادلة/٢٢؛ البيّنة/٨
٦. هامش حج: إنّ فعل ما يرضي المولى والرضا بما يفعل المولى هو معنى العبوديّة. «نوري قدس سره».
٧. إبراهيم عليه السلام/٧
٨. البقرة/٢٦
٩. محمّد صلى الله عليه وآله/٢١
١٠. الحشر/٩

السابع والثلاثون: الخُلق: قال تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظيمٍ**﴾[١]، وقال عليه السلام: «تخلّقوا بأخلاق اللّه»[٢].

الثامن والثلاثون: التواضع: قال تعالى: ﴿**وَعِبادُ الرَّحْمنِ الَّذينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً**﴾[٣].

التاسع والثلاثون: الفتوّة: قال تعالى: ﴿**إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْناهُمْ هُدىً**﴾[٤].

الأربعون: الانبساط: قال تعالى: ﴿**أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا إِنْ هِيَ إِلّا فِتْنَتُكَ**﴾[٥].

الحادي والأربعون: القصد: قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلَى اللّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ**﴾[٦].

الثاني والأربعون: العزم: قال تعالى: ﴿**فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلينَ**﴾[٧].

الثالث والأربعون: الإرادة: قال تعالى: ﴿**يُريدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلايُريدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[٨].

الرابع والأربعون: الأدب: قال تعالى: ﴿**وَالْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ**﴾[٩].

الخامس والأربعون: اليقين[١٠]: قال تعالى: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّى يَأْتِيَكَ**

---

١. القلم/٤
٢. بحار الأنوار: ١٢٩/٥٨
٣. الفرقان/٦٣
٤. الكهف/١٣
٥. الأعراف/١٥٥
٦. النساء/١٠٠
٧. آل عمران/١٥٩
٨. البقرة/١٨٥
٩. التوبة/١١٢
١٠. هامش حج: مرادهم من اليقين قبل الإحسان بمراتب علم اليقين، فيكون معنى ﴿**حَتّى** ←

الْيَقِينُ﴾[١].

السادس والأربعون: الأنس: قال تعالى: ﴿**وَإِذا سَأَلَكَ عِبادي عَنّي فَإِنّي قَريبٌ**﴾[٢]، والقرب موجب للأنس[٣].

السابع والأربعون: الذكر: قال تعالى: ﴿**وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذا نَسيتَ**﴾[٤]، أي إذا نسيتَ نفسك بالفناء[٥].

الثامن والأربعون: الفقر: قال تعالى: ﴿**أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللّهِ**﴾[٦]، والفقر نهاية الفناء المؤدّي إلى البقاء.

يَأتِيَكَ الْيَقينُ﴾ [الحجر/٩٩] لكي يأتيك اليقين، لا إلى أن يأتيك اليقين. وورد في بعض الآثار: «اليقين الموت»، ولامنافاة بين ما قلناه وبين التفسير بالموت؛ فإنّ اليقين ملازم لضرب من الموت غير منفكّ عنه. فلكلّ مقام من اليقين علماً وعيناً وحقّاً يعتبر نوع من الموت. قال صلى الله عليه وآله: «موتوا قبل أن تموتوا» [بحار الأنوار: ٣١٧/٦٦، ٥٧/٦٩]. والموت المعروف بين العامّة أيضاً يلزمه اليقين بوجه، فافهم. «نوري قدس سره».

١. الحجر/٩٩

٢. البقرة/١٨٦

٣. هامش حج: بل أقرب بكلّ شيء من نفس ذلك الشيء وكلّ شيء مجبول على الأنس بنفسه. فالأنس بمن هو أقرب به من نفسه، أقرب وأولى من الأنس بنفسه، فتعيّن غير الأولى بالترك والردّ والأولى بالارتكاب والقبول. «نوري قدس سره».

٤. الكهف/٢٤

٥. هامش حج: يشير قوله: «من عرف نفسه [فقد] عرف ربّه» [مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في بحار الأنوار: ٣٢/٢، ٩٩/٥٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ متشابه القرآن: ٤٤/١؛ مصباح الشريعة: ١٣. ومثله روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في غرر الحكم: ٢٣٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩٢/٢٠؛ الصراط المستقيم: ١٥٦/١؛ وعن إدريس النبيّ عليه السلام في بحار الأنوار: ٤٥٦/٩٢]؛ إذ معرفة حقيقة النفس يتحقّق عند محوها، «العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة» [مرويّ عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في مصباح الشريعة: ٧]، فلاتغفل. «نوري قدس سره».

٦. فاطر/١٥

التاسع والأربعون: الغنى[١]: قال تعالى: ﴿**وَوَجَدَكَ عائِلاً فَأغْنى**﴾[٢].

الخمسون: اليقظة[٣]: قال تعالى: ﴿**إنَّما أعِظُكُمْ بواحِدَة أنْ تَقُومُوا لِلّه**ِ﴾[٤].

الحادي والخمسون: الرجاء: قال تعالى: ﴿**وَما كُنْتَ تَرْجُوا أنْ يُلْقى إلَيْكَ الْكِتابُ إلّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ**﴾[٥].

الثاني والخمسون: الإحسان[٦]: قال تعالى: ﴿**هَلْ جَزاءُ الإحْسانِ إلّا الإحْسانُ**﴾[٧]. /٣١٠ ب/

الثالث والخمسون: العلم[٨]: قال تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأسْماءَ كُلَّها**﴾[٩]، وقال: ﴿**وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً**﴾[١٠].

الرابع والخمسون: الحكمة: قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أوتِيَ خَيْراً كَثيراً**﴾[١١].

---

١. حج: الغناء.

٢. الضحى/٨

٣. مر: العظة. هامش تش: العظة، الظاهر أن يكون ذلك.

٤. سبأ/٤٦

٥. القصص/٨٦

٦. هامش حج: قال صلى الله عليه وآله: «الإحسان [هو] أن تعبد اللّه كأنّك تراه» [بحار الأنوار: ١١٦/٦٢، ٣١٢/٦٤، ٢٠٣/٦٦، ٣٥٤، ١٤٠/٦٧، ١٩٦، ٢١٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠٣/١١؛ مجموعة ورّام: ٢٣٥/١]، فهو البرزخ بين العلم والعين. «نوريّ قدّس سرّه».

٧. الرحمن/٦٠

٨. هامش حج: لعلّ المراد من العلم بعد الإحسان العلم اللدنّيّ الحاصل بالوراثة لابالكسب في وجه من الاعتبار، لاالعلم السابق على الإحسان كما أشرنا إليه قُبيل هذا. والآتيان يؤيّدانه ويشهدان له؛ فإنّ اعتبار الكلّيّة في الأولى واللدنّيّة في الثانية كلّ كأنّه ناظر إلى ما قلناه. «نوريّ قدّس سرّه».

٩. البقرة/٣١

١٠. الكهف/٦٥

١١. البقرة/٢٦٩

الخامس والخمسون: البصيرة[١]: قال تعالى: ﴿**قُلْ هذِهِ سَبيلي أدْعُوا إلَى اللّهِ عَلى بَصيرَةَ أنَا وَمَنِ اتَّبَعَني**﴾[٢].

السادس والخمسون: الفراسة: قال تعالى: ﴿**إنَّ في ذلِكَ لآياتٍ لِلْمُتَوَسِّمينَ**﴾[٣]، وقال عليه السلام: «اتّقوا فراسة المؤمن؛ فإنّه ينظر بنور اللّه»[٤].

السابع والخمسون: التعظيم: قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُماتِ اللّهِ**﴾[٥]، وقال: ﴿**ما لَكُمْ لاتَرْجُونَ لِلّهِ وَقاراً**﴾[٦].

الثامن والخمسون: الإلهام: قال تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَما سَوّاها * فَألْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها**﴾[٧].

التاسع والخمسون: السكينة: قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذي أنْزَلَ السَّكينَةَ في**

---

١. هامش حج: لعلّ المراد من البصيرة دليل الحكمة العرشيّة، ومنزلتها من الفراسة منزلة الشجرة من الثمرة، كما يكون منزلة العلم من البصيرة كذلك؛ فإنّ العلم في وجه صوريّ حصوليّ والبصيرة معنويّ كشفيّ. وللكشف في وجه من الاعتبار ثلاث مراتب: كشف المعاني [و]كشف الحقائق والوجود الروحيّة وكشف الروح أي حقيقة الحقائق. وقد يسمّى كشف المعاني بالإلهام. والكشف بأنواعه مطلقاً لايتحصّل إلّا بالسير والسلوك العمليّ المعروف بالرياضة والمجاهدة، ويسمّى علماء السلّاك بعلماء الوراثة الذين هم غير علماء الكسب المعروفين بالحكماء. «نوريّ قدس سره».

٢. يوسف عليه السلام/١٠٨

٣. الحجر/٧٥

٤. الكافي: ٢١٨/١؛ وسائل الشيعة: ٣٨/١٢، ١٢٤؛ مستدرك الوسائل: ٣٤٠/٨؛ بحار الأنوار: ١٢٣/٢٤، ١٢٨، ١٣١، ٢٥/، ٢١، ١٣٤، ٧٩/٣٨، ٦١/٦٤، ٧٤، ٧٥؛ الاختصاص: ١٤٣، ٣٠٦؛ الأمالي للصدوق: ٢٩٤؛ بصائر الدرجات: ٣٥٥؛ تأويل الآيات: ٢٨٠؛ تفسير العيّاشيّ: ٢٤٧؛ شواهد التنزيل: ٤٢٢/١؛ علل الشرائع: ١٧٣/١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٠٠/٢؛ المسائل العكبريّة: ٩٣؛ معاني الأخبار: ٣٥٠

٥. الحجّ/٣٠

٦. نوح عليه السلام/١٣

٧. الشمس/٨ـ٧

قُلُوب الْمُؤْمِنينَ﴾[1]، والسكينة الطمأنينة.

السّتّون: الهمّة: قال تعالى: ﴿**قابَ قَوْسَيْنِ أوْ أدْنى * فَأوْحى إلى عَبْدِهِ ما أوْحى**﴾[2]، وهذا غاية الهمّة.

الحادي والستّون: المحبّة: قال تعالى: ﴿**فَسَوْفَ يَأتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**﴾[3].

الثاني والستّون: الغيرة: قال تعالى: ﴿**رَبِّ لاتَذَرْ عَلَى الأرْضِ مِنَ الْكافِرينَ دَيّاراً**﴾[4]، وهذا غاية الغيرة.

الثالث والستّون: الشوق: قال تعالى: ﴿**فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ**﴾[5]، وقال: ﴿**مَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللّهِ فَإنَّ أجَلَ اللّهِ لآتٍ**﴾[6]، وهذا غاية الشوق.

الرابع والستّون: القلق: قال تعالى: ﴿**وَعَجِلْتُ إلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضى**﴾[7] ولاتكون العجلة إلّا من القلق.

الخامس والستّون: العطش: قال تعالى: ﴿**يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتّى إذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً**﴾[8].

السادس والستّون: الوجد: قال تعالى: ﴿**وَوَجَدَ اللّهَ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ حِسابَهُ وَاللّهُ سَريعُ الْحِساب**﴾[9].

السابع والستّون: الدهش: قال تعالى: ﴿**فَلَمّا رَأيْنَهُ أكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أيْدِيَهُنَّ**﴾[10].

---

١. الفتح/٤

٢. النجم/١٠ـ٩

٣. المائدة/٥٤

٤. نوح عليه السلام/٢٦

٥. الكهف/١١٠

٦. العنكبوت/٥

٧. طه/٨٤

٨. النور/٣٩

٩. النور/٣٩

١٠. يوسف عليه السلام/٣١

الثامن والستّون: الهيمان: قال تعالى: ﴿**فَلَمّا تَجَلّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسى صَعِقاً**﴾[١].

التاسع والستّون: البرق: قال تعالى: ﴿**إِذْ رَأى ناراً فَقالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنّي آنَسْتُ ناراً لَعَلّي آتيكُمْ مِنْها بِقَبَس**﴾[٢].

السبعون: الذوق: قال تعالى: ﴿**ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ**﴾[٣]، وقال: ﴿**فَلَمّا ذاقَا الشَّجَرَةَ**﴾[٤].

الحادي والسبعون: الحظّ: قال تعالى: ﴿**انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَراني**﴾[٥].

الثاني والسبعون: الوقت: قال تعالى: ﴿**ثُمَّ جِئْتَ عَلى قَدَرٍ يا مُوسى**﴾[٦]، والقَدَر الوقت المعلوم.

الثالث والسبعون: الصفاء: قال تعالى: ﴿**وَإِنَّهُمْ عِنْدَنا لَمِنَ الْمُصْطَفَينَ الأَخْيار**﴾[٧]، وهذا يدلّ على الصفاء.

الرابع والسبعون: السرور: قال تعالى: ﴿**قُلْ بِفَضْلِ اللّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذلِكَ فَلْيَفْرَحُوا**﴾[٨]، والفرح السرور.

الخامس والسبعون: السرّ: قال تعالى: ﴿**فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفى**﴾[٩]، والسرّ باطن الشيء وحقيقته.

السادس والسبعون: النفس[١٠]: قال تعالى: ﴿**فَلَمّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ**

---

١. الأعراف/١٤٣
٢. طه/١٠
٣. الدخان/٤٩
٤. الأعراف/٢٢
٥. الأعراف/١٤٣
٦. طه/٤٠
٧. ص/٤٧
٨. يونس عليه السلام/٥٨
٩. طه/٧
١٠. حج: التنفّس.

إِلَيْكَ﴾[١]، وهذا هو التنفّس.

السابع والسبعون: القربة: قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلَى اللّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّهِ**﴾[٢].

الثامن والسبعون: الغرق: قال تعالى: ﴿**أَخَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَها لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً**﴾[٣].

التاسع والسبعون: الغيبة: قال تعالى: ﴿**وَتَوَلّى عَنْهُمْ وَقالَ يا أَسَفى عَلى يُوسُفَ**﴾[٤].

الثمانون: التمكّن: قال تعالى: ﴿**وَكَذلِكَ مَكَّنّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحادِيثِ**﴾[٥].

الحادي والثمانون: المكاشفة: قال تعالى: ﴿**فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**﴾[٦]. /٣١١ أ/

الثاني والثمانون: المشاهدة: قال تعالى: ﴿**ذلِكَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾[٧].

الثالث والثمانون: المعاينة: قال تعالى: ﴿**ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى * أَفَتُمارُونَهُ عَلى ما يَرى**﴾[٨].

الرابع والثمانون: الحياة: قال تعالى: ﴿**أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النّاسِ**﴾[٩].

---

١. الأعراف/١٤٣

٢. النساء/١٠٠

٣. الكهف/٧١

٤. يوسف عليه السلام/٨٤

٥. يوسف عليه السلام/٢١

٦. ق/٢٢

٧. ق/٣٧

٨. النجم/١٢ـ١١

٩. الأنعام/١٢٢

الخامس والثمانون: القبض: قال تعالى: ﴿**ثُمَّ قَبَضْناهُ إلَيْنا قَبْضاً يَسيراً**﴾[١].

السادس والثمانون: البسط: قال تعالى: ﴿**بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتان**﴾[٢].

السابع والثمانون: السكر: قال تعالى: ﴿**أتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا**﴾[٣] وهذه غاية السكر.

الثامن والثمانون: الصحو: قال تعالى: ﴿**فَلَمّا أفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ إلَيْكَ**﴾[٤] والإفاقة هي الصحو.

التاسع والثمانون: الاتّصال: قال تعالى: ﴿**ثُمَّ دَنا فَتَدَلّى * فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أوْ أدْنى**﴾[٥].

التسعون: الانفصال: قال تعالى: ﴿**هذا فِراقُ بَيْني وَبَيْنِكَ**﴾[٦].

الحادي والتسعون: المعرفة: قال تعالى: ﴿**تَرى أعْيُنَهُمْ تَفيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ**﴾[٧].

الثاني والتسعون: الفناء: قال تعالى: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ * وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإكْرامِ**﴾[٨].

الثالث والتسعون: البقاء[٩]: قال تعالى: ﴿**وَاللّهُ خَيْرٌ وَأبْقى**﴾[١٠]، والبقاء

---

١. الفرقان/٤٦

٢. المائدة/٦٤

٣. الأعراف/١٥٥

٤. الأعراف/١٤٣

٥. النجم/٨ـ٩

٦. الكهف/٧٨

٧. المائدة/٨٣

٨. الرحمن/٢٦ـ٢٧

٩. هامش حج: نهاية الفناء المؤدّي إلى البقاء إنّما هي محو المحو في عين الصحو الذي هو البقاء في عين الفناء، ونهاية الفناء هي حقّ العبوديّة وحقيقتها التي قال الصادق عليه السلام: «العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة» [مصباح الشريعة: ٧]. فما فقد في العبوديّة وجد في الربوبيّة وما ينفى في الربوبيّة أصيب في العبوديّة. «نوريّ قدس سره».

١٠. طه/٧٣

معنويّ وصوريّ.

الرابع والتسعون: التحقيق: قال تعالى: ﴿**أوَلَـمْ تُـؤْمِنْ قـالَ بَلـى وَلكِـنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبي**﴾[١].

الخامس والتسعون: التلبيس: قال تعالى: ﴿**وَلَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنا عَلَيْهِمْ ما يَلْبِسُونَ**﴾[٢].

السادس والتسعون: الوجود: قال تعالى: ﴿**لَوَجَدُوا اللّهَ تَوّاباً رَحيماً**﴾[٣]، والوجود والوجدان بمعنى واحد.

السابع والتسعون: التجريد: قال تعالى: ﴿**فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ**﴾[٤]، والنعل هو الدنيا والآخرة، والخلع منهما التجريد.

الثامن والتسعون: التفريد: قال تعـالى: ﴿**قُلِ اللّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فـي خَوْضِـهِمْ يَلْعَبُونَ**﴾[٥]، وهذا عين التفريد.

التاسع والتسعون: الجمع: قال تعالى: ﴿**وَما رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ وَلكِـنَّ اللّـهَ رَمى**﴾[٦].

المئة: التوحيد: قال تعالى: ﴿**شَهِدَ اللّهُ أنَّهُ لاإلهَ إلّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأولُـوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ**﴾[٧].[٨]

فهذه مئة مقام من مقامات السالكين ذكرها على سبيل الاختصار.

---

١. البقرة/٢٦٠
٢. الأنعام/٩
٣. النساء/٦٤
٤. طه/١٢
٥. الأنعام/٩١
٦. الأنفال/١٧
٧. آل عمران/١٨
٨. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ: ٥١٩/١

[الغرض من نقل مقامات السالكين]

ثمّ قال:

والغرض منها أن يتحقّق عندك أنّ العالم الصوريّ كما أنّه مظهر الأسماء الإلهيّة فكذلك العالم المعنويّ فإنّه أيضاً مظاهرها، وأنّ إحصاء الأسماء لايتهيّأ لأحد إلّا بقيامه بهذه المقامات. وقد قالوا: إنّ المقامات تتعلّق بسير الإنسان من بدايته إلى نهايته وذلك ينتهي إلى هذا لاغير.

وبيانه أنّهم قالوا: للإنسان في سيره وسلوكه بداية ونهاية، وما بينهما مراتب وهي قد انحصرت في عشرة: البدايات والأبواب والمعاملات والأخلاق والأصول والأودية والأحوال والولايات والحقائق والنهايات. وهذه العشرة صارت مئة؛ لأنّ كلّ واحد تحته عشرة والمئة تجوز أن تصير ألفاً لدَوَرانها في المئة عشرة.

وتفصيلها أنّ سير الإنسان إلى الحقّ بالباطن وإن كان مع /٣١١ ب/ استعانته بالظاهر؛ لصعود الهيئات البدنيّة إلى حيّز النفس والقلب وهبوط الهيئات النفسانيّة والقلبيّة إلى الظاهر للعلاقة بينهما. ومراتب غيوب الباطن بحسب الوجود ستّ: غيب الحسّ الذي هو غيب القوى وغيب النفس وغيب القلب وغيب العقل وغيب الروح وغيب الغيوب الذي هو غيب الذات الأحديّة[1]. وبحسب السير والترقّي تحصل للنفس مرتبتان دون مقام القلب؛ فإنّها قبل التوجّه إلى الحقّ أمّارة بالسوء، ثمّ تصير لوّامة، ثمّ تصير مطمئنّة.

---

١. هامش حج: قال بعض الفضلاء: الأغراض التي تتعيّن للسالكين ثلاثة:
الأوّل: تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الإيثار، وهذا يعين عليه الزهد الحقيقيّ.
والثاني: تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنّة، وتعين عليه العبادة المشفوعة بالفكرة، ثمّ الألحان المستخدمة، ثمّ نفس كلام الواعظ من قائل زكيّ بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد.
والثالث: تلطيف السرّ للتنبيه على الواردات ويعين عليه الفكر اللطيف [الإشارات والتنبيهات: ١٤٥]. «منه قدّس سرّه».

وللقلب مرتبة فوق مقام العقل ودون مقام الروح تسمّى السير وهو عند ترقّيه إلى مقام الروح في التجرّد والصفاء. وللروح مرتبة تسمّى الخفاء[1] وهو عند ترقّيه إلى مقام الوحدة، فيكون له في الغيب عشر مراتب، فله في كلّ مرتبة قسم من الأقسام المذكورة يحتوي على عشرة مقامات هي أمّهات المقامات كلّها. وهذه العشرة تصير مئة والمئة ألفاً وتنتهي مقاماته ومنازله إلى غاية الكمال ونهاية الجلال، ويقول حينئذٍ بلسان الحال والمقال: ليس وراء عبّادان قرية، ويقول: «لو كشف الغطاء ما أزددت يقيناً»[2]، ويعرف سرّ قوله تعالى: ﴿**وَكَذٰلِكَ نُري إبْراهيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَالأرْض**﴾[3] ويتحقّق معنى: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّى يَأتِيَكَ الْيَقينُ**﴾[4] ويتمّ قوله تعالى: ﴿**إنَّ اللّهَ يَأمُرُكُمْ أنْ تُؤَدُّوا الأماناتِ إلى أهْلِها**﴾[5].

ومن منح الجهّال علماً أضاعه ... ومن منع المستوجبين فقد ظلم[6]

واللّه أعلم وأحكم[7 و8].

---

١. حج: الخفيّ.

٢. مرويّ عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في: بحار الأنوار: ١٥٣/٤٠، ١٣٤/٤٦، ٣٢١/٦٤، ٢٠٩/٦٦، ١٤٠/٦٧، ٣٠٤/٨٤؛ إرشاد القلوب: ١٢٤/١، ٢١٢/٢؛ الألفين: ١١٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥٣/٧، ١٤٢/١٠، ١٧٩/١١، ٢٠٢، ٨/١٢؛ الصراط المستقيم: ٢٣٠/١؛ الطرائف: ٥١٢/٢؛ غرر الحكم: ١١٩؛ الفضائل: ١٣٧؛ كشف الغمّة: ١٧٠/١، ٢٨٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٨/٢

٣. الأنعام/٧٥

٤. الحجر/٩٩

٥. النساء/٥٨

٦. منسوب إلى الإمام الشافعيّ كما في: تاريخ الإسلام للذهبيّ: ٣٣٦/١٤؛ سير أعلام النبلاء: ٧١/١٠؛ الاقتصاد في الاعتقاد: ٩؛ العهود المحمّديّة: ٦٥٤

٧. حج: ـ وأحكم.

٨. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ: ٥٢٤/١

[كلام الشهرزوريّ في مقامات السالكين]

قال: وفي بعض تحقيقات أهل هذه الطريقة من الحكماء المتألّهين ما فيه إشارة إلى هذه المراتب على وجه آخر يليق بمباحث الرسالة وهو أن قال:

[الفرق بين الزاهد والعابد والعارف]

المعرض عن متاع الدنيا وطيّباتها يختصّ باسم الزاهد، والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام يختصّ باسم العابد، والمتصرّف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق أنوار الحقيقة[١] يختصّ باسم العارف. فطالب الحقيقة يلزمه الإعراض عن كلّ مبعّد عن مطلوبه والإقبال على ما يقرّبه، وكلّ ما سوى الحقّ شاغل ومبعّد، فيجب على طالب الحقيقة تركه والإقبال على ما يقرّبه. فإذا ترقّى إلى مرتبة الزهد والعبادة فهي أوّل مراتبه، فإن ساعدته العناية الإلهيّة حتّى ترقّى إلى المراتب التي بعدها فهو السعادة العظمى.[٢]

[درجات العارفين]

فالعارف يريد الحقّ الأوّل لاغير؛ لعشقه للكمال الحقيقيّ. وللعارفين درجات تعرض لهم بواسطتها أحوال. فأوّل درجاتهم بحسب الحركة الإرادةُ؛ لأنّها مبدأ الحركة ومبدؤها التصديق الحاصل عن البرهان الجازم بالواجب لذاته الفائض على كلّ قابل مستعدّ كمالَه اللائق به، ثمّ الشوق، ثمّ العزم وهو /٣١٢ أ/ الإرادة الجازمة.

ومتى حصلت الإرادة الجازمة وجبت الرياضة وهي طاعة القوى الحيوانيّة للقوّة العاقلة بحيث تصير ملكه ثابتة بحيث تجعل القوّة الشهويّة والغضبيّة بكثرة الذرّيّة مطيعةً للعقل العمليّ منقادة لأوامره ونواهيه، حتّى تصير بذلك نفساً مطمئنّة تصدر عنها الأفعال والأقوال على الوجه الأصوب متّفقة غير مختلفة.

---

١. حج: الأنوار الخفيّة.

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٣٤/٣

[مراتب الرياضات]

والرياضات ثلاث:

[**أوّلها**:] رياضات الحكماء وهي المذكورة في قوّتَي العلم والعمل بمراتبهما.[١]

أقول: قد مضت منّا الإشارة إلى ذكر هاتين القوّتين وبيان مراتبهما في بيان أحوال النفس وقواها، ونزيد هاهنا فيهما ما يليق بهذا المقام، فنقول: أمّا القوّة العلميّة فهي المدرِكة لما ليس للقدرة الاختياريّة فيه تصرّف.

[مراتب القوّة العلميّة]

ومراتبها أربع:

الأولى: العقل الهيولانيّ، وهو كون النفس خالية من جميع العلوم بالفعل مع كونها قابلة لها؛ لأنّها خلقت في مبدأ الفطرة عريّة عن جميع التعلّقات، إلّا أنّها مستعدّة لقبولها. قال تعالى: ﴿**أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لاتَعْلَمُونَ شَيْئاً**﴾[٢]، ويسمّونها المشكاة. وسمّيت عقلاً هيولانيّاً تشبيهاً لها بالهيولى الخالية عن جميع الصور القابلة لها؛ لخلوّها عن العلوم وقبولها لها.

الثانية: العقل بالملكة، وهو حصول العلوم[٣] الضروريّة بالفعل وانطباعها في النفس. وسمّي عقلاً بالملكة؛ لأنّ النفس لمّا حصلت العلوم الضروريّة ملكت بها الانتقال إلى العقود[٤] النظريّة، ويسمّونها الزجاجة.

---

١. نفس المصدر: ٦٤٢/٣

٢. النحل/٧٨

٣. حج (خ ل): العقود.

٤. حج: العلوم (وكذا ما يليه).

الثالثة: العقل بالفعل، وهو حصول العقود النظريّة للنفس وانتقاشها فيها كالصورة في المرآة. وسمّي بالفعل؛ لأنّ النفس حصلت بكسبها العلوم النظريّة واستفادتها بسبب الاستعدادات بالأفكار الصالحة بآلة العقود الضروريّة، فصارت أيّ وقت شاءت وأرادت حصلتها، ويسمّونها السراج والنور.

الرابعة: العقل المستفاد، وهو حصول العلوم وصيرورتها ملكة ثابتة في النفس لاتزول عنها. وسمّي مستفاداً؛ لأنّ النفس استفادته من المفارق المفيض عليها ما يستحقّه بسبب استعدادها، ويسمّونها نوراً على نور.

وبعض يجعل هذه المرتبة هي الثالثة ويقول: المستفاد استفادة النفس معرفة الانتقال من العقود الضروريّة إلى تحصيل العقود النظريّة منها بترتيبها وتأليفها؛ لتصير مستعدّة لقبول فيض المفارق عليها، ويجعل الثالثة هي الرابعة؛ لأنّ حصول العقود النظريّة بالفعل للنفس وانتقاشها فيها هو المطلوب الأعلى والمقصود بالذات من ذلك الترقّي والتدرّج، فليس وراءه شيء إلّا مقامات المكاشفات.

[مراتب القوّة العمليّة]

وأمّا القوّة العمليّة فهي تعقّل ما يكون للقدرة والاختيار فيه تصرّف، ومراتبها أيضاً أربع:

الأولى: تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقّة بعد معرفتها والالتزام بجميع أحكامها والمداومة على الأعمال الصالحة بصورها الواردة في الشريعة.

الثانية: تخلية النفس عن جميع الرذائل والعيوب الخُلقيّة بمجانبة طرفَي الإفراط /٣١٢ ب/ والتفريط.

الثالثة: تخلية السرّ بالأخلاق الحميدة والخصال الكماليّة التي هي الوسط، أو

مقاربته بحيث يكون على الطريقة المستقيمة والجادّة الوسطى التي هي صراط اللّه المستقيم، أو على حاقّ الوسط.

الرابعة: ما يحصل للنفس بعد ذلك من مشاهدة آثار الملكوت ومعاينة أنوار الجبروت الذي هو المقصود بالذات من هذه المجاهدات.

[تتميم مراتب الرياضات]

قال:

و[**ثانيها**:] رياضات الشرع وهي العبادات بجميع أقسامها ولواحقها.

و[**ثالثها**:] رياضات العارفين وهي أدقّ أنواع الرياضات؛ لأنّ حاصلها إرادة وجه اللّه تعالى وطلب مرضاته بمنع النفس عن الالتفات إلى ما سواه[1] وإجبارها على التوجّه إليه حتّى يصير ذلك ملكة ثابتة للنفس. وتتمّ بإزالة الموانع الخارجة وتطويع الأمّارة للنفس المطمئنّة وتلطيف السرّ وتهيّؤ النفس للانتقاش بالصور العقليّة وقبول الإشراقات العلويّة بسرعة.

[كيفيّة حصول كلّ واحد من هذه الرياضات]

فالأوّل بالزهد وهو التنزّه عمّا يشغل السرّ عن الحقّ، والثاني بالعبادة المقرونة بالفكر؛ ليكون مقبلاً على الحقّ بالكلّيّة، ويعين على الثالث الفكر اللطيف المعتدل كمّاً وكيفاً. وإنّما يكون باعتدال البدن في جميع أحواله الشاغلة عن الإدراكات العقليّة؛ فإنّ هذه الأفكار تفيد النفس هيئة نورانيّة تعدّها لإدراك مطالبها على الوجه الأسهل، ثمّ تنتهي إلى العشق العفيف وهو التابع

---

١. هامش حج: في *الكافي* سئل [جعفر بن محمّد الصادق]عليه السلام عن سلامة القلب في قوله تعالى: ﴿**إلّا مَنْ أتَى اللّه بِقَلْبٍ سَليم**﴾ [الشعراء/٨٩] قال عليه السلام: أن يلقى العبد ربّه وليس في قلبه سواه [الكافي: ١٦/٢؛ وسائل الشيعة: ٦٠/١؛ بحار الأنوار: ٥٩/٦٧، ٢٣٩؛ ٣٠٥/٧٩]. صدق وليّ اللّه روحي له الفداء. «نوري قدس سره».

شمائل المحبوب، فيجعل[١] النفس لطيفة شديدة الشوق كثيرة الوجد ذات أنس ورقّة معرضة عمّا سوى المعشوق مقبلة بجملتها عليه، وذلك موجب لانقطاعها عن جميع الشواغل البدنيّة مقبلة على الأمور الربّانيّة الحقيقيّة.[٢]

[تحقيق معنى «الفرار من اللّه إلى اللّه»]

أقول: وقد أشار أمير المؤمنين عليه السلام إلى هذه الجملة في بعض كلامه بإشارة وجيزة جامعة لجميع هذه المقامات وزيادة أخرى في قوله: «واتّقوا اللّه عباد اللّه، ففرّوا إلى اللّه من اللّه»[٣]. «فإنّ معنى الفرار إلى اللّه هو الإقبال عليه بالكلّيّة وتوجيه السرّ شطره، بحيث لايكون له توجّهٌ ما إلى غيره، وذلك على مراتب:

أوّلها: الفرار من بعض آثاره إلى البعض كالفرار من أثر غضبه إلى رحمته، وإنّما يكون بالتوبة الحقيقيّة عن الالتفات عمّا يصدّ عن التوجّه إليه.

وثانيها: أن يترقّى السالك إلى مرتبة عدم ملاحظة الأفعال، فيفنى عند مشاهدتها بالكلّيّة، فيترقّى بذلك في درجات القرب المستلزم للارتقاء في درجات المعرفة، فينتهي إلى مصادر الأفعال، أعني الصفات التي بها تقع الأفعال عند أهل ملاحظتها، فيفرّ حينئذٍ من بعض الصفات إلى بعض كالاستعاذة من سخط اللّه بعفوه، وعفوه وسخطه صفتان بهما تحصل آثارهما عند مستحقّهما.

وثالثها: /٣١٣أ/ أن يرتقي السالك إلى مقام أعلى بأن يطرح عنه ملاحظة الصفات أيضاً وينتقل إلى ملاحظة الذات لاغير، وحينئذٍ يكون الفرار منها إليها

---

١. حج: ليجعل.

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٤٥/٣

٣. بحار الأنوار: ٤٦٤/٢٩؛ نهج البلاغة: ٦٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٣١/١

لصيرورته في مقام الوحدة الصرفة.

[جمعُ نبيّناﷺ هذه المراتب الثلاثة]

وقد جمع نبيّناﷺ هذه المراتب الثلاثة حين أمره اللّه تعالى بالقرب في قوله: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾[١] فسجدﷺ وقال في سجوده: «أعوذ بعفوك من عقوبتك»[٢]، وذلك هو المرتبة الأولى، أعني الفرار من بعض أفعاله إلى البعض؛ لأنّ العفو كما يكون[٣] للعافي فقد يراد به أيضاً الأثر الحاصل عن صفة العفو، وكذلك العقوبة.

ثمّ لمّا زاد قربه وترقّى في[٤] درجاته فغني عن مشاهدة الأفعال بالكلّيّة وصار إنّما يلاحظ مصادرها، أعني الصفات الحاصل عنها تلك الأفعال، فقال عند ذلك: «أعوذ برضاك من سخطك»، وقد عرفت أنّ الرضا والسخط صفتان متضادّتان هما مبدأ الآثار الصادرة عنهما.

ثمّ لمّا زاد قربه وترقّى إلى مقام الفناء عن مشاهدة الصفات إلى مقام ملاحظة

---

١. العلق/١٩

٢. روي عنهﷺ: «اللّهمّ إنّي أعوذ بعفوك من عقابك وأعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بك منك، لاأحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك» (الكافي: ٣٢٤/٣، ٤٦٩؛ التهذيب: ١٨٥/٣؛ وسائل الشيعة: ٨٨/٥، ١٠٦/٨؛ مستدرك الوسائل: ٣٢١/٤، ٤٦/٥، ٥٥/٦؛ بحار الأنوار: ٢٤٥/٢٢، ٢٠١/٧٣، ١٦٩/٨٢، ٦٨/٨٤، ٣٦٧/٨٦، ٥٦/٨٧، ٨٧/٩٤، ٣٢٦، ٤٠٨/٩٥؛ الإقبال: ٤٨، ٦٩٥، ٦٩٨، ٧٠٣؛ البلد الأمين: ١٧٣؛ جمال الأسبوع: ١٣١، ١٥٠؛ فلاح السائل: ١٤٣؛ مسارالشيعة: ٦٢؛ المصباح للكفعميّ: ٥٤١؛ مصباح المتهجّد: ٤٥، ٣٦٥، ٨٣٠، ٨٣٧، ٨٣٩؛ المقنعة: ٢٢٧؛ عوالي اللآلي: ١١٣/٤).

٣. حج: + صفة.

٤. حج: ـ في.

الذات واقترب إلى مشاهدة الحقيقة الواحديّة الذاتيّة قال: «وأعوذ بك منك» فراراً منه إليه، وذلك مقام الوصول إلى ساحل بحر العزّة بعد قطعه بالسباحة المعنويّة.

ثمّ لمّا كان لذلك الوصول درجات لاتتناهى وزاد القرب منه ارتقى من مرتبة السير إلى اللّه إلى مرتبة السير فيه، فقال: «لاأحصي ثناء عليك»، وهو مقام حذف نفسه عن درجة الاعتبار وإعراض منه عن التبحبح بزينة[١] الحقّ وحضور جماله في ذاته. ثمّ قال بعد ذلك: «أنت كما أثنيت على نفسك» تكميلاً للإخلاص وتجريداً له عن شوائب الغيريّة.

[الفرار هو الترقّي إلى المرتبة الثالثة]

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنّ قوله عليه السلام: «ففرّوا إلى اللّه من اللّه» أمر بالترقّي إلى المرتبة الثالثة من المراتب المذكورة، وما نهجه عليه السلام لهم وأوضحه وأشار إلى تعيين سلوكه هو الصراط المستقيم والسبيل العدل المجانب لطرفَي الإفراط والتفريط المؤدّيين إلى المضلّة. ولمّا تبيّن أنّ سلوك هذا السبيل إنّما يكون بالأمور الثلاثة ـ أعني الزهد الذي هو حقيقة في إزالة المانع[٢]، والعبادة التي هي في الحقيقة تطويع النفس الأمّارة بالسوء للنفس المطمئنّة، والفكر اللطيف المستتبع للعشق العفيف المستلزم لدوام التوجّه نحو المعشوق وعدم الغيبة عنه في جميع الأوقات والأحوال ـ عرفت أنّ هذه الثلاثة هي التي عليها مدار الرياضة.

---

١. حج: برتبة.

٢. حج: الموانع.

[كيفيّة حصول الزهد والعبادة والفكر]

فالأوّل بالتقوى؛ فإنّها مستلزمة للزهد الحقيقيّ الذي هو معنى حذف الموانع الداخلة والخارجة. والثاني بسلوك سبيل اللّه الذي به يتعيّن تطويع الأمّارة للمطمئنّة حتّى تصير منقادة لها. والثالث بالفرار إلى اللّه الذي يتعيّن به توجيه السرّ إليه والإقبال بالإرادات /٣١٣ ب/ والعزائم عليه. وبهذه الأغراض الثلاثة تتمّ الرياضة ويحصل التوجّه نحوها المستلزم لكمال الاستعداد للوصول إلى الحضرة الإلهيّة والقبول للفيض من العنايات الربّانيّة وبه يتمّ الكمال الأعلى والمقصود الأسنى»[١]، ﴿**ذلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ وَاللّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظيمِ**﴾[٢].

[كلام الشهرزوريّ في درجات السلوك إلى اللّه وفي اللّه]

قال:

فمتى بلغ السالك هذا الحدّ من الرياضة ووصل إلى هذا المقام بالمجاهدة عنت له الخلسات من اطّلاع نور الحقّ لذيذة جدّاً، كلّها بروق تومض إليه وتسمّى هذه البروق باللوامع، فهي مرتبة المبتدئين الحاصلة لهم في أوّل زمان وهي أوّل درجات الوجدان الحاصل بعد حصول الاستعدادات المستفادة بالإرادة[٣] والرياضات. ولاتزال هذه الأنوار البرقيّة والخطفات الإلهيّة تتزايد بتزايد الاستعداد وتكثر عليه كلّما أمعن في الارتياض. فإذا توغّل ربّما تغشاه سكون، فيكون في حالة مَن نظرُه عن غيرة وسكوتُه عن حيرة، بحيث كلّما لمح شيئاً من العالم الجسمانيّ رجع عنه إلى العالم الروحانيّ متنكّراً بعض[٤]

---

١. شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحرانيّ: ١٤/٢
٢. الحديد/٢١؛ الجمعة/٤
٣. حج: بالإرادات.
٤. حج: لبعض.

أحواله، فيغشاه غاش، فيكاد يرى الحقّ في كلّ شيء، إلّا أنّه ربّما انزعج أحياناً عند مغافصة[١] الأنوار العقليّة. فإذا دام تواليها بدوام الرياضة زال ذلك الانزعاج، فإذا استمرّت رياضته وطالت حتّى تثبت تلك الأنوار الخاطفة سمّي سكينة حتّى يصل إلى مطلوبه من الاتّصال بالجواهر العقليّة، فيصير كمرآة مجلوّة تحاذي شطر الحقّ، فتتوالى عليه اللذّات العقليّة والمسرّات الروحانيّة.

ثمّ إنّه حينئذٍ يصير له نظران: نظر إلى الحقّ ونظر إلى نفسه. فلايزال الفيض يتوالى عليه حتّى يغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة للحقّ لا من حيث هي متنقّشة[٢] مترتّبة منه؛ لأنّ ملاحظة التوجّه تستلزم ملاحظة المتوجّه إليه، فهي غير منفكّة عنها، وهذه آخر درجاته التي تنتهي إلى الحقّ حتّى تنتهي إلى الفناء.

وتحقيقه أنّ العارف إذا تخلّى عمّا سوى الحقّ وانقطع عن نفسه واتّصل بالحقّ فهو حينئذٍ يرى كلّ قدرة مستغرقة في القدرة الإلهيّة وكلّ علم مستغرقاً في علمه المحيط بالكلّ وكذا الإرادة، بل يرى كلّ وجود وكمال صادر قاهراً له ومحيطاً به ومشتملاً عليه، فيصير الحقّ تعالى بصر هذا العارف وسمعه ويده ورجله وقدرته وعلمه كما جاء في الخبر: «لايزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته صرت بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها»[٣]. وكذلك في جميع النعوت والأوصاف، فيصير السالك العارف متخلّقاً بأخلاق اللّه ـ جلّ وعلا[٤] ـ ويشاهد تكثّرها بالنسبة إلى الممكنات /٣١٤أ/ واتّحادها بالنسبة إلى مبدأ الكلّ الواحد من جميع الوجوه، فلايصير في هذا المقام واصف ولاموصوف ولاسالك ولامسلوك ولاعارف ولامعروف وهو مقام الاتّحاد.

فهذا العارف الواجد للعرفان كأنّه لم يجده، بل لم يجد إلّا درجات

---

١. حج: مقاومة.
٢. حج: منتقشة.
٣. عوالي اللآلي: ١٠٣/٤؛ إرشاد القلوب: ٩١/١؛ جامع الأخبار: ٨١
٤. حج: جلّ ذكره.

السلوك فيه وهي درجات التحلية بالأمور الوجوديّة، وتسمّى هذه الدرجة بالفناء في التوحيد وهو الاتّصال التامّ بالحقّ تعالى والسلوك فيه والاستغراق في مشاهدته مع الغيبة عن الشعور بذاته، وهي غير متناهية بالنسبة إلى شدّة نورانيّته تعالى الغير المتناهية. ولايمكن التعبير عن هذه الدرجات العظيمة والمراتب الجليلة؛ لأنّ العبارات وضِعت للمعاني المتصوّرة لأرباب اللغات بالقوى البدنيّة الخياليّة والوهميّة، وهذه الدرجة لايمكن أن يصل إليها إلّا السالك الغائب عن نفسه الذي لم يدرك ذاته لشدّة استغراقه بالحقّ، فكيف يمكنه أن يعبّر عنها بالعبارات اللفظيّة المحتاجة إلى الآلات الجسمانيّة والقوى البدنيّة؟ فوضعُ الألفاظ لتلك الدرجات والتعبير عنها بالعبارات محال. ولهذا قال الشيخ الرئيس: «لاتُفهم بالحديث ولاتشرحها العبارة ولايكشف عنها المقال ولايعبّر عنها غير الحال. ومن أحبّ أن يعرفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر»[١]؛ فإنّ ما يمكن أن يعاين بعين اليقين لايمكن أن يعاين بعلم اليقين.[٢]

[مراتب أهل السلوك]

أقول: أشار في هذا الكلام إلى مراتب أهل السلوك:

[أهل البدايات]

فأوّلهم: أهل البدايات، وهم أهل الأنوار اللامعة والخطفات الشارقة، وأشار إليهم بقوله: «عنت لهم خلسات من اطّلاع نور الحقّ لذيذة». والخلسات جمع خلسة وهي هنا جذب النفس عن البدن ومتعلّقاته، فتومض له تلك الأنوار ساعة، بمعنى تظهر عليه أحياناً وتغيب أحياناً.

---

١. الإشارات والتنبيهات: ١٤٧

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٤٨/٣

[أهل الثواني]

وثانيهم: أهل الثواني، وهم أهل الجمع وأشار إليهم بقوله: «فيصير الحقّ بصر هذا العارف وسمعه». واستشهد عليه بالحديث المشهور وهو في مقام جمع ذات السالك وذات الحقّ باعتبار ظهور الآثار فيه كظهور آثار النار في الحديد المحماة باجتماع الناريّة مع جرمها، فأثّرت كآثارها من الإحراق والإسخان، وإليه الإشارة في الكتاب العزيز بقوله: ﴿**وَما رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللّهَ رَمى**﴾[1]، وفي قولهﷺ في حقّ عليّؑ: «ما أنا انتجيته ولكن اللّه انتجاه»[2]، وقول عليّؑ: «ما قلعتُ باب خيبر بقوّة جسمانيّة، بل بقوّة ربّانيّة»[3] إشارة إلى هذا المقام.

[أهل الفرق]

وثالثهم: أهل الفرق، وأشار إليهم بقوله: «وشاهد تكثّرها بالنسبة إلى الممكنات». /٣١٤ ب/ وذلك عند مشاهدة هذا السالك للحقّ تعالى في كلّ شيء، فيلاحظه في المرايا المتعدّدة والمظاهر المتكثّرة باعتبار ظهورها به باعتبار النسبة الاتّحاديّة وظهوره بها باعتبار التجلّي فيها. وهذا المقام والذي قبله في مرتبة

---

١. الأنفال/١٧

٢. بحار الأنوار: ١٥٦/٣٩، ٣٤/٤٠؛ الأمالي للطوسيّ: ٣٣١؛ بشارة المصطفى: ٢٣٦؛ شواهد التنزيل: ٣٢٥/٢؛ العمدة: ٣٦١، ٣٦٢؛ عوالي اللآلي: ٨٩/٤؛ كشف الغمّة: ٢٢٧/١، ٢٩٢؛ كشف اليقين: ٢٥٤

٣. بحار الأنوار: ٢٦/٢١، ٣١٨/٤٠، ٤٦/٥٥، ٧٦/٧٠، ٣٢/٨٤، ١٣٨/٩٩؛ الأمالي للصدوق: ٥١٣؛ بشارة المصطفى: ١٩١؛ الخرائج: ٥٤٣/٢؛ روضة الواعظين: ١٢٧/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧/٥، ٣١٦/٢٠؛ الطرائف: ٥١٩/٢؛ كشف اليقين: ١٤١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٣٩/٢؛ نهج الحقّ: ٢٥٠

واحدة، فهو مقام أهل التوسّط وهو المقام الثاني بعد مقام أهل البدايات، ويتفاوت أهله فيه باعتبار شدّة الاستعداد وضعفه.

[أهل الفرق والجمع]

ورابعهم: أهل الفرق والجمع، وهو مقام جمع الجمع وأشار إليهم بقوله: «فيشاهد تكثرها بالنسبة إلى الممكنات واتّحادها بالنسبة إلى مبدأ الكلّ». وذلك عند قوّة استعداد السالك بعدم اشتغاله بمقام عن ملاحظة المقام الآخر، بل له من القوّة الاستعداديّة ما يقبل فيضهما عليه معاً، فلايشغله تعدّد المظاهر والمرايا وظهوره فيها في نظره عن اتّحادها وانطوائها في عظمته القيّوميّة؛ فيشاهده واحداً غير متعدّد باعتبار اختفاء المظهر والمرآة في الظاهر والمرئيّ واستيلائه عليها، فيرى الكلّ واحداً. وهذا مقام عزيز جدّاً هو أعلى المقامات السابقة؛ لقوّة استعداد صاحبه وشدّة جلاء نفسه وسرعة انتقالها وعدم اشتغالها بحال عن حال وبمقام عن مقام، فهو مقام الجمعيّة التامّة ومقام أهل الحقائق من أهل التوحيد.

[أهل التحيّر]

وخامسهم: أهل التحيّر، وأشار إليهم بقوله: «وهذا العارف الواجد للعرفان كأنّه لم يجده». وإلى هذا المقام أشارﷺ بقوله: «اللّهمّ زدني فيك تحيّراً»[١]، وهذا إنّما يكون عند الانقطاع عن السلوك إلى اللّه بالسلوك فيه؛ لأنّ ذلك مقام الدهشة

---

١. الفتوحات المكّيّة: ٢٧١/١، ٢٧٢، ٤٢٠، ٥٤٥/٢، ٦٦١، ٣٢٩/٣، ٤٩٠؛ فصوص الحكم: ٧٣. وأيضاً نسب إلى الأمام عليّ بن الحسين عليه السلام في: التجلّيات الإلهيّة: ٩١؛ شرح منازل السائرين: ٣١

والوقوف والتحيّر وذلك عند مشاهدة هذا السالك أنوار الذات الإلهيّة وإشـراقات الأضواء اللامعة الربّانيّة التي هي الحجب النوريّة المشار إليها في قوله: «لو كشفها عن وجهه لاحترقت سُبُحات وجهه ما انتهى إليه بصره مـن خلقـه»[١]. وذلـك مـا داموا في عالم الغربة والتعلّـق بالجسـمانيّات، فأمّـا إذا حصـل التجـرّد الحقيقـيّ والانسلاخ عن النواسيت بالكلّيّة فإنّ السالك حينئـذٍ يقـوى علـى مشـاهدة هـذه الأنوار ومطالعة هذه الأضواء بقوّة استعداده وشدّة انسلاخه، لكنّـه مقـام مـدهش ومنزل محيّر؛ لتحيّر النفس حينئذٍ في الكمالات الإلهيّـة التـي هـي غيـر متناهيـة. وهذا أوّل مراتب مقام أهل النهايات ويسمّى درجات التحلية وهـو تجلّـي أنـوار الذات الإلهيّة للنفس لاباعتبار واسطة تشاهدها النفس فيها، بل إنّما تشاهدها فـي مراتبها الكاملة.

[أهل الفناء والاستغراق]

وسادسهم: أهل الفناء والاستغراق، وأشار إليهم بقوله: «مع الغيبة عن الشـعور بذاته». وذلك إنّما يكون للسـالك عنـد الاتّصـال التـامّ بـالحقّ والاسـتغراق فـي مشاهدته، بحيث يغفل في جنب تلك المشاهدة حتّى عن نفسه؛ لاشـتغاله عنهـا بمشاهدة المحبوب، وهي مرتبة فناء السـالك عـن نفسـه عنـد ملاحظـة /٣١٥أ/ جناب العزّة والسكر بشراب المحبّة المشار إليه في قوله تعـالى: ﴿**وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً**﴾[٢]. ويسمّونه سكر الوصول، وهو كالحال التي جـرت لصُـوَيحِبات

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٦/٤
٢. الإنسان/٢١

يوسف، ﴿لَمّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾[١]، فلم يشعرن بأنفسهنّ عند رؤية يوسف؛ لاشتغالهنّ بذلك الجمال والبهاء والكمال عن كلّ شيء ممّا عداه حتّى عن أنفسهنّ. فكذلك السالك المنتهي إلى مشاهدة الكمال الأعلى والجمال الأعظم الذي لايمكن للعقول اكتناه بعض أحواله وصفاته وأفعاله فضلاً عن حقيقة ذاته؛ فإنّه بالضرورة يكون حاله في مشاهدته كحال صويحبات يوسف في عدم شعورهنّ بما سواه حتّى أنفسهنّ. فلاجرم يشتغل السالك بتلك المشاهدة عن كلّ شيء حتّى عن نفسه، فلايرى نفسه ولاغيره، بل يرى كأنّه معلّق بها وموضوع فيها.

وهذه هي درجة أهل النهايات الذين خاضوا تيّار بحار الأنوار وانغمسوا في جلال جمال الملك الواحد القهّار، وهذا المقام مقام عريض طويل لانهاية له؛ لأنّ هذا سكر لاإفاقة معه وفناء لاوجود بعده، ولهذا قالوا: إنّ مراتب هذه الدرجة لايمكن التعبير عنها بالعبارات ولاضبطها بالإشارات، كما أشار إليه بقوله: «لايفهمها الحديث ولاتشرحها العبارة».

[البقاء بعد الفناء]

وليس وراء هذه الدرجة إلّا درجة البقاء به بعد الفناء فيه، وهو عبارة عن الانغماس والانطماس في الأنوار السبحانيّة والسير في تلك الفلوات والتنزّه في حظائر القدس لا إلى نهاية. وهذا مقام عظيم شريف لايصل إليه إلّا الأفراد من الأنبياء والأولياء عليهم السلام، وقد يعبّرون عنه بمقام الطمس، والمشهور بينهم أنّه مقام

---

١. يوسف عليه السلام/ ٣١

البقاء بعد الفناء وهو المشار إليه بقولهم: «ليس وراء عبّادان قرية». نسأل اللّه من جوده العظيم وفضله العميم أن يمطر على أنفسنا الناقصة ما نستعدّ به للوصول إلى مقامات الأبرار والاتّصاف بصفات الأخيار، بفضله وكرمه.

[مراتب الوصول عند بعض العارفين]

قال:

وبعضهم قال: مراتب الوصول ثلاث؛ لأنّ السالك إذا قطع العلائق البدنيّة والشواغل الحسّيّة وداوم على الذكر الدائم زماناً، تأتيه البوارق والخواطف وتتوالى عليه حتّى يكثر ورودها، ثمّ تثبت فتصير سكينة. ولاتزال في الزيادة إلى المرتبة الثانية وهي الخرق، وهو مشاهدة النفس مجرّدة عن جميع الأقطار والجهات. ثمّ لاتزال في الترقّي والازدياد حتّى تبلغ الثالثة وهي الطمس، أي انطماس النفس في النور الإلهيّ المجرّد ومحوها فيها.

وذكر الشيخ الإلهيّ في *حكمة الإشراق*[1] بعد أن ذكر أصناف الأنوار الواردة على إخوان التجريد: أنّ أعظم الملكات الحاصلة للسالكين ملكة موت ينسلخ النور المدبّر عن الظلمات البدنيّة انسلاخاً غير خالٍ عن بقيّة علاقة ويصير كأنّه موضوع في المحيط.

قال: وهذا المقام عزيز جدّاً حكاه أفلاطون عن نفسه /٣١٥ ب/ وكذا كبار الحكماء وصاحب هذه الشريعة وغيرهم من المنسلخين عن النواسيت.[2]

أقول: أشار في هذا الكلام إلى أمرين:

[أصناف الأنوار المُشرقة على إخوان التجريد]

أحدهما: البوارق والخواطف الواصلة إلى السالك التي هي أوّل مراتب

---

١. حكمة الإشراق: ٢٥٥

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٥٥/٣

الوصول، وقد أشار الشيخ إليها بقوله: «أصناف الأنوار الواردة على إخوان التجريد» وذكر تفصيلها في الكتاب المذكور، فقال:

وإخوان التجريد تشرق عليهم أنوار ولها أصناف:

نور بارق يرد على أهل البدايات[١] يلمع وينطوي كلمعة بارق لذيذ، ويرد على غيرهم أيضاً نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق، إلّا أنّه برق هائل، وربّما سمع فيه صوت كصوت رعد أو دويّ في الدماغ.

نور وارد لذيذ يشبه وروده ورودَ ماء حارّ على الرأس.

نور ثابت زماناً طويلاً شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ.

نور لذيذ جدّاً لايشبه البرق، بل تصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرّك بقوّة المحبّة.

نور محرق يتحرّك من تحرّك القوّة الغريبة[٢]، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق وأمور هائلة للمبتدئ أو لتفكّر وتخيّل يورث عزّاً.

نور لامع في خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وإبصاراً أظهر من الشمس في لذّة مغرقة.

نور برّاق لذيذ جدّاً يتخيّل كأنّه متعلّق بشَعر الرأس زماناً طويلاً.

نور سانح مع قبضة مثاليّة تترائى كأنّها قبضت شَعر رأسه وتجرّه جرّاً شديداً وتؤلمه ألماً لذيذاً.

نور مع قبضة تترائى كأنّها متمكّنة في الدماغ.

نور يشرق من النفس على جميع الروح النفسانيّ، فيظهر كأنّه تدرع بالبدن شيء ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورانيّة وهو لذيذ جدّاً.

نور مبدؤه في وصوله وعند مبدئه يتخيّل الإنسان كأنّ شيئاً ينهدم.

نور سانح يسلب النفس وتبقى معلّقة محضة منها، تشاهد تجرّدها عن الجهات وإن لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك.

---

١. مص، مر، حج: البدايا.

٢. مص: العزّيّة؛ حج: القريبة.

نور يتخيّل معه ثقل لايكاد يطاق.
نور مبدؤه في وصوله وعند منتهاه يتخيّل الإنسان كأنّ شيئاً ينهدم.
نور معه قوّة تحرّك البدن حتّى يكاد تقطّع مفاصله.[١]

ثمّ قال:

وهذه كلّها إشراقات على النور المدبّر، فتنعكس على الهيكل وإلى الروح النفسانيّ، وهذه غايات المتوسّطين. وقد تحملهم هذه الأنوار فيمشون على الماء والهواء وقد يصعدون إلى السماء مع أبدان مثاليّة، فيلتصقون ببعض السادة العلويّة، وهذه أحكام الإقليم الثامن الذي فيه جابلق وجابرص[٢] وهورقليا ذات العجائب.[٣]

قال شارح الكتاب قطب الدين الشيرازيّ:

وتعديد[٤] الشيخ لهذه الأنوار ـ على ما ذكره ـ يدلّ على أنّها كلّها وردت عليه في سلوكه وجرّب كيفيّة وقوعها.[٥]

الثاني: صيرورة السالك عند انسلاخ نوره المدبّر عن ظلمات البدن كأنّه موضوع في المحيط. وذلك لأنّ المراد بالمحيط في عباراتهم هذا المبدأ الأوّل المحيط بالكلّ، ومعنى صيرورته كأنّه موضوع فيه أنّ السالك إذا وصل إلى مشاهدة /٣١٦ أ/ الأنوار الإلهيّة والأضواء الذاتيّة يصير يرى نفسه كأنّه قد انغمس في ذلك النور والضوء وصار كأنّه موضع[٦] له وهو محيط به من جميع جهاته،

---

١. حكمة الإشراق: ٢٥٣
٢. مر، حج: جابلقا وجابرصا.
٣. نفس المصدر: ٢٥٥
٤. حج: تعيين.
٥. شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازيّ: ٥٣٠
٦. حج: موضوع.

فيصير كلّه نوراً ويشرق النور فيه إشراقاً كاملاً حتّى يميل بـه، فيـرى فـي نفسـه العجائب الأنيقة والغرائب المُعجبة المُدهشة، وهذا قبل مقـام المحـو الـذي هـو الطمس والفناء، بل إنّما يكون هذا عند مبادئ الاتّصال.

وأمّا ما حكاه أفلاطون عن نفسه فقد ذكره الشيخ الإلهـيّ فـي كتـاب *حكمـة الإشراق*[١] عن أفلاطون أنّه قال: ربّما خلوت بنفسي وقطعت العلاقة البدنيّة، فأرى فيها من البهاء والجمال والجلال ما أظلّ منه متعجّباً حيراناً. وأرى أنّـي خرجـت من الأقطار والجهات ولاأزال كذلك حتّى يظهر في ذاتـي مـن النـور والبهـاء مـا تعجز الألسن عن صفته. وأرى كأنّي قد صرت موضوعاً في النور الأعظم والعلّـة الأولى المحيطة بالكلّ، فأعرف أنّي من العالم الأعظـم والنـور الأشـرف، فـأتحيّر وأتعجّب كيف وصلت إلى هذه المرتبة، فيلفظني ذلك إلى عالم الفكـر[٢]، فـأنحطّ عن تلك المرتبة وقد امتلأت بالنور.

وحكي مثل ذلك في كتاب *التلويحات*[٣] وجعله منسوباً إلى أرسـطو وهـو أنّـه قال: ربّما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانباً حتّى صعدت إلى الموضع الشـاهق الإلهيّ، فأرى كأنّي موضوع في المحيط معلّق به، وأرى النور الأعظم في الموضع الشاهق الإلهيّ، فأتعجّب كيف ارتقيت إلى هذه الدرجة. فيلفظني عالم الفكر إلى عالم الناسوت؛ لأنّي لم أقدر على مشاهدة النور الأعظم ولم أطـق علـى حملـه،

---

١. هذا الإرجاع غير صحيح قطعاً، وقد وجدناه في التلويحات: ١١٢

٢. حج: الفكرة (وكذا ما يليه).

٣. هذا الإرجاع أيضاً غير صحيح؛ إذ وجدنا الكلام فـي حكمـة الإشـراق: ١٦٢ ومنسـوباً إلـى أفلاطون.

فارجع إلى بدني وقد امتلأت نوراً وصار بدني كلّه نوراً.

قال شارح *حكمة الإشراق*:

والأنسب أن يكون هذا الكلام لأفلاطون؛ لأنّ مقامه في التألّه يقتضي ذلك. وأمّا نسبته إلى أرسطو فليس بمناسب لمقامه؛ فإنّه كان من أهل البحث الصرف ولم يكن له في التألّه نصيب و«كلّ ميسّر لما خلق له».[١ و٢]

[تحقيق صحّة انتساب هذه المقامات إلى الحكماء الكبار ونبيّناصلى الله عليه وآله]

وأمّا ما ذكره من نسبة مثل ذلك إلى هرمس وباقي الحكماء الكبار فلم أقف لهم في ذلك على كلام فأحكيه، ولكن مراتبهم في التألّه وخلع نواسيت الأبدان تقتضي هذه المقامات وأمثالها؛ فإنّهم ـ قدّست أرواحهم ـ جرّدوا أنفسهم غاية التجرّد وخلعوا جلابيب الأبدان واستعدّوا لقبول الفيض الإلهيّ والعطاء الربّانيّ غايةَ الاستعداد، فاستحقّوا الفيض من الجواد المطلق. وإعطاؤهم مراتبهم على قدر استعداداتهم؛ لأنّ ذلك مقتضى العناية الإلهيّة من سوق الأشياء إلى كمالاتها الممكنة لها، فلامانع من وصولهم هذه المقامات.

وأمّا صاحب شريعتنا وهادي طريقتناصلى الله عليه وآله فلاريب أنّه صاحب المقامات الكلّيّة والكرامات القدسيّة والوصول التامّ واستغراقه /٣١٦ ب/ في جناب القدس وكمال مرتبته في محلّ الروح والأنس ممّا لايخفى. وقد حكاه اللّه تعالى عنه في قوله: ﴿**ثُمَّ دَنا فَتَدَلّى * فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أوْ أدْنى**﴾[٣]، وحكى عن نفسه الشريفة

---

١. مرويّ عن النبيّصلى الله عليه وآله في بحار الأنوار: ٢٨٢/٤، ١٤٤/٦٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١٧/٦، ٨٢/١١

٢. شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازيّ: ٣٦٣

٣. النجم/٩ـ٨

ذلك في أحاديث كثيرة لايمكن لأحد إنكارها، مثل قولهعليه السلام: «إنّ لي مع اللّه مقاماً لايسعني [فيه][1] نبيّ مرسل ولاملَك مقرّب»[2]، وقوله: «إنّي أظلّ عند ربّي يطعمني ويسقيني»[3]، إلى غير ذلك من أقواله وأحواله. بل الذي ثبت[4] بالبراهين العقليّة والدلائل السمعيّة أنّ مقاماته أعلى المقامات ومراتبه في غاية النهايات وأنّه المُعطي لجميع الأولياء مراتبهم[5] والمُفيض عليهم أحوالهم بأمر اللّه تعالى؛ لأنّه الواسطة للكلّ في الكلّ.

[كلام أمير المؤمنين عليّعليه السلام في امتناع معرفته تعالى]

وقد أشار بعض شرّاح *نهج البلاغة* إلى ما حكى عن أفلاطون ونسبه إلى بعض الحكماء، وذلك عند شرح كلام لأمير المؤمنينعليه السلام من خطبة له مذكورة في *نهج البلاغة* وهو قولهعليه السلام:

> هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك منقطع قدرته، وحاول الفكر المبرّى من خطرات الوساوس أن يقع عليه في عميقات غيوب ملكوته، وتولّهت القلوب إليه لتجري في كيفيّة صفاته، وغمضت مداخل العقول في

---

١. تش، مر، حج: معه.
٢. بحار الأنوار: ٣٦٠/١٨، ٢٤٣/٧٩
٣. من لايحضره الفقيه: ١٧٢/٢؛ وسائل الشيعة: ٥٢٠/١٠؛ مستدرك الوسائل: ٥٥٢/٧؛ بحار الأنوار: ٤٥/١٠، ٣٩٠/١٦، ٢٩٢/١٧؛ الاحتجاج: ٢٢٣/١؛ عوالي اللآلي: ١٣٨/١، ١١٨/٤؛ كشف اليقين: ٤٥٦
٤. مر: يثبت.
٥. إشارة إلى ما روي عن الإمام العسكريّعليه السلام أنّه قال: «فالكليم ألبس حلّة الاصطفاء لمّا عهدنا منه الوفاء، وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» (بحار الأنوار: ٢٦٤/٢٦، ٣٧٧/٧٥).

حيث لاتبلغه الصفات لتنال علم ذاتــه، ردعهــا وهــي تجــوب مهــاوي سُــدَف الغيوب متخلّصة إليه ـ سبحانه ـ فرجعَت إذ جُبِهَت معترفةً بأنّه لاتنال بحــور الاعتساف كنه معرفته ولاتخطر ببال أولي الرويّات خاطرة مــن تقــدير جــلال عزّته.[١]

[تفسير بعض الشرّاح على هذا الكلام]

قال الشارح المذكور:

سبحان من خلق بكمال قدرته وفرط حكمته بحراً من العلوم لايبلغ أحــد له قعراً آماج أمواجه، فألقى إلى الساحل مثل هذه الــدرر التــي تتقاصــر ألســن البلغاء عن وصف معشار ما فيها من البهاء، وبحار الأوهام عن تصوّر كمالاتهــا بعد النصب في الطلب والإعياء. وماذا أستطيع أن أقول في وصفه ونعته؟ فكلّ ما يصفه البلغاء لايبلغ حضيض ذروته، إلّا أنّي أقول: كلام عليّ من إمام علــيّ في وصف جبّار عليّ.

أراد أنّ البارئ تعالى هو القادر الذي إذا تطايرت خواطر الأنــام وأنظــارهم وتقاذفت[٢] في مسالك الطلب أفكارهم لتطّلــع علــى منتهــى قدرتــه ومــا تفــرّد بالاقتدار عليه والاتّضاح له من بــدائع حكمتــه وغرائــب صــنعته، ورام الفكــر السليم المنقّى[٣] من الأفكار المشوّشــة والخــواطر المُوَسوِســة أن يحــيط علمــاً بملكوته وعظائم جبروته، تحيّرت العقول وفرغت من شدّة الوجــد والتشــوّق إلى العبور على ما لديه؛ ليقف على كيفيّة صفاته وتفاصيل مــا يجــب ويجــوز ويستحيل لذاته، وتغلغلت العقول بأفكارهــا المــداخل الغامضــة الدقيقــة غيــر الواضحة بحيث يعسر وصفها لغموضها لتدرك ذاته تعالى /٣١٧أ/ علــى وجــه لايبقى للشكّ فيه مجال ولالطريان الشبهة عليه مطار، ردّ اللّه العقول فــي حــال

---

١. بحار الأنوار: ١٠٦/٥٤، ٣١٩/٧٤؛ نهج البلاغة: ١٢٥؛ شرح نهج البلاغــة لابــن أبــي الحديــد: ٤٠٧/٦

٢. حج: تفارقت.

٣. مر: النقيّ.

قطعها مهالك طريق النظر متوجّهةً إليه بأن أظهر لها أنّ:

العجـــز عــن درك الإدراك إدراك والبحث عن سرّ ذات السرّ إشراك[١]

فرجعت العقول معترفـةً بـالعجز والتقصـير واقفـةً فـي مواقـف الخجـل والتشوير، وذلك أقصى نهاياتها وقصارى كمالاتها.[٢]

[تطبيق قول بعض الحكماء في خلعه مع كلام أمير المؤمنين عليه السلام]

قال بعض الحكماء[٣]:

إنّي ربّما خلوت بنفسي كثيراً وخلعت بدني وصرت كأنّي عقل بلاجسـد، أعني من كثرة ما تفكّرت في المعقولات المجرّدة عن الموادّ، فأكون داخلاً في ذاتي وراجعاً إليها وخارجاً عن سائر الأشياء سواي. فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبهت به معجباً، فأيقنت أنّي ترقّيت من ذلك العـالم الجسـدانيّ إلـى العالم الإلهيّ، فصرت كأنّي هناك، فهذا معنى قوله: «متخلّصة إليه ـ سبحانه ـ».

قال: فعند ذلك بلغ بي من النور والبهاء ما تكلّ الألسن عن وصـفه والآذان عن سمعه، فإذا استغرقني ذلك النور ولم أقف على احتماله هبطت إلـى عـالم الفكرة، وهذا معنى قوله: «فرجعَت إذ جبهَت».

قال: فحجبت الفكرة عنّي ذلك النور والبهاء، فهذا معنى قوله: «معترفة بأنّـه لاتنال بحور الاعتساف كنه معرفته».

وتحيّرت العقول عن طلب المثـل والنظيـر؛ إذ متـى خطـر لقلـب العاقـل التماس المثل والنظير له تعالى فقد هلك ولايعرف منتهى مقدوراته؛ إذ لانهايـة لها. وإذا أراد العقل معرفة تفاصيل أفعاله وأعدادها وكيفيّتهـا ولـم يكلّفـه اللّـه

---

١. ديوان الإمام عليّ عليه السلام: ٣٠٤

٢. ما عثرت عليه في شرحَي *نهج البلاغة* لابن ميثم البحرانيّ ولابن أبي الحديد، كما هو عـادة المصنّف في النقل عنهما، فالمحتمل أنّه سقط عن المطبوع أو خطأ المصنّف في الاستناد.

٣. ذكر في *التلويحات* وحكمة *الإشراق* أنّ هذه الحكاية عـن أفلاطـون الإلهـيّ وهـو الأشـبه. ورأيت في بعض الكتب أنّ الحكاية منقولة عـن أرسـطوطاليس (شـرح حكمـة الإشـراق للشهرزوريّ: ٣٩٩).

ذلك ولم يجعل له إليه سبيلاً فقد منعه اللّه؛ لأنّ المنع هو أن لايحصل له إليه السبيل وتولّهت العقول طلبها الغاية في ثبوت صفاته؛ لأنّه[1] محال؛ لأنّه تعالى لانهاية له أوّلاً وآخراً، وقيل: لانهاية لصفاته أي لمقدوراته ومعلوماته.

«وغمضت مداخل العقول»، أي من أراد أن يعلمه ضرورةً فلاسبيل إليه؛ لأنّ قوى البشر قاصرة عن الوقوف على كنه معرفته ضرورةً واستدلالاً، وإنّما تعرف أنّه موجود واحد لم يزل ولايزال لامثل له ولاشبه ولاعلّة ولاتغيّر في ذاته. وأمّا معرفة أنّ وجوده مخالف لوجودنا فمعرفة مجملة غير مفصّلة؛ إذ لايجوز أن يقال: إنّ وجوده مخالف وجودنا[2] بفصل أو خاصّة، وكيف يتصوّر أنّ وجوده إنّيّته أو داخل في إنّيّته؟ فـ «لاينال بحور الاعتساف كنه معرفته». ولهذا قال النبيّ ﷺ: لو عرفتم اللّه حقّ معرفته لزالت بدعائكم الجبال الراسيات ولايبلغ أحد كنه معرفته. فقيل: ولاأنت يا رسول اللّه؟ قال: ولا أنا. اللّه أعلى وأجلّ [من] أن يطّلع أحد على كنه معرفته[3].

هذا آخر كلامه. وهو وإن لم يكن متعلّقاً بما نحن فيه إلّا أنّه نافع في الجملة في مقصودنا.

[أنوار حاصلة للسلّاك حال التعلّق البدنيّ]

قال: وذكر في *المطارحات*[4] أنّ السلّاك حصلت لهم حال التعلّق البدنيّ أنوار ملذّة في غاية /٣١٧ب/ اللذّة من إفاضات الجواهر العقليّة. فللمبتدئ نور خاطف وللمتوسّط نور ثابت وللواصل نور طامس ومشاهدة علويّة.

وتوهّم بعضهم أنّ حصول هذه الأنوار إنّما هو بسبب اتّصال النفس بالحقّ.

---

١. حج: فإنّه.

٢. حج: يخالف لوجودنا.

٣. مستدرك الوسائل: ٣٠١/١٧؛ عوالي اللآلي: ١٣٢/٤

٤. المشارع والمطارحات: ٥٠١

وأنت قد عرفت بطلان الاتّحاد، اللّهمّ إلّا أن يعني به حالة روحانيّة متعلّقة بالمفارقات العقليّة من غير أن يفهم فيه اتّصال جرميّ أو امتزاج جسمانيّ أو بطلان أحد الهويّتين.

وتوهّم آخرون الحلول. وهو جهل، إلّا أن يعنون به الامتزاجيّ وهو أنّ النفس وإن لم تكن في البدن لكن بينها وبينه علاقة شوقيّة شديدة، فهي لذلك تشير إلى البدن بأنا، حتّى ظنّ أكثر الخلق أنّها هو. فيمكن حينئذٍ أن تحصل لبعض النفوس مع الحقّ علاقة شوقيّة عشقيّة نوريّة بحيث يحكم عليها شعاع طامس لمجموعها بحيث يصير الالتفات لها إلى غيره تعالى[1]، فحينئذٍ تغيب عن ذاتها وغيرها ما عدا الحقّ، فتشير إلى الحقّ بأنا إشارةً روحانيّةً، فيستغرق الإنسان في النور الأوّل القاهر الغير المتناهي شدّة. والفاضل المتألّه الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه أخرى، فإن شاء عرج إلى عالم النور البحت وإن شاء ظهر في أيّ صورة أراد، ﴿**ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ**﴾[2].

[تحقيق في معنى الاتّحاد والاتّصال والحلول]

أقول: أشار في هذا الكلام إلى مقامات أهل الوصول وجعلها ثلاثة: نور شارق لأهل البدايا لكنّه ليس بثابت، ونور ثابت وهو المسمّى بالسكينة وهو المسمّى بمقام الخرق، ونور طامس وهو مرتبة أهل النهايات وما قبله مرتبة المتوسّطين. ومقام الطمس قد يسمّى بالاتّصال وبالاتّحاد وبالحلول وبالفناء، ولهذا وقع الغلط

---

١. حج: ـ تعالى.
٢. المائدة/٥٤؛ الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

لجماعة عن التحقيق بمَعزِل توهّموا فيه الاتّحاد الحقيقيّ والاتّصال الجسديّ والحلول السريانيّ.

وكلّه خطأ فاحش ووهم كاذب؛ فإنّ الاتّحاد والاتّصال والحلول بالمعاني التي فهمها أهل العبارات من خواصّ الأجسام والأعراض وليس لذلك مدخل في ما نحن فيه؛ فإنّ النفس الإنسانيّة جوهر مجرّد نورانيّ هو من عالم الملكوت، وإنّما عاقه عن التعلّق بالأمثال والأشكال من عوالمه نزوله إلى عالم الأجسام وتعلّقه بالظلمات لاستخراج ما فيه من الكمالات التي بالقوّة إلى الفعل. فإذا عرض له الانسلاخ عن الصياصي الظلمانيّة والتجرّد عن التعلّقات الجسمانيّة[1] جذبته الأشباه وتعلّقت به الأمثال؛ لزوال المانع، فرجع إلى عالمه الأصليّ، فيحصل له حينئذٍ الاتّصال بعالم التطهير والاتّحاد مع عالم الملكوت والحلول في الصقع الإلهيّ والمجاورة لما هناك.

فإذا قوي بكثرة الذرّيّة وشدّة التجرّد بكثرة التخلّق بصفات المجرّدات ثمّ انتقل إلى التخلّق بأخلاق المبدأ الأوّل عرضت له حالات آخر من التعلّق به والاتّحاد المعنويّ والاتّصال /٣١٨ أ/ الحقيقيّ الذي هو القرب الصفاتيّ والحلول والمجاورة في الأنوار الإلهيّة والأضواء الربّانيّة، وبقي هناك في المشاهدات المبهجة والإشراقات المُسِرّة والنعم الجسيمة واللذّات الدائمة المقيمة التي هي مشاهدة نور الأنوار والبقاء في حظائر القدس مع الأنوار المشرقة الذاتيّة والأنوار المدبّرة العلويّة والأنوار القاهرة النفسيّة في إقامة لاضغن[2] فيها، وبهجة لاتعرف

---

١. مر، حج (خ ل): الجسدانيّة.

٢. مر: صغر.

العقول وإن قويت على اكتناهها، ولاتستطيع الألسن وإن تحذلقت على وصف بعض البعض منها، كما أشار إليه في الحديث القدسيّ: «أعددت لعبادي الصالحين ما لاعين رأت ولاأذن سمعت ولاخطر على قلب بشر»[1]. فهذا هو معنى قول أهل الإشارات في رموزهم وإشاراتهم بالاتّحاد والاتّصال والحلول، لا كما توهّمه أهل القشور ومن لااطّلاع له على الحقائق.

[دلالة الشرائع الإلهيّة على هذا المعنى]

وقد جاء في الشرائع الإلهيّة ما يدلّ على ذلك، كما ورد عن المسيح عليه السلام في قوله: «يا فليقوس! من يراني ويعاينني فقد رأى الأب. فكيف تقول أنت أرني الأب ولاتؤمن بي؟ آمن وصدّق أنّي بأبي وأبي بي، وأنّ الكلام الذي أتكلّم به هو كلام الحال في الذي يفعل هذه الأفعال، آمن وصدّق». وقوله: «إنّي ذاهب إلى ربّي وربّكم وأبي وأبيكم، وكلامي وكلامه واحد وأنا و[أبي][2] شيء واحد»، وغير ذلك من العبارات؛ فإنّه أراد بجميع ما ذكره من هذه الرموز ما أشرنا إليه من مقام الاتّصال والاتّحاد والحلول على الوجه الذي ذكره أهل الإشارات. وأمّا ما ذكره من لفظ الأب فأراد به المبدع والموجد، ويدلّ عليه قوله: «وأبي وأبيكم» أي مبدعي ومبدعكم؛ لأنّ الأب لمّا كان أصلاً في سببيّة الإيجاد صحّ أن يقال للموجد والمبدع الذي هو الأصل في الكلّ أباً، ولهذا قال تعالى: ﴿**لَمْ يَلِدْ**﴾[3] رفعاً لتوهّم الأبوّة الصوريّة بسبب الإيجاد والإنشاء والإبداع؛ فإنّه لايصحّ أن يقال

---

١. بحار الأنوار: ٩٢/٨، ١٩١؛ عدّة الداعي: ١٠٩، ٢٤١؛ عوالي اللآلي: ١٠١/٤

٢. تش، مر: إيّاه؛ حج: أباه.

٣. الإخلاص/٣

له أب صوريّ باعتبار ملاحظة ذلك.

[تفاوت مراتب التكليف على نسبة تفاوت العقول]

ثمّ اعلم أنّ هذه المراتب وحصولها مستفادة من أصولها وهي التكاليف السمعيّة والقيام بجميع وظائفها بعد استفادتها من الشارع المبلّغ عن شارعها الأوّل تعالى. ولمّا كان التكليف في الحقيقة إنّما يكون على قدر العقول وجب تساوي المكلّفين في مطلق العقل؛ ليصحّ اتّصافهم بصفة التكليف. ولمّا كانت باعتبار حصولها في أشخاصهم غير متساوية، بل متفاوتة باعتبار تفاوت أحوالهم في الأمزجة وفي الأمور العارضة لها من داخل وخارج، وجب تفاوت مراتب التكليف على نسبة تفاوت العقول، ويدلّ على ذلك قولهﷺ: «بعثت لأكلّم الناس على قدر عقولهم»[١].

ولمّا كانت حجب الغيب على طبقات متعدّدة، كما أشار إليه أيضاً بقولهﷺ: «إنّ للّه سبعين حجابا»[٢] كان كلّ عقل قويّ على رفع حجاب من حجب الغيب ولم يقدر على /٣١٨ ب/ ما سواه، بل قصر به استعداده عمّا ورائه واعترف بالعجز عنه، كان ذلك تكليفه ويعدّ باعتبار ما قدر على رفعه منها من الراسخين. ومنه يعلم أنّ الرسوخ في العلم والوصول إلى الحقّ والاتّصال به ليس على مرتبة

---

١. روي عنهﷺ أنّه قال: «أمِرنا معاشر الأنبياء أن نكلّم الناس على قدر عقولهم» (الكافي: ٢٣/١، ٢٦٨/٨؛ مستدرك الوسائل: ٢٠٨/١١؛ بحار الأنوار: ٨٥/١، ١٠٦، ٢٤٢/٢، ٢٨٠/١٦، ١٦١/١٨، ٢٨٣/٢٥، ١٤٢/٧٤؛ الأمالي للصدوق: ٤١٨؛ تحف العقول: ٣٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٦/١٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٣/٢، ١٢٥/٤؛ المحاسن: ١٩٥/١؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ٢٥١).

٢. عوالي اللآلي: ١٠٦/٤

واحدة. فحينئذٍ من لايقدر إلّا على تقليد ظاهر الشريعة واعتقاد حقّيّتها[1] فقط كان ذلك أوّل مراتب الوصول، فإذا عرف مع ذلك حقيقتها ومصادرها كان ذلك مرتبة ثانية منه، ثمّ ما وراء ذلك بحسب مراتب السالكين وشدّة استعدادهم وقوّتهم على رفع الحجب النوريّة لكلّ واحد منهم بحسب ما قدر عليه مرتبة أعلى من الأخرى يسمّى باعتبارها واصلاً راسخاً؛ فإنّ تسمية من ترك التعميق في ما لم يكلّف به لعدم قدرته عليه وصولاً ورسوخاً صادق، وكذا يصدق أيضاً على من قطع جملة من منازل أهل السلوك إلى اللّه تعالى وعجز عمّا وراء ما قطعه، فوقف ذهنه عن التعميق في ما وراء ما أدركه؛ لأنّه لاتكليف بما لاتفي القوّة به وتعجز عنه القدرة، ويدلّ على ذلك قولهﷺ: «كلّ ميسّر لما خلِق له»[2].

[تحقيق في النسبة بين الطلب وحصول المطلوب]

وهاهنا لطيفة هي أنّ للسؤال والطلب لذلك الوصول والتضرّع والابتهال إلى اللّه تعالى في تيسيره وفتح مغلقة والسلوك في أبوابه مدخل عظيم؛ لأنّ به يحصل الاستعداد التامّ لفيض جود اللّه العميم وفضله ومنّه الجسيم، وذلك لأنّ فيض ما يصدر عنه ـ سبحانه ـ له اعتباران:

أحدهما: بالنظر إلى نفس الجود الكلّيّ، وهو من تلك الجهة يجب أن يكون غير متفاوت ولامختلف بالنسبة إلى جملة الموجودات؛ لأنّ نسبته إلى الكلّ على السواء؛ لأنّه لايصحّ أن يقال: هو بكذا أجود منه بكذا، وإلّا لزم أن يكون بخيلاً

---

١. مر: حقيقتها.

٢. بحار الأنوار: ٢٨٢/٤، ١٤٤/٦٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١٧/٦، ٨٢/١١

ببعض الأشياء، فيلزم احتياجه إليها، وذلك غاية النقص المنزّه عنه جناب القدس.

والثاني: بالنظر إلى الممكن من حيث هو هو، وبالضرورة هو[١] غير متّحد، فباختلافه في القرب والبعد بالنسبة إلى الجود الإلهيّ حصل اختلاف الجود وتفاوته. فعُلم أنّ اختلافه وتفاوته إنّما كان من تلك الجهة، فكلّ ممكن كان أتمّ استعداداً وقربه أكمل كان أقرب إلى جوده وقبول فيضه. فالسائل المُلِحّ في المسألة إذا حصل له ما سأل دون ما لم يسأل فليس منعه ما لم يسأل لعزّته عنده تعالى ولالعدم جوده به أو لعدم قدرته عليه؛ إذ ليس بين ما سأل وبين ما لم يسأل بالنسبة إلى الجود الكلّيّ فرق ولاتفاوت، بل التخصيص إنّما كان للاستعداد وتمام القبول في ما سأل دون ما لم يسأل. وكذا في ما إذا لم يسأل وعدم الفيض الجوديّ عند عدم السؤال؛ فإنّه لعدم الاستعداد وعدم القبول؛ فإنّ بالسؤال والدعاء يحصل الاستعداد والقبول.

وقد يحصل السؤال والدعاء ولايحصل الفيض أيضاً لذلك بعينه؛ إذ ليس كلّ دعاء وسؤال /٣١٩ أ/ معدّاً ومؤثّراً للقبول؛ لجواز حصول مانع أو فوات شرط أو تعلّق مصلحة أو غير ذلك، حتّى لو فرض قبوله لما لم يسأل لوجب وصوله إليه من غير مسألة بحصول شرط الفيض.

وإلى هذا أشار الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام ـ وقد سأله سائل عن الجواد ـ فقال: لسؤالك وجهان: إن أردت المخلوق فالجواد هو الذي يؤدّي ما افترض اللّه عليه، وإن أردت الخالق فهو الجواد إن أعطى وإن منع؛ لأنّه [إن أعطاك

١. مر: ـ هو.

أعطاك ما ليس لك وإن منعك منعك ما ليس لك][1 و2]. فهو دالّ على أنّ فيض جوده تعالى متوقّف على الاستعداد وعدمه.

[وسائل تحصيل هذه المراتب]

وحينئذٍ نقول: إنّ أعظم الوسائل التي تحصل بها هذه المراتب هو الأيمان الكامل الذي هو أداء الفرائض والسنن، وأصله الجهاد النفسانيّ؛ لقيام الدين في الوجود به، فهو أشرف وأعلى من سائر العبادات؛ لأنّ به تظهر حقيقة الفطرة التي فطر اللّه الناس عليها[3] من التعبّد له والإقرار بربوبيّته.

ثمّ بعده الصلاة [بمعنيَيها][4] الصوريّ والمعنويّ التي بها يحصل الالتفات إلى اللّه تعالى ودوام ملاحظته.

وفريضة الزكاة بجميع حقوقها؛ لأنّها القطع الذي اقتطعه اللّه على عباده من أنفسهم وأموالهم؛ ليتمّ لهم الإذعان والإخلاص والخروج عن رقّ الأكوان المستلزمة لحبّ العاجلة التي هي رأس كلّ خطيئة المشار إليه في قولهعليه السلام: «حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة»[5].

---

١. تش، مر، حج: إن أعطى أعطى من له، وإن منع منع من ليس له.

٢. الكافي: ٣٨/٤؛ وسائل الشيعة: ١٦/٩؛ مستدرك الوسائل: ١٨/٧؛ بحار الأنوار: ١٧٢/٤، ٢٤٦/١٠، ٣٥١/٦٨، ٣١٩/٧٥؛ تحف العقول: ٤٠٨؛ التوحيد: ٣٧٣؛ الخصال: ٤٣/١؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ١٤١/١؛ معاني الأخبار: ٢٥٦

٣. مقتبس من: الروم/٣٠

٤. تش، مر، حج: بمعنيها.

٥. مرويّ عن عيسى بن مريمعليه السلام ونبيّناصلى الله عليه وآله وجعفر بن محمّد الصادقعليه السلام في الكافي: ١٣٠/٢، ٣١٦؛ وسائل الشيعة: ٨/١٦، ٩؛ مستدرك الوسائل: ٣٨/١٢، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٥، ٩٦؛ ←

والصوم عن جميع الشهوات بعدم الالتفات إليها في أغلب الحالات؛ لكونه الوسيلة القاطعة في كسر النفس الأمّارة وقطع وسائل الأوهام الشيطانيّة والخيالات الإبليسيّة التي هي الشهوات، ولهذا قالصلى الله عليه وآله: «إنّ الشيطان يجري في ابن آدم مجرى الدم، ألا فضيّقوا مجاريه»[١] وإنّما يكون تضيّقها بالصوم عن متعلّقات الشهوة والغضب، ولهذا قالعليه السلام: «الصوم جُنَّة من النار»[٢] وقال أيضاً: «صوموا تصحّوا»[٣]؛ فإنّ الصحّة الحقيقيّة هي التحفّظ من مقتضيات هاتين القوّتين؛ لأنّ متعلّقاتهما والانقياد إليهما هي الأمراض الموجبة للموت الحقيقيّ، فالتحفّظ

بحار الأنوار: ٢٥٨/٥١، ٢٣٩/٦٧، ٣١٥، ١٩/٧٠، ٥٩، ٩٠، ١١٩، ٢٢/٧٥؛ إرشاد القلوب: ٢١/١؛ أعلام الدين: ١٤٩؛ التحصين لابن فهد: ٢٧؛ الخصال: ٢٥/١؛ روضة الواعظين: ٤٤١/٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٣٣/٦، ٢٣٩/٩، ٥٢/١٩، ٣٣٠؛ عوالي اللآلي: ٢٧/١؛ غرر الحكم: ١٤٢؛ كنز الفوائد: ٢١٧/١؛ مجموعة ورّام: ١٢٨/١؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ٢٦٦؛ مصباح الشريعة: ١٣٧

١. روي عنهصلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم، فضيّقوا مجاريه بالجوع والعطش» (مستدرك الوسائل: ٢٢٠/١٦؛ بحار الأنوار: ٣٣٢/٦٠، ٤٢/٦٧؛ أعلام الدين: ١٢١؛ عوالي اللآلي: ٢٧٣/١، ٣٢٥؛ مجموعة ورّام: ١٠١/١).

٢. الكافي: ١٨/٢، ٢٣، ٦٢/٤؛ من لايحضره الفقيه: ٧٤/٢، ٧٥؛ التهذيب: ١٥١/٤؛ وسائل الشيعة: ٣٩٥/١٠، ٣٩٧؛ مستدرك الوسائل: ٣٦٧/٧، ١٥٦/١١؛ بحار الأنوار: ٣٣٠/٦٥، ٣٣٢، ٣٨٦، ١٢/٧١، ٨٠/٧٤، ٢٠٠/٨٩، ٢١٣، ١٥٧/٩٠، ١٢٦/٩٣، ٢٥٥، ٣٨٠؛ أعلام الدين: ١٠٢؛ البلد الأمين: ٢٤٣؛ تحف العقول: ٢٥٨؛ تفسير العيّاشيّ: ١٩١/١؛ فضائل الأشهر: ١١٩؛ فقه الرضا: ٢٠٤؛ متشابه القرآن: ١٧٧/٢؛ المحاسن: ٢٢١/١، ٢٨٦، ٢٨٩؛ المصباح للكفعميّ: ٦٤٦؛ مصباح المتهجّد: ٦٦٦؛ مكارم الأخلاق: ٤٦١

٣. مستدرك الوسائل: ٥٠٢/٧؛ بحار الأنوار: ٢٦٧/٥٩، ٢٥٥/٩٣؛ دعائم الإسلام: ٣٤٢/١؛ الدعوات: ٧٦؛ عوالي اللآلي: ٢٦٨/١

منهما هو الموجب للصحّة، وإنّما يكون بالصوم[1] الإمساك عن جميع متعلّقاتهما.

ثمّ الحجّ والعمرة الصوريّين والمعنويّين؛ لما فيهما باعتبار القيام بتلك الوظائف بعد الاطّلاع على حقائق تلك اللطائف وإيقاعهما على وجه التطابق موجب وصول النفس إلى العقل وإعراضها عمّا سواه. فإذا تعلّقت به على ذلك الوجه واتّصلت بمقتضياته بلاحجاب فقد حصلت جميع مقاصدها واستعدّت لاستفاضة كمالاتها؛ فإنّ المقصود الحقيقيّ من الحجّ هو قصد النفس إلى العقل واستعدادها لملاقاته وإعراضها بواسطة ذلك القصد عن كلّ ما سواه؛ لاشتغالها يومئذٍ بشرائط ذلك /۳۱۹ ب/ الوصول وحقائق قواعد كيفيّات تلك المناجاة. فإذا حصلت مناجاة العقل لها بإقبالها عليه وإعراضها عمّا سواه أفاض عليها الكمال الأعلى وحصل المقصود الأقصى، ﴿**ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ**﴾[2].

ثمّ بعد ذلك القيام بجميع الأحوال الشرعيّة والمراتب التكليفيّة على المناهج المذكورة والسيَر المأثورة؛ فإنّ الاستعداد التامّ والتهيّؤ لقبول الفيض العامّ مشروط بجميع ذلك. فمن زعم أنّه يصل بغير ذلك فقد سدّ على نفسه الطريق وجانَبَ التحقيق وكان كحاطب ليل وخابط عشواء وكالسائر على غير الطريق لايزيده كثرة السير إلّا بُعداً. وإن كنت تريد الحقّ على التحقيق فاسلك طريق أهل التحقيق، فإنّي قد نصحتك إن كنت للنصح خليق، فاشتغل عن كلّ ما سواك بنفسك؛ لتطهّرها وتزكّيها بالعلوم والكمالات العمليّة والنفسانيّة؛ فإنّ شغلك بغيرك مستلزم لإهمال نفسك، فتبقى متحيّرةً في ظلمات الجهل مرتبكة في عوائق

---

۱. حج: + و.

۲. المائدة/٥٤؛ الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

الهوى، فتقوى عليك شياطينك التي هي قواك الخارجيّة؛ لتخرج[١] عن أوامر عقلك، فتكون من الهالكين المفرّطين في تحصيل كمالاتك التي هي سبب في حياة نفسك ونجاتها من مهاوي الارتكاس في أسفل سافلين مأوى الضالّين ومقام المجرمين.

[حصول النفس المطمئنّة باليقين والتقوى]

ثمّ ليتحقّق عندك أنّ ملاك ذلك كلّه وأساس جميعه بصفتَي اليقين والتقوى اللتين هما أصل قوّتَي العلم والعمل. فاليقين كمال القوّة العلميّة والتقوى كمال القوّة العمليّة، وبحصولهما تنال الغاية القصوى من المطالب الحقيقيّة والسعادات الأبديّة، وتصير النفس بهما مطمئنّة، فتنال العزّة والشرف، ويصير السالك حينئذٍ كالراكب المُجِدّ. فالإنسان الراكب هو النفس، والمطايا هي الأبدان، والزاد والآلات التي يحتاج إليها المسافر هي القوى النفسانيّة، والأعوان والأخدام هي القوى البدنيّة، والطريق هي العالمين الحسّيّ والعقليّ الغيبيّ والشهوديّ.

[أقسام السير للنفس الناطقة]

والسير حينئذٍ يكون على قسمين: سير قبل الموت وهو في تصرّف النفس في العالمين لتحصيل الكمالات المعدّة للوصول إلى المقصود الحقيقيّ وذلك هو الزاد الموصل إلى الغاية التي هي السعادة الباقية. وسير آخر وهو الرحيل إلى الآخرة المنتظَر لكلّ أحد[٢] هو طرح البدن وقطع العلاقة بالكلّيّة والتهوّر في

---

١. مر: فتخرج.

٢. مر: واحد.

عقبات الموت التي لايتمّ الحصول على المقصود إلّا بقطعها.

«فعند الصباح يحمد القوم السرى»[١]. فالصباح مطابق لاتّصال النفس العاقلة بالملأ الأعلى وإشراق نور الحقّ عليها عند مفارقة ظلمة البدن والأحوال الدنيويّة بالرياضات الكاملة التي عندها تحمد عواقب صبرها على مكاره الدنيا ومعاناة شدائدها الذي هو سُراها؛ فإنّها عند ظهور الصباح تحمد تعبها في ذلك السرى وكدّها في تلك الظلمة بحصول راحة المنزل والوصول /٣٢٠أ/ إليه وقت الصباح قبل الهاجرة وحصول الجوع والعطش، وإنّما تحصل الراحة بعد التعب. ولهذا قيل: من طلب الراحة بالراحة عدم الراحة، فاتعب تسترح وازرع تحصد، كما قال بعضهم:

إذا كنت لاتدري ولاأنت بالذي ... تطيع الذي يدري هلكت وما تدري
إذا كنت لاتزرع وأبصرت حاصداً ... ندمت على التفريط فى زمن البذر[٢]

[خاتمة رسالة «النور المنجي من الظلام»]

قال: وبعد الاطّلاع على هذه الغوامض عُلم أنّ المقام كريم وأنّ المرام عظيم، فجدّ في طلبه؛ لتصل إلى مقامات الأبرار وتتأهّل لخدمة الجبّار. وأنا أسأل اللّه لي ولك الوصول إلى هذه المطالب السنيّة والحصول على هذه المقامات العلّيّة وأن يجعلنا من أهل التوفيق للمُقام في مقامات أهل التحقيق بمنّه وكرمه، ولنقطع

---

١. مثل يضرب لمحتمِل المشقّة العاجلة رجاء الراحة الآجلة:
فعند الصباح يحمد القومُ السرى ... وتنجلى عنّى غُلالات الكَرى
راجع: الأمثال لابن سلام: ١٧٠، ٢٣١؛ مجمع الأمثال: ٣/٢

٢. ديوان الإمام عليّ عليه السلام: ٢١٠

الكلام في هذه الحاشية الوافية الشافية بانقطاع مباحث الرسالة، والحمد للّـه ربّ العالمين.

وأوصيك ـ أيّها الناظر إليها والمطّلع عليها ـ أن تعمّق فكرك في الوقوف على ما أودعتها من الخبايا؛ فإنّها موضوعة منها في زوايا لاتطّلع عليهـا إلّا بـالتفتيش، فإذا عرفت ما أشرت إليك عرفت قدر هذه الحاشية وعُلُوّ منزلتهـا. وهـذا أقولـه للمتعلّم، وأمّا العالم فلايحتاج إلى ذلك، بل يعرفها حقّ المعرفة، فصُنها عن غيـر أهلها ولاتضنّ بها على أهلها. وهذه وصيّتي إليك بعد سؤالك إدامة شـكري بمـا أفدتك والاستغفار لي في خلواتك وعقيب صلواتك، وأنا أصلّي على سـيّد الكـلّ في الكلّ محمّد وعلى عترته الأطهار الأخيار.

وتمّت في آخر عشيّة يوم الأحـد ثالـث شـهر شـعبان سـنة ثـلاث وتسـعين وثمانمئة ببلدة الأحساء[١] ـ حماها اللّه من الأسـواء ـ بقريـة يقـال لهـا التيميّـة ـ حفّت بالألطاف الإلهيّة ـ على يد مؤلّفها الفقير إلى اللّه الغفور محمّد بن عليّ بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحساويّ محتداً ومولداً ومنشأ، ستر اللّـه عيوبـه وغفـر ذنوبه ووالديه وجميع الإخوان من المؤمنين، والحمد للّـه ربّ العـالمين وصـلّى اللّه على محمّد وآله أجمعين.

[تأكيد المصنّف على ضرورة القيام بحقّ هذا الكتاب]

أقول: ما ذكره من هذا الكلام وما أشار إليه في هذا المقام إيقاظ للطالب مـن سِنة الغفلة ورقدة الطبيعة وإرشاد له إلى سبيل الصلاح؛ ليفوز بالهدايـة والفـلاح

---

١. حج: في بلدة اللحساء.

بإعلامه بعزّة مطلوبه وعُلُوّ شأن مقصوده؛ لئلّا يتهاون في الطلب ولاالسير ولاتسويف الأوقات فيضيع فعل الخير، بل يقوم في التحصيل بالجدّ الحاضر والعزم المتكاثر والقصد الغير المتناكر؛ فإنّ الطلب على قدر المطلوب ورفع الحجاب باعتبار المحجوب.

ثمّ إنّي أزيدك فأقول: إنّي قد أودعت لك في هذا الكتاب /٣٢٠ ب/ لباب ما أفاده العلماء والمحض الصافي ممّا تكلّم به الحكماء والدرّ الثمين ممّا نطق به الفضلاء، فحوى الكلامين والحكمتين واشتمل على قوانين أهل التصوّف من الطائفتين، جمعتُه من مظانّ شتّى وأمكنه متباعدة ومن مصنّفات متفرّقة بل متضادّة، وزدت[١] من سوانح الفكر الصافي كثيراً من التحقيقات وما قامت لي عليه الدلالة من التدقيقات بعد تصفية القلب عن شوائب الكدورات واستخلاص الحدس عن سائر المعوّقات، بل كان أكثره بواسطة الخلوات والاستعانة بالمجاهدات والفيض عن المفارقات، ﴿**قُلْ هذِهِ سَبيلي أدْعُوا إلَى اللّهِ عَلى بَصيرَةٍ أنَا وَمَنِ اتَّبَعَني**﴾[٢].

ثمّ هذّبت الجميع بالعبارات الشائقة والإشارات الكاملة الرائقة ورتّبته أحسن ترتيب وعجنته بسائر أنواع الطيب وأخلصته وحرّرته بأحسن تحرير وقاربته وقرّرته بأجود تقرير وجعلته مائدة وافية بأنواع الملذّات مكمّلة بسائر المطعومات وأحضرت الجميع بين يديك وصوّرته هديّة مهيّئة إليك وعرّفتك كيفيّة المناولة وعلّمتك بما يتوقّف عليه تلك المعاملة. فقم بحقّه كلَّ القيام وخذه

---

١. حج: أزددت.
٢. يوسف عليه السلام/ ١٠٨

بالجدّ والاهتمام حتّى لايضيّع لديك كدحي ولايخيّب بواسطة إضاعتك كدّي وقدحي.

[وصايا المصنّف الخمسة]

وأوصيك بوصايا ينبغي أن تحافظ عليها وتديم ملاحظتك إليها، تتعلّق بأمور:

[الوصيّة الأولى: في ما يتعلّق بالقارئ]

الوصيّة الأولى: في ما يتعلّق بك. وهي أن تحافظ على الطلب بالفكرة الصادقة والأحداس الشارقة والنظر التامّ الموصل إلى طريق الإلهام ويكون نظرك في فنون الكتاب وفي زواياه؛ فإنّ خباياه مودّعة في كلّ باب؛ إذ المطلوب الأعلى والمقصود الأسنى في كلّ شعبة من شعابه وفي كلّ فنّ من فنون أبوابه، بل كلّ خزانة من خزائنه وفيّة بالمقصود كاملة في الوصول إلى الواحد المعبود. فإذا فتحت أبوابها واطّلعت على خالص خصائص جواهرها وصلت إلى ما فيها من ودائع الأسرار واستقام لك الحضور في حضائر الأبرار. وأكثِر من[١] المذاكرة مع الإخوان و[٢] المخلصين من الخلّان والمتردّدين إليك من أولي البصائر والأذهان؛ لتستفيد الاستعداد لتحصيل المراد.

ثمّ انتقل إلى المناظرة؛ ليزول عنك الحجاب وتستمطر بها وابل هامر السحاب واختمه بخواتم الأعمال المبلغة إلى نتائج الآمال؛ فإنّ ثمرة العلم العمل وبه تمّ فضله واكتمل، كما قيل: العلم كالشجرة وثمرها العمل، فمتى خلا عنه كان

---

١. حج: ـ من.
٢. مر: ـ و.

كالكلام المهمل. وقديماً[١] قيل: العلم ميّت وحياته المذاكرة، فإذا حيي /٣٢١ أ/ فهو محجوب وإظهاره المناظرة، فإذا ظهر فهو عقيم ونتاجه العمل به. وقد ورد في الحديث: «إنّ العلم يهتف بالعمل، فإن أجابه وإلّا ارتحل»[٢]. وقال بعضهم في المعنى:

شكوت إلى وكيع سوء حفظي[٣] فأومى لي[٤] إلى ترك المعاصي
وقال: العلم نور اللّه فينا ونور اللّه لا يؤتاه عاصي[٥]

وأبلغ من ذلك ما ورد عنهﷺ أنّه شكى إليه رجل قلّة الرزق، فقالﷺ: أدم الطهارة يدم عليك الرزق. ففعل الرجل ذلك فكثر رزقه[٦]؛ فإنّ الرزق هو الفيض الربّانيّ بواسطة الاستعداد وهو إنّما يحصل بالطهارة من نجاسات التعلّقات البدنيّة ورجاسات الأثام الشرعيّة. وكن مع ذلك كثير التواضع شديد الإنصاف تاركاً لطريق الاعوجاج والاعتساف حتّى يحقّ فيك قول القائل:

تواضع تكن كالبدر لاحٍ لناظر على صفحات الماء وهو رفيع
ولاتك كالدخان يعلو بنفسه على جنبات الجوّ وهو وضيع[٧]

١. حج: قد.
٢. مرويّ عن أمير المؤمنين عليّعليه السلام في الكافي: ٤٤/١؛ بحار الأنوار: ٣٣/٢، ٣٦، ٤٠؛ عدّة الداعي: ٧٨؛ عوالي اللآلي: ٦٦/٤؛ غرر الحكم: ٤٥؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٣٩؛ منية المريد: ١٨١؛ نهج البلاغة: ٥٣٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٨٤/١٩
٣. تش: حظّي.
٤. مر، حج (خ ل): فأوصاني.
٥. منسوب إلى الإمام الشافعيّ كما في: إعانة الطالبين: ١٩٠/٢؛ روح المعاني: ٩٠/٦
٦. مستدرك الوسائل: ٣٠٠/١، ٤١/١٣؛ بحار الأنوار: ١٦/١٠٥؛ عوالي اللآلي: ٣٦٨/١، ٥/٤
٧. منقول في: الترغيب والترهيب: ٥٥٨/٣؛ أضواء البيان: ١١/٢

[الوصيّة الثانية: في ما يتعلّق بالكتاب]

الوصيّة الثانية: في ما يتعلّق بالكتاب. وهي أن يكـون لمحفوظـاً منـك بعـين العناية، محفوظاً عندك عن أبناء الخيانة، مبذولاً لأهل أداء الأمانـة. واعتمـد عليـه في جميع الأحوال، وأقبل على استخراج معانيه غاية الإقبال. ولـيكن فـي خزانـة القلب منك محتضر، لايزجرنّك عن معاناة معانيه مزدجـر. وفـتّش عـن الغرائـب المشتمل عليها والبدائع التي استوفي ما لديها؛ فإنّه كتـاب عظـيم الشـأن غريـب الأفنان، فكأنّه شجرة كثيرة الثمرة قويّة الأغصان. وقد أودعت لـك فيـه إلهامـات محكمات وغرائب مستحسنات، يسهل عليك بها إن استظهرتها غايـة الاسـتظهار واستطلعت مطالع أنوارها من وراء الأستار، حتّى صارت شموسها لديك في رابعة النهار، لقبضك تحت الذلّ والانقهار الحقـائق الحقّيّـة[1] النوريّـة والـدقائق الغيبيّـة العلّيّة والعلوم الربّانيّة الفيضيّة، فتنتقل بهـا مـن الحكمـة الرسـميّة إلـى الحكمـة الذوقيّة ومن القضايا البرهانيّة الضروريّة إلى الـواردات الإلهيّـة الإرثيّـة وتعـرف أسرار الشريعة ومعاني الطريقة وتترقّى إلى حضائر سرائر الحقيقة؛ فإنّهـا الطـرق التي أسّها المتقدّمون وسلكها بعدهم المتأخّرون. فقم بذلك حقّ القيـام، واحـتفظ بأسراره عن الخَوَنة اللئام، تكن متعرّضاً بما اشـتمل عليـه للقيـام بخدمـة الملـك العـلّام وتصير بخدمته من العلماء الأعلام.

ولم أقل ذلك لإطراء نفسي لأكون من أهل الإعجاب فأدخل بعـد الاستضـاءة في ظلمة الحجاب، بل ولاأقول أنّ غيري لم يحرز هذه الفضيلة ولاأعطـي اقتنـاء هذه الوسيلة، بل فضله تعالى وجوده عميم ومنّه وعطـاؤه جسـيم، ولـيس العلـم

---

١. حج: الحقيقيّة.

وقفاً على قوم لينقطع المزيد على العالمين، بل المفيض لعين اليقين والشراب المَعين ما هو على الغيب بضنين[1]. إلّا /٣٢١ ب/ أنّي لمّا نظرت إلى أبناء هذا الزمان وفُرسان هذا الميدان قد فشا في ما بينهم طريقة البحّاثين من المعتزلة والأشاعرة وأظهروا في كلامهم المباحثة والمناظرة وعرجوا بمباحثهم إلى طريق المفاخرة والمنافرة، فكثرت بينهم المناكرة والمشاجرة وجعلوه متجراً ينالون به الأرباح الدنيويّة الحاضرة، فلمّا لم أجد بينهم إلّا كثرة القيل والقال وإيراد الجواب والسؤال من غير وصول إلى نهاية ولاوقوف على دراية، بل تهافتت أفكارهم عن إدراك الحقائق وتناهت قواهم عن فهم الغوامض والدقائق، حملني ذلك على إظهار هذه الأسرار واستخراجها من معادنها بمحاسن الأفكار؛ ليسلك السالك بهما إلى طريق الآخرة ويترك تلك التجارة الخاسرة، وسلك فيه مسلك أهل السلوك؛ ليرتفع عن التوحيد الحقيقيّ سائر الشكوك. فأظهرت ما أظهرت وأوضحت بالبيان الشافي جميع ما أثبتت، فأوصلت مباحثه بالكلامين والحكمتين وكمّلت تركيبه وتهذيبه ببيان السلوكين[2]. وهذه طريقة لم أسبق إليها وغاية أحرزها الفكر لم يكن أحد قبلي عليها، فلهذا أوصيتك بهذا الكتاب وأكثرت لديك في مدحه الخطاب، واللّه المُلهِم للصواب.

[الوصيّة الثالثة: في ما يتعلّق بالمشايخ]

الوصيّة الثالثة: في ما يتعلّق بالمشايخ. أمّا من جاوز منهم محلّ الأبرار وانتقل

---

١. حج: بظنين. مقتبس من: التكوير/٢٤

٢. حج: السلوك.

إلى دار القرار فعليك أن تقوم لهم بالشكر والثناء والمدح والحمد والإطراء، وأن تحمل كلماتهم ورموزهم على التأويل الصحيح وإن بعد عن عباراتهم بالإيماء والتصريح؛ فإنّ القوم كانوا أهل جدّ واجتهاد وسلامة في الدين والاعتقاد. وارتع في رياض ما غرسوه من أشجار أفكارهم وحقّق النظر في ما ألقوه من كتبهم ومصنّفاتهم مختصراتهم ومطوّلاتهم؛ ليزداد بذلك استظهاراً على ما عرفت ويحصل لك القرار بما أدركت. وإن لقيت فيها ما يخالف ما لديك فلايعظمنّ ذلك عليك، ووجّه لإحدى العبارتين ما تصير به مطبّقاً بين القولين وإلّا فحاكم وأنصف بين الفريقين، واعتمد الوفاء لمن به اعتصمت وابنِ بإصلاحك له ما قد هدمت، تجد بذلك الوصول إلى القرار وتخلص عن حبائل الشكّ والاغترار.

ثمّ وجّه نفسك في أكثر أوقاتك إلى ملاحظتهم واجعل ذاتك مقابلة للوامع أنوارهم وعدّل مرآتك الصافية عن كدورات الأوهام إلى محاذات تلك المرائي بقوّة الاعتصام الخالي عن الشكّ فيهم والاتّهام؛ فإنّ نفوسهم بقطع العلاقة بالكلّيّة زال عنها الحجاب، فظهر ما في مرآتها صافياً عن الارتياب، فتجلّت لها الحقائق عن عائق الأستار بخروجها بالتجرّد التامّ عن سائر الأقطار. فإذا جعلت مرآتك الغير المتكدّرة بمباينتهم خليّة /٣٢٢أ/ عن العلاقة إلّا بهم، كنت حقيقاً أن تنوّر[١] بقربهم ومستعدّاً لإدراك إنّيّاتهم، فتقبل عنهم الفيض بواسطة ذلك الاستعداد وتحصل منهم الإمداد بالإسعاد؛ فإنّ القرب الحقيقيّ هو التخلّق بالصفات والموافقة في الهيئات، كما قال بعضهم: «إنّ التباعد لايضرّ إذا تقاربت القلوب». فيشرق عليك من شعاعات مرائي نفوسهم الإشراقات الكثيرة وتصير نفسك

١. حج: تفوز.

بواسطة الأنس بهم مُشرقةً مستنيرةً، فقد وجدنا لذلك أثراً عظيماً وألقينا في هذا الشأن خطباً جسيماً.

ثمّ تستعدّ بواسطته للارتقاء إلى الأنفس المقدّسات والذوات المطهّرات من أهل الولايات والرياسات، فتنتقل إلى درجة عليا ومقام أسنى ويقبل فيضهم عليك وإشراق أنوارهم لديك. فإذا قبلت منهم هذه الحالات التي هي المقصودة من الحثّ على الزيارات لمَشاهد الأنبياء والأئمّة الهداة ـ إذ الغرض ليس إلّا مقابلة نفس الزائر للأنفس الزكيّة الطاهرة؛ لتستعدّ للفيض الذي به تصل إلى مقاصد الدنيا والآخرة وخصّت آثارهم بذلك؛ ليقوى تطلّع النفس إلى ما هنالك لما يرتسم في الوهم من المقاربات الجسميّة والمقارنات الصوريّة، فيكون سبيلاً إلى حصول هذه المعاني، سبباً إلى تشيّد هذه المباني، وتنتقل بذلك الاستعداد إلى حصول المراد ـ فتقابِل نفسك مرايا العقول النوريّة والجواهر القاهرة العلّيّة، فيتجلّى جميع النفوس المُشرقة عليها وتحصل إشراقات المرائي الكثيرة لديها، فتقبل ما لاحدّ له من الأنوار وتستحقّ العناية من نور الأنوار، فتجذبها بجواذب الاقتدار[1] إلى المحلّ الشاهق الإلهيّ، فتصعد إلى النور الأقدس الغير المتناهي.

وإنّما تحصل هذه المشاهدات بواسطة قطع التعلّقات والتخلّق بجميع الصفات على الشرائط المذكورة والمواقف المأثورة؛ إذ الأنوار المُشرقات والعقول المفارقات والأنفس المقدّسات لاحجاب بينهما ولاعائق ولاتفاوت بينها من حيث ذواتها ليكون منها ما هو سابق أو لاحق؛ لأنّها متّحدة في النوريّة الذاتيّة واختلافها بالكمالات والنقائص العارضيّة، فلم يكن بينها وبين نور الأنوار فارق

١. مر: الأقدار.

إلّا بنقطة الإمكان[١] الذي هو لها لازم غير مفارق وبه لزمها النقصان، فاختصّ النور الأعلى بالكمال بما وراء الإمكان من الوجوب الذاتيّ الذي لانهاية لكماله وعلوّ شأنه وعظم جلاله. وقد ورد في الدعاء ما يدلّ على ذلك في قوله: «لافرق بينك وبينها إلّا أنّهم عبادك»[٢]، وهذا هو كيفيّة الترقّي في السلوك على ما حقّقه الأفاضل من الملوك.

وأمّا المشايخ الذين هم أبناء زمانك والمعاصرون لك في أوانك فاقصد نحوهم وانح رواحل عزمك في أعتاب أبوابهم وأكثر معهم التلاق وخالطهم بمكارم الأخلاق، /٣٢٢ ب/ وأظهر لهم منك طيب الأعراق وتملّق[٣] لديهم واستوف نصيبك من مخالطتهم ولاعليك ممّا عليهم. واحذر أن تغيب عن تلك المَجالس، بل كن لهم في أغلب الأحوال مُجالس؛ لتستخرج[٤] منهم دقائق النفائس. واحضرهم في مجالس التذكار والدرس، واشهدها لتكون حاضراً في حظائر القدس وألق ما تستفيد وتفيد إلى أصحابك وتحدّث بما حصلت مع إخوانك وأحبابك. واقطف من أزهار رياض مجالس المذاكرة واجن من ثمار حدائق أفكارهم ما يغنيك في الآخرة؛ فإنّ في ما أشرت عليك باستغنائه التجارة الغير الخاسرة، كما ورد في الحديث عن الصادقعليه السلام أنّه قال: «تلاقوا وتحادثوا؛ فإنّ

---

١. إشارة إلى قول الشيخ ابن العربيّ: «بالباء ظهر الوجود وبالنقطة تميّز العابد من المعبود» (الفتوحات المكّيّة: ٢/١٠١).

٢. بحار الأنوار: ٣٩٢/٩٥؛ الإقبال: ٦٤٦؛ البلد الأمين: ١٧٩؛ المصباح للكفعميّ: ٥٢٩؛ مصباح المتهجّد: ٨٠٣

٣. حج: تمكّن.

٤. حج: تستخرج.

بالحديث تحيى القلوب الراسية[١] وبالحديث إحياء أمرنا، فرحم اللّه من أحيا أمرنا»[٢].

[أخبار في أحوال الحاضرين في مجالس العلماء والظلَمة]

وكذا في الأخبار الصحاح ما يدلّ على ما أشرنا إليه بالنصّ الصراح. فقد رويت عن عدّة من المشايخ مرفوعاً بطريق صحيح مسند عن الصادق عليه السلام أنّه قال: إنّ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ يقول للملائكة عند انصراف أهل مجالس الذكر والعلم إلى منازلهم: اكتبوا لهم ثواب ما شاهدتموه من أعمالهم. فيكتبون لكلّ واحد منهم ثواب علمه ويتركون بعض ممّن حضر معهم فلايكتبونه. ويقول الجليل ـ جلّ وعلا ـ: ما لكم [لاتكتبون][٣] فلاناً؟ أليس كان معهم وقد شهدهم؟ فيقولون: يا ربّ! إنّه لم يشرك معهم بحرف ولم يتكلّم[٤] معهم بكلمة. فيقول تعالى: أليس كان جليسهم؟ فيقولون: بلى. فيقول: اكتبوه معهم، إنّهم قوم لايشقى بهم جليسهم. فيكتبوه معهم. فيقول: اكتبوا له ثواباً مثل ثواب أحدهم.[٥]

وكذا ورد على العكس في حضور مجالس الظلَمة[٦]، فقد روي عن زُرارة عن الباقر عليه السلام قال: كنت جالساً يوماً عند قاضي المدينة، إذ مرّ بي الباقر عليه السلام، فرآني

---

١. مص: تجلّى القلوب الرائنة.
٢. بحار الأنوار: ٢٠٢/١، ١٥/١٠٥؛ عوالي اللآلي: ٦٧/٤
٣. تش، مر: لاتكتبوا؛ حج: ما تكتبوا.
٤. مر، حج: يكلّم.
٥. مستدرك الوسائل: ٣٩٥/٥؛ بحار الأنوار: ٢٠٢/١؛ عوالي اللآلي: ٦٧/٤
٦. حج: الظلم.

في ذلك المجلس. ثمّ غدوت إليه من الغد، فقال عليه السلام: ما مجلس رأيتك فيه بالأمس؟ فقلت: يا مولاي! إنّه لي مكرم، فأنا أقضي حقّه بالجلوس ساعة عنده. فقال: يا زرارة! ما يؤمنك أن تنزل اللعنة فتعمّ من ثَمَّ؟ قال زرارة: فما جلست بعدها معه.[١]

وروي في حديث آخر أنّه دخل رجل على الصادق عليه السلام، فمتّ له بالأيمان أنّه من أوليائه، فولّى عنه بوجهه. فدار الرجل إليه وعاود اليمين، فولّى عنه. فأعاد اليمين ثالثة، فقال له عليه السلام: يا هذا! من أين معاشك؟ فقال: إنّي أخدم السلطان وإنّي واللّه لك لمحبّ. فقال عليه السلام: روي أبي عن أبيه عن جدّه عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أنّه قال: إذا كان يوم القيامة ينادي منادٍ من قِبَل اللّه تعالى: أين الظلَمة؟ أين أعوان الظلمة؟ أين أعوان أعوان الظلمة؟ أين من برى لهم قلماً؟ أين من ألاق لهم دواة؟ أين من جلس معهم ساعة؟ فيؤتى بهم جميعاً، فيؤمَر بهم أن يضرب عليهم بسور من نار، فهم فيه حتّى يفرغ الناس من الحساب، ثمّ يؤمَر بهم إلى النار.[٢] /٣٢٣ أ/

وفي حديث آخر عنه عليه السلام قال: «من سوّد نفسه في ديوان وُلد سابع جاء يوم القيامة ولاإيمان له»[٣]. قال بعض الفضلاء: كيف يصحّ عقاب الابن السابع بذنب أبيه السابع، واللّه تعالى يقول: ﴿**وَلاتَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى**﴾[٤]، فما ذنب الابن في

١. الكافي: ٤١٠/٧؛ من لايحضره الفقيه: ٥/٣؛ التهذيب: ٢٢٠/٦؛ وسائل الشيعة: ١٥/٢٧، ٢٢٩؛ عوالي اللآلي: ٦٨/٤

٢. مستدرك الوسائل: ١٢٤/١٣؛ عوالي اللآلي: ٦٩/٤

٣. التهذيب: ٣٢٩/٦؛ وسائل الشيعة: ١٨٠/١٧؛ بحار الأنوار: ١٥٤/٩٨؛ عوالي اللآلي: ٦٩/٤

٤. الأنعام/١٦٤؛ الإسراء/١٥٦؛ فاطر/١٨؛ الزمر/٧

فعل أبيه؟ بل الحقّ أنّ السابع مقلوب عبّاس، وفعل الإمام ذلك تقيّةً لئلّا يفهمه عوام الناس. وجاء هذا الحديث بنوع آخر وهو: «من سوّد نفسه في ديوان ظالم حشره اللّه يوم القيامة خنزيراً»[١]، وأمثال ذلك كثيرة في الطرفين.

فبالجملة الواجب على ذوي العقول والأفهام ملازمة الفضلاء الأعلام والجلوس في مجالس الأولياء الكرام؛ ليصلوا بعد النقص إلى التمام ويستعدّوا لنيل نفخات الملِك العلّام، كما قال بعضهم:

مع العلم فاسلك حيث ما سلك العلم ونافس عليه كلّ من عنده فهم
وخالط رواة العلم واصحب خيارهم[٢] فخلطتهم خير وصحبتهم غنم
ولاتعدُوَن عيناك عنهم؛ فإنّهم نجوم إذا ما غاب نجم بدا نجم[٣]

واذا أسعدك[٤] الدهر بواحد من أهل هذه الطريقة ودرك الحقائق بالحقيقة قالوا: اظَّفر عليه وكن دائماً مشيراً إليه، تستمدّ منه بأسنى المواهب وأوفر الرغائب. هذا ما قلته في وصيّة لي سلفت لحالة فيها عرضت مخصوصة بعلماء الحقيقة ودرّاك طريق الشريعة وخصائص الطريقة؛ لأنّ هذه الطبقة في الناس أعزّ من الكبريت الأحمر، بل لاتكاد تحصل إلّا في القليل الأندر.

وأمّا شيخنا الفاضل وغيثنا الهاطل وفحلنا الصائل فقد قال: وكلّهم إخوان الحقيقة وأبناء الطريقة، حجبوا برؤيه أنفسهم ومشاهدة إنّيّاتهم. فمن كشِف له

---

١. عوالي اللآلي: ٦٩/٤
٢. حج (خ ل): أخيارهم.
٣. منسوب إلى أحمد بن عمر بن عبد اللّه العصفور، كما في: جامع بيان العلم وفضله: ٤٩/١
٤. حج: سعدك.

منهم عن مبدأ هبوطه رجع وانسلخ عن تدنيس ما تلوّث به حالَ هبوطه، ومن لا فلا، بل بقي في عمائه متردّداً في طبقات الجحيم شارباً شرب الهيم[١]. وما عليك أن لايكون على طريقتك أو مبايناً لحقيقتك؛ فإنّك تصحبه لضياء العلم ونوره وإن كان محجوباً عن ما عنده بظلمة إثم وثبوره، كما قالﷺ: «الحكمة ضالّة المؤمن، يأخذها حيث وجدها»[٢]، وفي المعنى قال[٣] بعضهم:

خُذ من علومي ولاتنظر إلى عملي — واقصد بذلك وجه الخالق البارئ
إنّ العلوم كأشجار لها ثمر — فاجن[٤] الثمار وخلّ العود للنار[٥]

[الوصيّة الرابعة: في ما يتعلّق بالعلم ورعايته]

الوصيّة الرابعة: في ما يتعلّق بالعلم ورعايته. وهي: وعليك برعاية العلم والقيام بخدمته وإيّاك وتدنيسه بالطمع، فتهتك بذلك حرمته، فقد قال بعضهم:

العلم [من] شرطه لمن خدمه — أن يجعل الناس كلّهم خدمه
وواجب صونه عليه كما — يصون من عاش عِرضه ودمه[٦]

فصنه يا أخي حقّ الصيانة وأقم جاهه بالاجتهاد في الديانة، وعليك بالجدّ في طلبه وتحصيله ولاتملّ من السؤال عنه لتكميله، فقد روي عنهﷺ أنّه قال: «لو

---

١. مقتبس من: الواقعة/٥٥
٢. بحار الأنوار: ١٠٥/٢؛ عوالي اللآلي: ٨١/٤
٣. مر: يقول.
٤. حج: خذ.
٥. منسوب إلى ابن رشيق كما في: لمح السحر: ٥٣
٦. ديوان الإمام الشافعيّ: ١٠٣

علم الناس بما في طلب العلم لطلبوه /٣٢٣ ب/ ولو بسفك المُهَج»[١]، وقال عليه السلام: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة»[٢]، وقال صلى الله عليه وآله: «اطلبوا العلم ولو بالصين»[٣]، وقال: «ما على مَن لايعلم مِن حرج أن يسأل عمّا لايعلم»[٤].

وإيّاك وكتمان العلم ومنعه عن المتعلّمين، فقد قال تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثاقَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ للنّاسِ وَلاتَكْتُمُونَهُ**﴾[٥]، وقال صلى الله عليه وآله: «إذا ظهرت البدع في أمّتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة اللّه»[٦]، وقال عليه السلام: «من كتم علماً نافعاً ألجمه اللّه يوم القيامة بلجام من نار»[٧]، وقال عليّ عليه السلام: «ما أخذ اللّه على الجهّال أن يتعلّموا حتّى أخذ على العلماء أن يعلّموا»[٨].

وإيّاك أن تبذله في محلّ المنع أو تمنعه في محلّ البذل؛ فإنّه عند الكلّ

---

١. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام وجعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في: الكافي: ٣٥/١؛ بحار الأنوار: ١٧٧/١، ١٨٥، ١٥/١٠٥؛ عوالي اللآلي: ٦١/٤، ٧٠؛ منية المريد: ١١٠

٢. مستدرك الوسائل: ٢٤٩/١٧؛ بحار الأنوار: ١٧٧/١، ٣١/٢، ٦٨/٦٧، ١٤٠، ١٥/١٠٥؛ عدّة الداعي: ٧٢؛ عوالي اللآلي: ٧٠/٤؛ كنز الفوائد: ١٠٧/٢؛ مجموعة ورّام: ١٧٦/٢؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٣٣؛ مصباح الشريعة: ١٣، ٢٢

٣. وسائل الشيعة: ٢٧/٢٧؛ بحار الأنوار: ١٧٧/١، ١٨٠، ٣٢/٢، ١٥/١٠٥؛ روضة الواعظين: ١١/١؛ عوالي اللآلي: ٧٠/٤؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٣٥؛ مصباح الشريعة: ١٣؛ منية المريد: ١٠٣

٤. بحار الأنوار: ١٧٧/١؛ عوالي اللآلي: ٧٠/٤

٥. آل عمران/١٨٧

٦. الكافي: ٥٤/١؛ وسائل الشيعة: ٢٦٩/١٦؛ بحار الأنوار: ٢٣٤/٥٤، ١٥/١٠٥، ٨٥، ١١٨؛ دعائم الإسلام: ٢/١؛ عوالي اللآلي: ٧٠/٤؛ منية المريد: ١٨٦؛ نهج الحقّ: ٣٧

٧. بحار الأنوار: ٧٨/٢، ١٥/١٠٥؛ عوالي اللآلي: ٧١/٤

٨. نفس المصادر.

مذموم وعند جميع أهل العقل ملوم، ولهذا قال سيّد المرسلين ـ عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيّات ـ: «لاتؤتوا الحكمة غير أهلها فتظلموها، ولاتمنعوها أهلها فتظلموهم»[١]. قال الشاعر:

فمن منح الجهّال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم[٢]

وما زال الحكماء والعلماء والسلّاك والفضلاء يوصون تلاميذهم ومريديهم بكتمان العلم وصيانة الحكمة وإخفاء الحقائق عن غير المستوجبين، ويوصون[٣] عليهم بذل ذلك للمستعدّين وأهل الاستيهال. وقال بعض الفضلاء لبعض تلاميذه: استظهر الحكمة واستحضرها ولاتبذلها لغير أهلها. وعليك في تعريف الاستيهال بكثرة الاختيار عن حال الأخيار. وعليك بالتؤَدة في إفشائها عند أهلها؛ لخوف أن تقع منك إلى غير مستحقّها[٤]، فتكون قد أضعتها. واعلم أنّ ما تلحقه من لوم التأخير أهون عليك ممّا يلحقك من الندم على التفريط؛ فإنّ الأوّل فوات والثاني تفويت، والفائت يتدارك والتفويت تفريط لايمكن تداركه.

وعليك بكثرة الدرس وإدامة التحفّظ؛ فإنّ لكلّ شيء آفة وآفة العلم النسيان. ولتكن في جميع الأحوال مراعياً لهذه الحالات؛ لتكن بذلك من أهل الرعايات والديانات، بل من أهل الغيرة والحمايات؛ إذ الغيرة والحماية على الحقائق

---

١. بحار الأنوار: ٧٨/٢، ١٥/١٠٥؛ عوالي اللآلي: ٨٠/٤

٢. منسوب إلى الإمام الشافعيّ كما في: تاريخ الإسلام للذهبيّ: ٣٣٦/١٤؛ سير أعلام النبلاء: ٧١/١٠؛ الاقتصاد في الاعتقاد: ٩؛ العهود المحمّديّة: ٦٥٤

٣. حج: يوجبون.

٤. حج: أهلها.

وعقائل الدقائق واجبة على ذوي المروّات، كما تجب[١] الغيرة والحماية للأهلين والعيالات، بل وسائر القرابات، واللّه الموفّق للخيرات.

[الوصيّة الخامسة: ما يتعلّق بأستاذك ومعلّمك وشيخك]

الوصيّة الخامسة: ما يتعلّق بأستاذك ومعلّمك وشيخك. وهي أن تعلم أوّلاً أنّه دليلك وهاديك ومرشدك وقائدك وفادئك[٢]، بل هو القائم بإصلاحك وتأديبك والذي كدّ نفسه وأوقفها على إيصالك وتهذيبك، فبه عرفت الطريق وصرت على سبيل النجاة بالتحقيق، فهو المُنقذ لك من ظلمات الجهالات والمعطي لك سبيل الهدايات، فهو الأب الحقيقيّ والمربّي المعنويّ والمنعم الثاني. فقم بحقّه كلّ القيام واشكره على ما أولاك من الأنعام ونوّه بذكره بين الأنام ووفّر حقّ التعظيم وقدّمه عليك؛ فإنّه يستحقّ التقديم؛ لتسلم من العقوق الذي هو من الجرائم الكبائر /٣٢٤ أ/ العظائم ومِن كفر النعمة[٣] المشتمل على سائر المآثم. وباللّه[٤] إنّ من لم يرع حقّ شيخه فهو من الكافرين لنعم ربّ العالمين، بل من المفسدين لسائر أمور الدين، فواجب على ذوي الصلاح من أهل الدين القيام بحقوق المعلّمين.

وقد روي في الأحاديث الصحيحة ما يدلّ على ذلك، فقد روي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: من علّم شخصاً مسألةً فقد ملك رقّه. فقيل: يا رسول اللّه! أيبيعه؟ فقال عليه السلام:

---

١. حج: تحبّ.
٢. مر: ـ فادئك.
٣. مر: النعم.
٤. مر: تاللّه.

لا، ولكن يأمره وينهاه.[١] فاستفيد منه أنّه مأمور بأوامره ومَنهيّ بنواهيه، فوجب دخوله تحت طاعته وانتهائه عن معاصيه.

وورد في حديث آخر النصّ على حقوق الشيخ وعدّها، فذكر فيه إذا دخلت مجلسه فقم بالسلام وخصّه بالتحيّة وتجلس أين انتهى بك المجلس. وتحشّم مجلسه، فلاتسار فيه [أبداً][٢] ولاترفع صوتك على صوته، ولاتغتب أحداً بحضرته، ومتى سئِل عن شيء فلاتجب أنت عنه حتّى يكون هو الذي يجيب، وتقبل عليه واصغِ على ما يقول بعد اعتقاد صحّته؛ لتنتفع بما تستفيد منه، ولاتزد عليه قول ولاتكرّر السؤال عند ضجره، ولاتصاحب له عدوّاً ولاتعادي له وليّاً، وإذا سألته عن شيء فلم يجبك فلاتعد السؤال. وتعوّده إذا مرض وتسأل عن خبره إذا غاب وتشهد جنازته إذا مات. فإذا فعلت ذلك علم اللّه أنّك إنّما قصدته لتستفيد منه تقرّباً إليه وتحصيلاً لرضاه، وإن لم تفعل ذلك كنت حقيقاً من اللّه أن يسلبك نور العلم وبهاءه.

وأزيدك فائدة أخرى: إيّاك إذا ما أعطاك اللّه ببركة الشيخ وبسبب ملازمته شيئاً من أبواب العلم أن تغترّ بما عرفته، فتكتفي بما تلقّمته وتلقّيته عن ملازمة الشيخ والتردّد إليه والخدمة له والقيام بين يديه. فربّما خيّل الشيطان في قلبك أن تزعم أنّ ما مع الشيخ قد عرفته وجميع ما هو مستودع عنده قد أتقنته، فما عندي يكفيني وليس مع الشيخ ما يُعينني؛ فإنّ هذا الخيال من المهلكات، بل وسواس شيطانيّ هو أقوى المُرديات. فلاتغرّنّك هذه الخيالات الشيطانيّة والأوهام

---

١. مستدرك الوسائل: ٥٢/٩؛ بحار الأنوار: ٤٤/٢، ١٦/١٠٥؛ عوالي اللآلي: ٧١/٤

٢. تش، مر، حج: أحداً.

الإبليسيّة والحماقات النفسانيّة؛ فإنّك لم تصل إلى مرتبة أو ظفرت بمطلوب إلّا وقد وصل شيخك بما أعطاك إلى ما هو أكثر وأعلى وأوفر؛ لأنّ شجرة تجارة العلم تزداد بالإنفاق، فتكثر به شعاب شجرته ويغلظ به الساق[١]، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «يا كميل! العلم يزيد بكثرة الإنفاق منه والمال ينفد بالإنفاق منه»[٢]. فلاتقصرنّ في الملازمة ما دمت قادراً عليها ولاتبرّجنّ[٣] في الاستفادة منه؛ فإنّك دائماً محتاج إليها، وهذه وصيّتي إليك واللّه تعالى خليفتي عليك.

[داعي المصنّف في تصنيف هذا الكتاب]

ثمّ إنّي أرشدك ـ كحّل اللّه عين بصيرتك بنور هدايته وسهّل عليك الوصول إلى الخير وملازمة طاعته ـ إلى /٣٢٤ ب/ ما عيّناه يكاد أن لاتفطن له أنّ الحامل لي على إظهار هذه الأسرار وكشف الأغطية عن هذه الأستار أنّي رأيت هذه الديار بلاديّار، بل خلت بأجمعها عن ظهور هذه الآثار، فصارت المجالس لخلوّها عنها كالقفار، مع أنّها الطريقة التي كان عليها الأخيار و[٤] بها وصولهم إلى مقامات الأبرار والاقتداء بسيرة الأولياء الكبار من الأئمّة الأطهار. فسلكت آثارهم واقتديت بأقوالهم وأفعالهم؛ لأنّي تصفّحت الأحوال الواقعة من الماضين من

---

١. حج: + وتطيب ثمرتها وتزهوا الأوراق.
٢. روي عنه عليه السلام: «يا كميل! العلم يزداد بالانفاق منه والمال ينقص بالانفاق منه» (بحار الأنوار: ١٧/١٠٥).
٣. حج (خ ل): ينزجرنّ.
٤. حج: + كان.

العلماء الراسخين وأهل السلوك من الحكماء والمتصوّفين، فوجدت طريقهم واحداً ومسلكهم قاصداً، وأنّهم قد خاضوا بحار التحقيق وصرفوا أعمارهم في إصلاح مقاصدهم من كلّ فجّ عميق، فاستخرجوا نفائس الدرر والمرجان من صدف بحور الأذهان حتّى فاض عليهم حقائق العرفان من المفارقات، وساروا حتّى غرقوا في بحار أنوار اللاهوت وحقائق المجرّدات، فجعلتهم لي أدلّاء أمشي بهم في هذه المزالق وأتّبع آثارهم في فتح أبواب هذه المغالق. فلمّا قعدني الحظّ عن مجالستهم وتأخّرني الزمان عن مشاهدتهم انتجعت حصائد زراعاتهم والتقطت ما تناثر من حبّات تبادر حالاتهم.

ولمّا سمعت في الحكم السالفة[١] والأقوال من أولي الأنوار الشارقة أنّ معرفة الرجال بمعرفة الأقوال، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «اعرف الحقّ تعرف أهله»[٢]، وقال: «معرفة الرجال بالأقوال ولاتعرَف الأقوال بالرجال»، وقال بعض أهل الحكمة: «انظر إلى ما قال ولاتنظر إلى من قال»[٣]، وقيل في الحديث: «المرء مخبوء تحت لسانه»[٤]، وقيل أيضاً: «قلب اللبيب مربوط بمقاله وقلب الجاهل وراء

---

١. مر: السابقة.

٢. بحار الأنوار: ١٢٥/٤٠؛ إرشاد القلوب: ٢٩٦/٢؛ روضة الواعظين: ٣١/١؛ الطرائف: ١٣٦/١

٣. مرويّ عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في غرر الحكم: ٥٨، ٤٣٨؛ فرج المهموم: ٢٢٠

٤. مرويّ عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في مستدرك الوسائل: ٢٢/٩، ٢٩، ٢٦٠/١٨؛ بحار الأنوار: ١٦٥/١، ١٦٣/٤٠، ٢٧٦/٦٨، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩١، ٣٦٩/١٠١؛ الإرشاد: ٣٠٠/١؛ أعلام الدين: ٨٤؛ الأمالي للصدوق: ٤٤٦؛ الأمالي للطوسيّ: ٤٩٤؛ خصائص الأئمّة: ١٠٦؛ الخصال: ٤٢٠/٢؛ روضة الواعظين: ١٠٩/١؛ نهج البلاغة: ٤٩٧، ٥٤٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٥٣/١٨، ٣٤٠/١٩؛ عوالي اللآلي: ٢٩٤/١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٥٣/٢؛ غرر الحكم: ٢٠٩؛ معدن الجواهر: ٦٧؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤٨/٢

لسانه ولسان العاقل وراء قلبه»[١ و٢]، تحقّق لديّ واتّضح أنّ مصنّفات القوم تهدي إلى معرفتهم وعنها تفصح، فجعلتها لي الدليل إلى ذلك الطريق؛ لأنّهم قد عرّفوه بالتحقيق. فشربت برحيق سلافهم الصافي ما سكرت به حتّى سرت لهم مصافي، فصرت بمدحهم وشكرهم خليق. فأقول فيهم ما قال بعض المادحين في من وجب عليه مدحهم بالتحقيق، فقال فيهم:

هم القوم فاقصد نحوهم صادق الحبّ ... فإنّ لهم عيناً على العين والقلب
وتابع رضاهم فالجمال شفيعهم ... فكلّ بديع الحسن مغتفر[٣] الذنب
ومُت في هواهم تحيى بين رحالهم ... سليماً من الإثبات في العقل والسلب
فآثارهم تهدي المحبّ إلى اللقاء ... وأخبارهم تدنوا المشوّق إلى القرب
وفيهم يطيب المدح للمبتلى بهم ... ويسهل فيهم كلّ مرتكب صعب
كرام الأيادي يكنفون نزيلهم ... ويحمونه بالسمهريّة والقضب
إذا نطقوا أحيوا النفوس بلاغة ... وإن صمتوا فالقلب يروي عن الربّ
فهم فى الضحى مثل الشموس وفى الدجى ... يدور وفى اللاوا شهب على شهب

---

١. هامش حج: كناية عن كون قلب الجاهل وراء لسانه وكون لسانه أمام قلبه، وبالعكس يكون أمر العاقل؛ فإنّ منزلة القلب من اللسان منزلة الآخرة من الدنيا، والآخرة هي الباطن والغاية والدنيا هي الظاهر والمغيّا. فافهم من هاهنا سرّ قولهم: الظاهر عنوان الباطن، أي الفطرة. والجاهل يسير ويسعى على خلاف الفطرة، فـ ﴿**لَيْسَ لِلإِنْسانِ إِلّا ما سَعى**﴾ [النجم/٣٩] والسعي على خلاف الفطرة إنّما هو إهلاك الفطرة وإبطال الغاية.

٢. روي عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال: «قلب الأحمق وراء لسانه ولسان العاقل وراء قلبه» (وسائل الشيعة: ٢٨١/١٥؛ بحار الأنوار: ١٥٩/١، ٤/٦٨؛ غرر الحكم: ٢١١؛ نهج البلاغة: ٤٧٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٥٩/١٨).

٣. مر، حج: معترف.

حججــت إليهم والمطيّــة صــورتي وزادي الحجى والسير منها إلى قلب

/٣٢٥ أ/ فهم أدلّائي إلى جميع هذه المعاني والمشيّدون لقواعد هذه المبـاني، فلاتستوحش في طريقتهم لقلّة سالكيه؛ فإنّ طريق الحقّ صعب، فما أقلّ تابعيـه، والسالكون لطريق الحقّ أفراد، واللّه تعالى يقول: ﴿**وَقَلِيلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُورُ**﴾[1]. فآنس في وحشتك بهم واشكر اللّه على توفيقك لقربهم ولاحظهـم فـي الأقـوال والأفعال تجد بهم حلاوة السير والترحال[2].

[ضرورة الاحتياج إلى دليل عارف بالطريق في قطع هذه العقبات]

ولابدّ لك في قطع العقبات العاليات والمسافرة فـي مهامـة[3] تلـك المسـافات الشاسعات من دليل بالطريق عارف، وإن كـان لـك فـي الوصـف غيـر مؤالـف. فلاتسافر في هذه الفلوات وتتهوّر في فجاج مسالك المفازات بغيـر دليـل مـاهر وخرّيت خابر، فتضلّ عن سواء الطريق وتكون من الهالكين بالتحقيق، كمـا قـال بعض الفضلاء مشاكلاً للمعنى:

إذا انتظم سلك الحجّاج نزلوا على طرف الفجاج، في طريق البريّة جاثمين حتّى كأنّهم إلى مقصـدهم غيـر متـوجّهين. فيقـول بعـض مـن لاحنكـة[4] لـه ولاتجربة: ما لي أرى الناس لايرحلون؟ ولأيّ شيء هم حيارى لايعقلون؟

فيقال له: ليس للحجّاج دليل، فلاحيلة لهم إلى الرحيل ولاإلى قطع الطريق من سبيل.

---

١. السبأ/١٣

٢. حج: الترحّل.

٣. حج: مهمّات.

٤. حج: حكمة.

فيقول المسكين: يا سبحان اللّه العظيم! ما في هذا العالم الجسيم من هو عالم بما ثَمَّ من المعالم؟

فيقال له: لأنّ علم الدلالة قائم بنفسه لايعرفه إلّا أبناء جنسه.

فيقول: أما في هؤلاء المشايخ العقلاء والأئمّة النبلاء والفضلاء الأزكياء من يعرف الطريق إلى البيت بالتحقيق؟

فيقال له: لايعرف الدلالة إليه إلّا من واظب في معرفتها إليه.

فيقول: أما فيهم من شاهده وعرف مَشاهده؟

فيقال له: بلى! فيهم من عاينه مراراً وسلك إليه أطواراً، لكن ليس له من الفهم ما يقابل ما لديه من الوهم ولاسبك في روباص التخلّص من الضلالة حتّى يأمن الحيرة في الدلالة.

فيقول: تبارك اللّه العظيم! ليس في هذا العالم بالحقيقة من يعرف الطريقة.

فإذا كانت الطريق مسدودة على السالك بالوهم كيف ينفعه فيه ضعف الفهم؟ فيتعجّب هذا السائل من علم الناس بمكّة مع جهلهم بالطريق إليها، فينادي: أين الأقطاب والأولياء؟ أين المشايخ والعلماء؟ أين الحكماء والأذكياء؟ أين أهل الهندسة؟ أين أئمّة الفلسفة؟ أين الشعراء والفقهاء؟ أين القضاة والصلحاء؟ أين من هو بين[1] أصحابه قطب الوقت والزمان؟ أين مشايخ البُلدان؟ أين أصحاب الشطح والملام؟ أين أهل المجاهدة والاهتمام؟ أين رجال الخفاء؟ أين إخوان الصفاء؟ تبارك اللّه الجليل! ليس في هؤلاء من دليل.

فيقال له: أقبل على شأنك وكفّ طرف لسانك. إنّ الدعاوي الباطلة تضمحلّ عند الحقائق وتبيّن فسادها /٣٢٥ ب/ عند الصادق، فارفع عن القوم زمام اللوم؛ فإنّهم أتباع الظنّ والظنّ لايغني من الحقّ شيئاً[2].

فإذا انقطعت جمرة الدعاوي وكفّت فكوك أرباب الفتاوي وعلم كلّ ملتبس أنّه أبلس وكلّ ذي مقول أنّه أخرس، جاء الدليل يتهادى في حلل معرفته ويحملق بإلحاظ هدايته وينطق بألفاظ طمأنينته؛ فإنّه وإن كان من غير

---

١. حج: ــ بين.

٢. مقتبس من: يونس عليه السلام/٣٦؛ النجم/٢٨

جنس الحاجّ فإنّه مهتدٍ في مسالك الفجاج. فإذا حصل الدليل ارتفع بحصوله القال والقيل واتّضح التأميل وانفتح السبيل وسار الناس بلاالتباس وسروا في الديماس بالإيناس. فلاتلبس أيّها السالك لتلك المسالك خصائص الدليل واعرف حقّه وارع قدره؛ فإنّك إذا علمت أنّه لاسبيل إلى بيت الطين إلّا بالدليل، فكيف السبيل إلى بيت اليقين والاتّصال بحبل الدين؟ فلاسبيل إلى بيت اللّه بالتحقيق إلّا بالدليل العارف بالطريق ولو كان من صديق أو زنديق. ولاعليك أن يكون راعياً أو حرامياً أو بدوياً أو شقياً؛ لأنّ المعتبر علمه بالطريق على التحقيق ولو كان مبايناً أو رفيقاً؛ فإنّ الجاهل أعمى ولو قام ليله وصام نهاره، وليست له دلالة توضح له صحّة العبادة، ضلّ وأضلّ. فلابدّ لك من الدليل، فاطلبه حتّى تسلك السبيل ولو كان من غير هذا القبيل، كما قال بعض الشعراء الحكماء في المعنى:

كم من أخ مسخوطة أخلاقه أصفيتُه الودّ لخلق مرتضى[1]

واعلم أنّ أكثر العلماء من أهل الظاهر وأرباب المناصب يمنعه المكانة بين الجهّال وعلوّ المرتبة في صدور الأغبياء[2] عن تعلّم الحقائق ويكتفي بما لديه مع علمه بأنّ ما وراء علمه ما لم يعلم وخلفه ما لم يفهم. فإذا جاء من أوتي فتحاً ورزق كشفاً وأراه من الصواب بعض ما انتهت إليه عقول أولي الألباب، حمله حبّ الرياسة على المقت له في الحال والوقت. ولو أنّ المسكين رجع إلى نفسه لكان أولى بالتعلّم من الجهّال، لا، بل الجاهل البسيط أقرب إلى الحقّ من جهله[3] المركّب. وإنّي لأعجب كلّ العجب كيف رضي لنفسه من نمقه أن لايعتزل وأعجب ممّن يعتزل كيف يعتزل لغير الآخرة، ولاتصحّ الرغبة في الآخرة بغير

١. ديوان ابن دريد الأزديّ: ١٣٢
٢. حج: الأعيان.
٣. حج: الجاهل.

طلب ولايحصل طلبها إلّا بعنايته تعالى ولاتوجد العناية منه إلّا بصدق النيّة من العبد؛ فإنّ ثمرة العناية من اللّه صدق النيّة في استقامة التوجّه إليه.

«فمتى دنا العبد إليه تدلّى[1] اللّه إليه، وإن تقرّب إليه شِبراً تقرّب اللّه إليه ذراعاً، وإن تقرّب إليه ذراعاً تقرّب اللّه إليه باعاً، وإن أتاه مشيّاً جاءه هرولة، ومن ذكره في ملأ ذكره في ملأ أشرف، ومن شكره شكره في مقام أسنى»[2]، ومن دعاه بغير لحن أجابه، ومن استغفره غفر له. ومصادر هذه كلّها من العبد في صدق التوجّه وإصلاح النيّة؛ فإنّ النيّة شخص[3] العمل، /٣٢٦ أ/ بل هي روحه، والحقّ تعالى له الاطّلاع الكلّيّ على الظاهر والباطن، فإذا علم من عبده صدق النيّة في التوجّه إليه واقترن منه بالدعاء الغير الملحون والذكر الصافي من شوائب الغفلة والالتفات إلى غيره والشكر البريّ من الرياء، حصلت له ثمرة ذلك جميعه، ﴿**وَما ذلِكَ عَلَى اللّهِ بِعَزِيزٍ**﴾[4].

[تنبيه في كيفيّة تفسير مشكلات الكتاب]

ثمّ إنّي أختم فأقول: اعلم ـ أيّدك اللّه ونفعك بما تعلم وتعمل ـ أنّه قد ينقل بعض هذه الإشارات على أكثر عالم العبارات؛ فإنّها ربّما تضمّنت بعض القول الثقيل على جماعة أهل القال والقيل. فليجتهد الطالب لهذه المطالب والسالك لهذه المسالك أن يسلك بها أقرب المسالك، ولاتحملها على فكره المتهالك، بل

---

١. حج: فدنى.
٢. مستدرك الوسائل: ٢٩٧/٥؛ عوالي اللآلي: ١١٦/٤
٣. حج: مشخِّص.
٤. إبراهيم عليه السلام/٢٠؛ فاطر/١٧

إذا أشكل عليه أمرها ولم يدر المرام منها فليراجع ذوي الأذهان السليمة والألباب القويمة، أهل الصدور المنشرحة لنفحات ربّ الأرباب والقلوب المنفتحة للقيام بخدمة الأحباب، وإلّا فليسامح في ما يجده خطأ في ذهنه القويم وفكره المستقيم في إيراد العبارة أو واردات الإشارة، مع أنّي أقول كما قال الشاعر الحكيم:

وكم من عائب قولاً صحيحاً　　　وآفته من الفهم السقيم[١]

ومَن ردّ ما قلته إلى ذهنه المستحيل وفكره المتهافت العليل فقد سدّ بيني وبينه السبيل؛ فإنّ الفصاحة إنّما هي فصاحة الجنان لافصاحة اللسان، وإلّا لكان هارون أحقّ من موسى بالرسالة وليس كذلك، يا من عرف ذلك!

[تأكيد في القيام بحقّ هذا الكتاب]

وإنّي أسأل من كلّ مستفيد طالب، بل من كلّ ناظر راغب أو غير راغب نظر في ما ألّفت وصنّفت وكددت في تنقيحه وجمعه وكدحت، أن ينظره بعين الحقّ والإنصاف لابلحظ العنف والاعتساف، ويهدي إليَّ بعض الدعاء الصالح، وأن يقوم بالشكر والحمد على ما فعلت وإن لم يكن عنده بصالح؛ فإنّي لم أترك جهداً في الترتيب ولم أقصر في التنقيح والتهذيب، وهذا جهد المقلّ وإن كان بكثرته لبعض الطبائع مملّ. وليس عليَّ في ما وراء جهدي ملام، بل لي في القصور عنه العذر عند جماعة الكرام، فالحظني بعين التغاضي واعف عن خطائي؛ فإنّ الطبع لي متقاصي[٢]:

---

١. ديوان المتنبّي: ٤٥٧

٢. حج: متقاضي.

النقص في نفس الطبيعة كـامن فبنـو الطبيعـة نقصـهم لايـذكر[١]
واعلم بأنّ المـــرء لو بلغ المدى فى العلــــم مات وهو مقصّـــر[٢]

و«كلّ ميسّر لما خلق له»[٣]. فاللّه اللّه في [الإغضاء][٤] والتسامح والدعاء والثناء الراجح، يا ناظراً في الكتاب بعدي وجانياً من ثمار جهدي! بي احتياج إلى دعاء تهديه لي في ظلام لحدي.

[خاتمة كتاب «مجلي مرآة المنجي»]

وقد فرغت من تسويده في أواخر شهر جمادى الآخرة أحد شهور سنة خمس وتسعين وثمانمئة بالمشهد العلويّ الغرويّ ـ على ساكنه أفضل الصلاة والسلام ـ وكان إظهاره بعد خفائه وإيجاده بعد استظهاره من سرّ الخفاء بروحانيّة الإمام المرتضى؛ إذ كنت في الأيّام التي صرفتها في تصنيفه، بل وفي لياليها /٣٢٦ ب/ ملاحظاً لتلك الحضرة المقدّسة معتصماً بواليها؛ لأنّي كنت مجاوراً مرقده الأقدس وروضة مسكن أثره الأنور الأنفس، متلقّياً من روحانيّته الاقتباس ومترصّداً من أنواره ما يحصل لي به الاستيناس. وابتدأت بتبييضه وتهذيبه وتنقيحه وترتيبه في ذلك المشهد الغرويّ والمقام العلويّ، وكان بالطالع القويّ الأسعد وبالحظّ الوافي الأجود إتمامه بالمشهد الرضويّ. وكان ابتداؤه

---

١. مر، حج: لاينكر.
٢. ديوان البلغيثيّ: ٣٠
٣. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في بحار الأنوار: ٢٨٢/٤، ١٤٤/٦٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١٧/٦، ٨٢/١١
٤. تش، مر، حج: الأعضاء.

بمشهد عليّ وختامه بمشهد عليّ وهو مشتمل على محامد ومدائح الواحد العليّ، فصار الكتاب باجتماع العَليّين الثلاثة عليّاً، فاستبد من بين أضرابه بالعيش المهيّأ.

ونختم الختم بدعاء شريف نقلته من مشايخ عدّة، لو أقسم به على الجبال لدقّها أو على القدود لقدّها وهو[١]: «اللّهمّ ربّ السماوات الأرفعة وربّ الأرضين المُمرِعة وربّ محمّد والثلاثة المحاميد معه وربّ العَليّين الأربعة وربّ الحسنين والحسين البرعة[٢] وربّ موسى وجعفر تبعه وربّ فاطمة البضعة، [داسة][٣] الأناجيل ومحاة الأباطيل وعدد النقباء من بني إسرائيل، صلّ عليهم أجمعين، واجعلنا ممّن ختمت له بالحسنى ودفعت عنه مكاره الأولى والعقبى، إنّك بالإجابة جدير وعلى كلّ شيء قدير»[٤]. اللّهمّ اغفر لنا ذنوبنا وكفّر عنّا سيّئاتنا وتوفّنا مع الأبرار.

وكان الفراغ من كتابة هذه المبيّضة المهذّبة من المسوّدة المبوّبة وقتَ عشاء الآخرة الليلة السادسة عشر من شهر صفر ـ ختم بالخير والظفر ـ في سنة ستّ وتسعين وثمانمئة[٥] بخط المصنّف الفقير إلى اللّه الغفور[٦] محمّد بن عليّ بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحساويّ محتداً ومولداً ومنشأ، وكان يومئذٍ مجاوراً بمشهد الإمام عليّ بن موسى الرضا ـ عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيّات ـ

---

١. حج: + هذا.
٢. مص: ربّ فاطم والحسنان الأبرعة.
٣. تش، مر، حج: درست الإنجيل.
٤. بحار الأنوار: ٤٣/٣٨
٥. حج: + وتتميمه.
٦. حج: الغنيّ.

وكانت القدمة الثالثة من قدماته إليه والزيارة الثالثة من بلاده معوّلاً في عفو الذنوب عليه، غفر اللّه له ذنوبه وستر عيوبه وتجاوز عنه وعن والديه وعن جميع إخوانه من المؤمنين، إنّه سميع الدعاء قريب مجيب، والحمد للّه ربّ العالمين، والصلاة على محمّد خاتم النبيّين وآله الأئمّة المعصومين وصحبه الكرام البَرَرة المنتجبين وسلّم تسليماً كثيراً[١].

* * *

---

١. تش: + وكتبت هذه النسخة المباركة من نسخة المصنّف بخطّه، وكان تمامها يوم الجمعة وقت الظهر اليوم الثامن شهر ربيع الثاني سنة ستّ وتسعين وثمانمئة.

أنهاه ـ أبقاه اللّه تعالى ـ قراءةً وبحثاً وشرحاً واستشراحاً في مجالس متعدّدة آخرها اليوم الرابع والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ستّ وتسعين وثمانمئة، الشيخ الفاضل والحبر الكامل رضيّ الأخلاق وكريم الأعراق الشيخ شمس الدين محمّد بن صالح المعروف بالغرويّ ـ دامت فضائله ـ وسأل عن جميع ما أشكِل عليه فيه وأجبته بما سنح لي الحاضر بسبب الوقت. وكتب مصنّفه الفقير إلى اللّه الغفور محمّد بن عليّ بن جمهور الأحساويّ وأجزت له روايته عنّي لمن شاء وأحبّ على الشرائط المعتبرة، وكان ذلك في المشهد الرضويّ المقدّس ـ على ساكنه السلام ـ

مر: ـ والحمد للّه ... تسليماً كثيراً؛ + وكان الفراغ من كتابة هذا الكتاب المستطاب في أوّل الربيع من شهور سنة أربع وستّين وتسعمئة، وقد نقلته من نسخة قد نقِلت من خطّ المصنّف وقرِئت عليه ـ شكر اللّه سعيه ـ وقد كتبت في محروسة هند في بلد يقال لها تينك، حفظها اللّه تعالى عن الآفات والعاهات والبليّات في ظلال معدلة السلطان الأعظم الأشجع الأعدل الأكرم، مالك رقاب الأمم، مصداق ظلّ اللّه، سمّي خليل اللّه المخاطب بقطب شاه، خلّد اللّه ملكه وسلطانه وأفاض على العالمين من برّه وإحسانه. وأنا العبد الفقير إلى الفيض الأقدسيّ قاسم الطبسيّ. اللّهمّ اغفر لي ولوالديّ ولجميع المؤمنين والمؤمنات.

حج: + وقد فرغ من تسويده العبد المذنب المحتاج إلى الملك الحقّ المبين، غلام حسين بن محمّد الخوانساريّ ـ غفر اللّه لهما ـ في سنة ١٣٢٤

الفهارس التفصيليّة

فهرس المطالب

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث القدسيّة

فهرس الروايات

فهرس الأخبار

فهرس الأقوال

فهرس الأمثال

فهرس الأشعار

فهرس القواعد الحكميّة والفقهيّة

فهرس المفاهيم والاصطلاحات

فهرس الأعلام والألقاب والكنى

فهرس الفرق والمذاهب والشعوب والقبائل

فهرس الكتب

فهرس الأماكن

فهرس الوقائع

فهرس الحيوانات

فهرس مصادر التصدير والتحقيق

١. **القرآن الكريم.**

٢. **الإبانة عن أصول الديانة**، أبو الحسن الأشعريّ، حقّقه فوقية حسين محمود، كلّيّة البنات، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٣٩٧ق.

٣. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، سيف الدين الآمديّ، حقّقه أحمد محمّد مهديّ، دار الكتب، القاهرة، ١٤٢٣ق.

٤. «**ابن أبي جمهور الأحسائيّ**»، صمد موحّد، مركز الموسوعة الكبيرة الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٧ش.

٥. **أبهى المراد في شرح مؤتمر علماء بغداد**، ابن عطيّة وجميل حمود، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، ١٤٢٣ق.

٦. **إثبات الوصيّة لعليّ بن أبي طالب**عليه السلام، عليّ بن حسين المسعوديّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٤٠٤ق.

٧. **إثبات الهداة**، محمّد بن حسن الحرّ العامليّ، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، ١٤٢٢ق.

٨. **أثولوجيا**، أفلوطين، حقّقه عبد الرحمن بدويّ، منشورات بيدار، قم، ١٤١٣ق.

٩. **الإجازة الكبيرة**، نعمة اللّه الجزائريّ الشوشتريّ، مكتبة آية اللّه العظمى المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٩ق.

١٠. **أجوبة المسائل النصيريّة**، نصير الدين محمّد بن محمّد الطوسيّ، باهتمام عبد اللّه نورانيّ، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، ١٣٨٣ش.

١١. **أحاديث إسماعيل بن جعفر**، إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير الأنصاريّ، حقّقه عمر بن رفود بن رفيد السفيانيّ، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع وشركة الرياض للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٨ق.

١٢. **الأحاديث المختارة (المستخرج من الأحاديث المختارة ممّا لم يخرجه البخاريّ ومسلم في صحيحيهما)**، ضياء الدين أبو عبد اللّه محمّد بن عبد الواحد المقدسيّ،

حقّقه عبد الملك بن عبد اللّه بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٠ق.

١٣. **الاحتجاج**، أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ق.

١٤. **إحراق بيت فاطمة في الكتب المعتبرة عند أهل السنّة**، حسين غيب غلاميّ، منشورات غيب غلاميّ، ١٣٧٥ق.

١٥. **إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل**، نور اللّه المرعشيّ الشوشتريّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٩ق.

١٦. **إحياء علوم الدين**، أبو حامد الغزاليّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت.

١٧. **الأخبار الطوال**، أحمد بن داوود الدينوريّ، حقّقه عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربيّ، القاهرة، ١٩٦٠م.

١٨. **أخبار مكّة في قديم الدهر وحديثه**، أبو عبد اللّه محمّد بن إسحاق المكّيّ الفاكهيّ، حقّقه عبد الملك عبد اللّه دهيش، دار خضر، بيروت، ١٤١٤ق.

١٩. **الاختصاص**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٢٠. **الأخلاق الناصريّة (اخلاق ناصرى)**، نصير الدين محمّد بن محمّد الطوسيّ، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

٢١. **الأربعون حديثاً في إثبات إمامة أمير المؤمنين**عليه السلام، سليمان بن عبد اللّه الماحوزيّ البحرانيّ، حقّقه مهديّ رجائيّ، مطبعة أمير، ١٤١٧ق.

٢٢. **الأربعين في أصول الدين**، فخر الدين الرازيّ، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، مصر، ١٩٨٦م.

٢٣. **الأرجوزة المختارة**، نعمان بن محمّد بن حيّون، باهتمام عارف تامر، شرحه يوسف بقاعيّ، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٩ق.

٢٤. **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، فاضل مقداد، صحّحه مهديّ رجائيّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٥ق.

٢٥. **إرشاد القلوب إلى الصواب**، حسن بن أبي الحسن الديلميّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٤١٢ق.

٢٦. **الإرشاد في معرفة حجج اللّه على العباد**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٢٧. «**أساليب البحث الكلاميّ**» (**روش بحث هاى كلامى**)، عزّ الدين رضا نجاد، مجلّة الكلام الإسلاميّ، رقم ٣١

٢٨. **الاستبصار في ما اختلف من الأحكام**، الشيخ الطوسيّ، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٩٠ق.

٢٩. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن خالد الناصريّ، حقّقه جعفر الناصريّ ومحمّد الناصريّ، دار الكتاب والدار البيضاء، ١٤١٨ق.

٣٠. **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، أبو الحسن عزّ الدين بن الأثير، حقّقه عليّ محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٥ق.

٣١. **أسرار الآيات**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، مؤسّسة الحكمة والفلسفة، طهران، ١٣٦٠ش.

٣٢. **أسرار البلاغة**، عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانيّ، جامعة طهران، ١٣٦١ش.

٣٣. **أسرار الحكم**، هادي بن مهديّ السبزواريّ، المطبوعات الدينيّة، قم، ١٣٨٣ش.

٣٤. **إسعاف الراغبين** (المطبوع مع مشارق الأنوار)، محمّد صبّان، المطبعة العثمانيّة، ١٣٠٧ق.

٣٥. **الأسماء والصفات**، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقيّ، حقّقه عبد اللّه بن محمّد الحاشديّ، مكتبة السواديّ، جدّة، ١٤١٣ق.

٣٦. **الإشارات والتنبيهات**، حسين بن عبد اللّه بن سينا، صحّحه محمود شهابيّ، جامعة طهران، ١٣٣٩ش.

٣٧. **الإصابة فى تمييز الصحابة**، أحمد بن علىّ بن حجر العسقلانىّ، حقّقه عادل أحمد عبد الموجود وعلىّ محمّد معوّض، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥ق.

٣٨. **أصول الدين**، عبد القاهر بن طاهر البغداديّ، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٠١ق.

٣٩. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، محمّد الأمين الجكنيّ الشنقيطيّ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٥ق.

٤٠. **إطراف المسند المعتلي بأطراف المسند الحنبليّ**، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، دار ابن الكثير، دار الكلم الطيّب، دمشق، بيروت.

٤١. **إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين**، بكريّ دمياطيّ، دار الفكر، بيروت، ١٤١٨ق.

٤٢. **الاعتقاد**، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقيّ، حقّقه أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق

الجديدة، بيروت، ١٤٠١ق.
٤٣. **الاعتقادات**، محمّد بن عليّ بن بابويه، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٤ق.
٤٤. **الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد**، فاضل مقداد، حقّقه ضياء الدين بصريّ، مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٤١٢ق.
٤٥. **إعجاز القرآن**، محمّد بن طيّب الباقلانيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢١ق.
٤٦. **أعلام الدين في صفات المؤمنين**، حسن بن أبي الحسن الديلميّ، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨ق.
٤٧. **إعلام الورى بأعلام الهدى**، حسن بن الفضل الطبرسيّ، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٩٠ق.
٤٨. **الأعلام**، خير الدين الزركليّ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٨م.
٤٩. **أعيان الشيعة**، محسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦ق.
٥٠. **إفحام الأعداء والخصوم بتكذيب ما افتروه على سيّدتنا أمّ الكلثوم**، ناصر حسين بن حامد الهنديّ، حقّقه محمّد هادي أمينيّ، مكتبة النينوى الحديثة.
٥١. **الإفصاح في الإمامة**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.
٥٢. **الإقبال بالأعمال الحسنة في ما يعمل مرّة في السنة**، عليّ بن موسى بن الطاووس، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٧ش.
٥٣. **الاقتصاد في الاعتقاد**، أبو حامد الغزاليّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٩ق.
٥٤. **الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد**، محمّد بن حسن الطوسيّ، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦ق.
٥٥. **أقسام المولى**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.
٥٦. **الأقطاب القطبيّة أو البلغة في الحكم**، عبد القادر بن حمزة بن ياقوت الأهريّ، حقّقه وقدّم له محمّد تقيّ دانش بجوه، مؤسّسة الحكمة والفلسفة، طهران، ١٣٥٨ش.
٥٧. **إلزام الناصب في إثبات الحجّة الغائب**، عليّ يزديّ حائريّ، مؤسّسة الأعلميّ بيروت، ١٤١٢٢ق.
٥٨. **ألف كلمة وكلمة**، حسن حسن زاده الآمليّ، مكتبة الأعلام الإسلاميّة، قم، ١٣٨١ش.
٥٩. **الألفين في إمامة أمير المؤمنين**، حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩ق.
٦٠. **الألواح العماديّة**، شهاب الدين يحيى السهرورديّ، مجموعة المصنّفات، ج٤، صحّحه

وقدّم له نجف قلي حبيبيّ، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، ١٣٧٢ش.

٦١. **الإلهيّات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، جعفر سبحانيّ، المركز العالميّ للدراسات الإسلاميّة، قم، ١٤١٢ق.

٦٢. **الإلهيّات**، حسين بن عبد اللّه بن سينا، الشفاء، حقّقه الأب قنواتيّ وسعيد زائد، دار الكتاب العربيّ للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٠ق.

٦٣. **أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)**، عليّ بن حسين الموسويّ العلويّ، دار الكتاب، بيروت، ١٣٨٧ق.

٦٤. **الأمالي**، أبو الحسين محمّد بن سمعون الواعظ البغداديّ، حقّقه عامر حسن صبريّ، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ١٤٢٣ق.

٦٥. **الأمالي**، أبو القاسم عبد الملك بن محمّد بن بشران بن مهران البغداديّ، ضبط نصّه أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزازيّ، دار الوطن، الرياض، ١٤١٨ق.

٦٦. **الأمالي**، محمّد بن حسن الطوسيّ، دار الثقافة، قم، ١٤١٤ق.

٦٧. **الأمالي**، محمّد بن عليّ بن بابويه، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٢ش.

٦٨. **الأمالي**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٦٩. **الأمان**، عليّ بن موسى بن الطاووس، مؤسّسة آل البيت، قم، ١٤٠٩ق.

٧٠. **أمثال الحديث (الأمثال في الحديث النبويّ)**، أبو محمّد عبد اللّه بن محمّد بن جعفر الأنصاريّ، حقّقه عبد العليّ عبد الحميد حامد، دار السلفيّة، بومباي، ١٤٠٨ق.

٧١. **الأمثال**، أبو عبيد القاسم بن سلّام، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٧٢. **أمل الآمل**، محمّد بن حسن الحرّ العامليّ، مكتبة أندلس، بغداد، ١٣٨٥ق.

٧٣. **الأنساب**، عبد الكريم بن محمّد السمعانيّ، دار الفكر، قم، ١٤١٩ق.

٧٤. **إنشاء الدوائر**، محيي الدين بن العربيّ، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٥٧م.

٧٥. **أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين**، عليّ بن حسن البلاديّ البحرانيّ، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ١٤١٤ق.

٧٦. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، عبد اللّه بن عمر بن محمّد الشيرازيّ البيضاويّ، حقّقه محمّد عبد الرحمن المرعشليّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤١٨ق.

٧٧. **أنوار الجلاليّة في شرح الفصول النصيريّة**، فاضل مقداد، حقّقه عليّ حاجي آباديّ وعبّاس جلالي نيا، مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٤٢٠ق.

٧٨. **الأنوار الجليّة (انوار جليّة)**، عبد اللّه الزنوزيّ، صحّحه جلال الدين آشتيانيّ، أمير كبير، طهران، ١٣٧١ش.

٧٩. **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ، حقّقه محمّد نجميّ زنجانيّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٣٦٣ش.

٨٠. **الأنوار في مولد النبيّ محمّد**ﷺ، أحمد بن عبد اللّه البكريّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٤١١ق.

٨١. **أنيس الموحّدين**، محمّد مهديّ بن أبي ذرّ النراقيّ، صحّحه محمّد عليّ قاضي طباطبائيّ، الزهراء، ١٤٠٣ق.

٨٢. **أنيس المؤمنين**، محمّد بن إسحاق الحمويّ، صحّحه هاشم محدّث أرمويّ، منتدى بعثت، ١٣٦٢ش.

٨٣. **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٨٤. **أوصاف الأشراف**، نصير الدين محمّد بن محمّد الطوسيّ، صحّحه وقدّم له مهديّ شمس الدين، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّة، طهران، ١٣٧٣ش.

٨٥. **إيضاح المكنون**، حاجي خليفة البغداديّ، وكالة المعارف الجليّة، بيروت، ١٩٤٥م.

٨٦. **الإيضاح**، فضل بن الشاذان، صحّحه جلال الدين حسينيّ أرمويّ، جامعة طهران، ١٣٦٣ش.

٨٧. **إيمان أبي طالب**، فخّار بن معد الموسويّ، منشورات سيّد الشهداء، قم، ١٤١٠ق.

٨٨. **إيمان أبي طالب**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٨٩. **الإيمان**، محمّد بن إسحاق بن منده العبديّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦ق.

٩٠. **الأئمّة الشيعة والحركات المذهبيّة (امامان شيعه وجنبش هاى مكتبى)**، محمّد تقيّ مدرّسيّ، نقله إلى الفارسيّة حميد رضا آجير، مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٣٦٧ش.

٩١. **الآحاد والمثاني**، أبو بكر بن أبي عاصم الشيبانيّ، حقّقه باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية، الرياض، ١٤١١ق.

٩٢. **الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب**، العلّامة الحلّيّ وفاضل مقداد وأبو الفتح بن مخدوم الحسينيّ، حقّقه مهديّ محقّق، مؤسّسة الدراسات

الإسلاميّة بجامعة مك جيل، طهران، ١٣٦٣ش.

٩٣. **بيلوغرافيا تجريد الاعتقاد (كتاب شناسى تجريد الاعتقاد)**، عليّ صدرائيّ خوئيّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٢٤ق.

٩٤. «**ببلوغرافيا مؤلّفات ابن أبي جمهور الأحسائيّ» (كتاب شناسى ونسخه شناسى تأليفات ابن أبى جمهور أحسائى)**، سابينا شمدكا، مجلّة نسخه بجوهى، ج١، طهران، ١٣٨٣ش.

٩٥. **بحار الأنوار**، محمّد باقر المجلسيّ، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ق.

٩٦. **بحر الفوائد (معاني الأخبار)**، محمّد بن أبي إسحاق الكلاباذيّ البخاريّ الحنفيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٠ق.

٩٧. **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، أبو العبّاس أحمد بن محمّد الفاسيّ الصوفيّ، حقّقه أحمد عبد اللّه القرشيّ رسلان، حسن عبّاس زكيّ، القاهرة، ١٤١٩ق.

٩٨. **بحوث في الملل والنحل**، جعفر سبحانيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٠٨ق.

٩٩. **البدء و التاريخ**، مطهّر بن طاهر المقدسيّ، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينيّة.

١٠٠. **بداية المعارف الإلهيّة في شرح عقائد الإماميّة**، محسن خرّازيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٧ق.

١٠١. **البداية والنهاية**، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشيّ، حقّقه عليّ شيريّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٠٨ق.

١٠٢. **البرهان في تفسير القرآن**، هاشم بن سليمان البحرانيّ، مؤسّسة بعثت، طهران، ١٤١٦ق.

١٠٣. **البرهان**، حسين بن عبد اللّه بن سينا، الشفاء، حقّقه أبو العلا عفيفيّ، دار الكاتب العربيّ للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٠ق.

١٠٤. **بشارة المصطفى لشيعة المرتضى**، محمّد بن أبي القاسم الطبريّ، مكتبة الحيدريّة، النجف، ١٣٨٣ق.

١٠٥. **بصائر الدرجات**، محمّد بن حسن بن فروخ الصفّار، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٤ق.

١٠٦. **بطل العلقميّ، العبّاس الأكبر بن الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب**عليه السلام، عبد الواحد مظفّر، المكتبة العربيّة، ١٣٦٩ق.

١٠٧. **بلاغات النساء**، أحمد بن أبي طاهر، دار النهضة الحديثة، بيروت، ١٩٧٢ق.

١٠٨. **البلد الأمين والدرع الحصين**، إبراهيم بن عليّ العامليّ الكفعميّ، الطبعة الحجريّة.

١٠٩. **بناء المقالة الفاطميّة في نقض الرسالة العثمانيّة**، أحمد بن موسى بن الطاووس، مؤسّسة آل البيت، قم، ١٤١١ق.

١١٠. **البوارق المحسنيّة لتجلّي الدرّة الجمهوريّة**، ابن أبي جمهور الأحسائيّ، نسخة خطّيّة، مكتبة مدرسة مرويّ، رقم ٨٧٤

١١١. **البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف**، برهان الدين ابن حمزة الحسينيّ الحنفيّ الدمشقيّ، حقّقه سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربيّ، بيروت.

١١٢. «**تأثير شمس الدين الشهرزوريّ على ابن جمهور الأحسائيّ**» (تأثير شمس الدين شهرزورى بر ابن أبى جمهور أحسائى)، سابينا شمدكا، مجلّة كتاب ماه دين، رقم ٥٠ـ٤٩، آبان وآذر ١٣٨٠ش.

١١٣. **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرتضى حسينيّ واسطيّ زبيديّ، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ق.

١١٤. **تاج اللغة وصحاح العربيّة**، إسماعيل بن حماد الجوهريّ، حقّقه أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٩ق.

١١٥. **تاريخ ابن الورديّ**، زين الدين ابن الورديّ المعرّي الكنديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٧ق.

١١٦. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ، حقّقه عمر عبد السلام التدمريّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤١٣ق.

١١٧. **تاريخ الحكماء والعرفاء المتأخّرين على صدر المتألّهين** (تاريخ حكماء وعرفاء متأخّر بر صدر المتألّهين)، منوتشهر صدوقيّ سها، حكمت، ١٣٨٦ش.

١١٨. **تاريخ الخلفاء**، جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطيّ، حقّقه حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤٢٥ق.

١١٩. **تاريخ الرسل والملوك**، محمّد بن جرير الطبريّ، دار التراث، بيروت، ١٣٨٧ق.

١٢٠. **تاريخ الفلسفة في الإسلام (تاريخ فلسفه در اسلام)**، ميان محمّد شريف، مركز النشر الجامعيّ، طهران، ١٣٦٢ش.

١٢١. **تاريخ المدينة**، عمر بن شبة النميريّ البصريّ، حقّقه فهيم محمّد شلتوت، جدّة، ١٣٩٩ق.

١٢٢. **تاريخ بغداد**، أحمد بن عليّ الخطيب البغداديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٧ق.

١٢٣. **تاريخ دمشق**، عليّ بن حسن بن هبة اللّه المشتهر بابن عساكر، حقّقه عمرو بن غرامة العمرويّ، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ق.

١٢٤. «**تاريخ علم الكلام (٣) عصر الخلافة والولاية**» (**تاريخ كلام (٣)، عصر خلافت وولايت**)، عزّ الدين رضا نجاد، مجلّة الكلام الإسلاميّ، رقم ٣٦

١٢٥. **تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة**، شرف الدين عليّ الحسينيّ الأستر آباديّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٠٩ق.

١٢٦. **تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام**، سيّد مرتضى بن داعي الحسنيّ الرازيّ، صحّحه عبّاس إقبال، منشورات أساطير، طهران، ١٣١٣ش.

١٢٧. **التبيين**، عبد اللّه بن أحمد بن قدامة، حقّقه محمّد نايف دليميّ، مكتبة النهضة العربيّة، ١٤٠٨ق.

١٢٨. **تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة**، أبو نعيم الأصفهانيّ، حقّقه عليّ بن محمّد بن ناصر الفقيهيّ، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، ١٤٠٧ق.

١٢٩. **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، أحمد بن محمّد بن يعقوب مسكويه، حقّقه أبو القاسم إماميّ، سروش، طهران، ٢٠٠٠م.

١٣٠. **تجريد الاعتقاد**، نصير الدين محمّد بن محمّد الطوسيّ، مكتبة الأعلام الإسلاميّة، قم، ١٤١٧ق.

١٣١. **التجلّيات الإلهيّة**، محيي الدين بن العربيّ، مركز النشر الجامعيّ، طهران، ١٤٠٨ق.

١٣٢. **التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد)**، محمّد الطاهر بن عاشور التونسيّ، دار التونسيّة للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

١٣٣. **التحصين لأسرار ما زاد من أخبار كتاب اليقين**، عليّ بن موسى بن الطاووس، دار الكتاب، قم، ١٤١٣ق.

١٣٤. **التحصين**، ابن فهد الحلّيّ، مدرسة الإمام المهديّ، قم، ١٤٠٦ق.

١٣٥. **تحف العقول**، حسن بن عليّ بن شعبة الحرّانيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٠٤ق.

١٣٦. **تحفة الأبرار**، حسن بن عليّ الطبريّ، الميراث المكتوب، طهران، ١٣٧٦ش.

١٣٧. **تحفة الأحوذيّ بشرح جامع الترمذيّ**، محمّد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوريّ، دار الكتب العلميّة، بيروت.

١٣٨. **تخريج الأحاديث المرفوعة المسندة في كتاب التاريخ الكبير للبخاريّ**، محمّد بن

إسماعيل البخاريّ، حقّقه محمّد بن عبد الكريم بن عبيد، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٠ق.

١٣٩. **التدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة**، محيي الدين بن العربيّ، بريل، ليدن، ١٣٣٦ق.

١٤٠. **تذكرة الحفّاظ**، محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ، حقّقه زكريّا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٩م.

١٤١. **تذكرة الخواص**، ابن الجوزيّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٣٧٦ش.

١٤٢. **ترتيب الأمالي الخميسيّة**، يحيى بن حسين الشجريّ الجرجانيّ، حقّقه محمّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٢ق.

١٤٣. **ترجمة كتاب الفكوك**، صدر الدين القونويّ، نقله بالفارسيّة محمّد خواجويّ، منشورات مولى، طهران، ١٣٧١ش.

١٤٤. **تسلية الفؤاد في بيان الموت والمعاد**، عبد اللّه شبر، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، ١٤١٥ق.

١٤٥. **التشيّع والتصوّف (تشيّع وتصوّف)**، كامل مصطفى الشيبيّ، أمير كبير، طهران، ١٣٥٩ش.

١٤٦. **تصحيح الاعتقاد**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

١٤٧. **التعريفات**، عليّ بن محمّد الجرجانيّ، ناصر خسرو، طهران، ١٣٨٠ش.

١٤٨. **التعليقات على الشواهد الربوبيّة**، هادي بن مهديّ السبزواريّ، مركز النشر الجامعيّ، طهران،١٣٦٠ش.

١٤٩. **تعليقة أمل الآمل**، عبد اللّه الأفنديّ الأصفهانيّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤١٠ق.

١٥٠. **تفسير ابن العربيّ**، محيي الدين محمّد بن العربيّ، حقّقه سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٢٢ق.

١٥١. **تفسير البحر المحيط**، محمّد بن يوسف الشهير بأبي حيّان الأندلسيّ، حقّقه عادل أحمد عبد الموجود وعليّ محمّد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٢ق.

١٥٢. **التفسير الحديث** (مرتّب حسب ترتيب النزول)، دروزة محمّد عزّت، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ١٣٨٣ق.

١٥٣. **تفسير الراغب الأصفهانيّ**، الحسين بن محمّد الراغب الأصفهانيّ، حقّقه محمّد عبد

العزيز بسيونيّ، دار الوطن، الرياض، ١٤٢٤ق.

١٥٤. **تفسير الشريف اللاهيجيّ**، بهاء الدين محمّد بن عليّ اللاهيجيّ، حقّقه جلال الدين حسينيّ أرمويّ ومحمّد إبراهيم آيتيّ، منشورات داد، طهران، ١٣٧٣ش.

١٥٥. **تفسير الشيخ المراغيّ**، أحمد مصطفى المراغيّ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، القاهرة.

١٥٦. **تفسير الصافي**، محمّد بن شاه مرتضى الفيض الكاشانيّ، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٩ق.

١٥٧. **تفسير الصراط المستقيم**، حسين بروجرديّ، حقّقه غلامرضا مولانا بروجرديّ، مؤسّسة أنصاريان، قم، ١٤١٦ق.

١٥٨. **تفسير القرآن**، منصور بن محمّد السمعانيّ، حقّقه ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عبّاس، دار الوطن، الرياض، ١٤١٨ق.

١٥٩. **تفسير القرآن العظيم**، إسماعيل بن عمرو المشتهر بابن كثير الدمشقيّ، حقّقه محمّد حسين شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٩ق.

١٦٠. **تفسير القرآن العظيم**، عبد الرحمن بن محمّد بن أبي حاتم، حقّقه أسعد محمّد الطيّب، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ١٤١٩ق.

١٦١. **تفسير القرآن الكريم**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، حقّقه محمّد خواجويّ، منشورات بيدار، قم، ١٣٦٦ش.

١٦٢. **تفسير القرآن الكريم**، محيي الدين بن العربيّ، صحّحه مصطفى غالب، بيروت، ١٩٦٨م.

١٦٣. **تفسير القرآن الكريم**، مصطفى خمينيّ، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ، ١٤١٨ق.

١٦٤. **تفسير القمّيّ**، عليّ بن إبراهيم القمّيّ، دار الكتاب، قم، ١٤٠٤ق.

١٦٥. **تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ في تأويل كتاب اللّه العزيز الحكيم**، السيّد حيدر الآمليّ، صحّحه محسن موسويّ تبريزيّ، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّة، طهران، ١٤١٥ق.

١٦٦. **تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم)**، محمّد رشيد بن عليّ رضا، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٠م.

١٦٧. **التفسير المنسوب إلى الإمام العسكريّ**، حسن بن عليّ العسكريعليه السلام، مدرسة الإمام

المهديّ، قم، ١٤٠٩ق.
١٦٨. **تفسير جوامع الجامع**، الفضل بن حسن الطبرسيّ، منشورات جامعة طهران، ١٣٧٧ش.
١٦٩. **تفسير روح البيان**، إسماعيل بن مصطفى حقّيّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٠٥ق.
١٧٠. **تفسير فرات الكوفيّ**، فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٠ق.
١٧١. **تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب**، محمّد بن محمّد رضا القمّيّ المشهديّ، حقّقه حسين دركاهيّ، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّ، طهران، ١٣٦٨ش.
١٧٢. **تفسير نور الثقلين**، عبد عليّ بن الجمعة العروسيّ الحويزيّ، حقّقه هاشم رسوليّ محلّاتيّ، منشورات إسماعيليان، قم، ١٤١٥ق.
١٧٣. **التفسير**، محمّد بن مسعود العيّاشيّ السمرقنديّ، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٨٠ق.
١٧٤. **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، محمّد بن حسن الحرّ العامليّ، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩ق.
١٧٥. **تفضيل أمير المؤمنين**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.
١٧٦. **تقريب المعارف**، أبو الصلاح الحلبيّ، منشورات الهادي، قم، ١٤٠٤ق.
١٧٧. **تقويم الإيمان**، محمّد بن محمّد بن الداماد الحسينيّ، حقّقه وقدّم له عليّ أوجبيّ، الميراث المكتوب، طهران، ١٣٨٢ش.
١٧٨. **تلخيص الشافي**، عليّ بن حسين الموسويّ العلويّ، حقّقه حسن بحر العلوم، مكتبة العلمين، ١٣٨٣ق.
١٧٩. **تلخيص المحصّل**، نصير الدين محمّد بن محمّد الطوسيّ، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ق.
١٨٠. **تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير**، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزيّ، شركة دار الأرقم بن أبي أرقم، بيروت، ١٩٩٧م.
١٨١. **التلويحات**، شهاب الدين يحيى السهرورديّ، مجموعة المصنّفات، ج١، صحّحه وقدّم له هنري كوربن، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، ١٣٧٢ش.
١٨٢. **تمهيد الأصول**، محمّد بن حسن الطوسيّ، صحّحه عبد المحسن مشكاة الدينيّ،

جامعة طهران، ١٣٦٢ش.

١٨٣. **تمهيد القواعد**، صائن الدين بن التركة، صحّحه وقدّم له جلال الدين آشتيانيّ، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٠ش.

١٨٤. **تنزيه الأنبياء والأئمّة**، عليّ بن حسين الموسويّ العلويّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٣٥٠ق.

١٨٥. **تنقيح المقال**، عبد اللّه مامقانيّ، منشورات جهان، طهران، ١٣٥٣ق.

١٨٦. **توحيد المفضّل**، جعفر بن محمّد الصادقعليه السلام، مكتبة الداوريّ، قم، ١٩٦٩م.

١٨٧. **التوحيد**، أبو منصور الماتريديّ، حقّقه فتح اللّه خليف، دار الجامعات المصريّة، الإسكندريّة.

١٨٨. **التوحيد**، محمّد بن عليّ بن بابويه، صحّحه هاشم حسينيّ طهرانيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٣٥٧ش.

١٨٩. **التوضيح الأنور بالحجج الواردة لدفع شبه الأعور**، خضر رازيّ حبلروديّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٢٤ق.

١٩٠. **توضيح المراد**، هاشم حسينيّ طهرانيّ، منشورات مفيد، طهران، ١٣٦٥ش.

١٩١. **تهذيب الأحكام**، محمّد بن حسن الطوسيّ، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٥ش.

١٩٢. **تهذيب الكمال**، عبد الغنيّ بن عبد الواحد المقدسيّ، باهتمام يوسف عبد الرحمن، دار المأمون، ١٤١٣ق.

١٩٣. **التيسير بشرح الجامع الصغير**، زين الدين محمّد المناويّ القاهريّ، مكتبة الإمام الشافعيّ، الرياض، ١٤٠٨ق.

١٩٤. **ثمّ اهتديت**، محمّد التيجانيّ السماويّ، مؤسّسة الفجر، قم.

١٩٥. **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، محمّد بن عليّ بن بابويه، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٣٦٤ش.

١٩٦. **جامع الأخبار**، محمّد بن محمّد الشعيريّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٣٦٣ش.

١٩٧. **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، السيّد حيدر الآمليّ، صحّحه وقدّم له هنري كوربن وعثمان إسماعيل يحيى، شركة منشورات العلميّة الثقافيّة، طهران، ١٣٤٧ش.

١٩٨. **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، أبو الحسن عزّ الدين بن الأثير، حقّقه عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلوانيّ، الرياض.

١٩٩. **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمّد بن جرير الطبريّ، حقّقه أحمد محمّد شاكر،

مؤسّسة الرسالة، القاهرة، ١٤٢٠ق.

٢٠٠. **الجامع الصحيح**، مسلم بن الحجّاج القشيريّ النيشابوريّ، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١ق.

٢٠١. **جامع بيان العلم وفضله**، الحافظ بن عبد البرّ الأندلسيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢٠٢. **الجامع لأحكام القرآن**، محمّد بن أحمد القرطبيّ، حقّقه هشام سمير البخاريّ، دار عالم الكتاب، الرياض، ١٤٢٣ق.

٢٠٣. **الجامع**، معمّر بن أبي عمرو الراشد الأزديّ، حقّقه حبيب الرحمن الأعظميّ، المجلس العلميّ بباكستان وتوزيع المكتب الإسلاميّ ببيروت، ١٤٠٣ ق.

٢٠٤. **الجديد في الحكمة**، سعد بن منصور بن كمّونة، صحّحه وقدّم له حميد مرعيد الكبيسيّ، جامعة بغداد، ١٤٠٢ق.

٢٠٥. «**الجذور التاريخيّة لعلم العقائد ومنشؤه في الإسلام**» **(پيشينه علم عقايد وخاستگاه آن در اسلام)**، عزّ الدين رضا نجاد، مجلّة الكلام الإسلاميّ، رقم ٣٥

٢٠٦. **جزء الألف دينار**، أحمد بن جعفر بن حمدان البغداديّ القطيعيّ، حقّقه بدر بن عبد اللّه البدر، دار النفائس، الكويت، ١٤١٤ق.

٢٠٧. **الجعفريّات (الأشعثيّات)**، محمّد بن محمّد بن أشعث الكوفيّ، مكتبة النينوى الحديثة، الطبعة الحجريّة، طهران.

٢٠٨. **جلاء العيون**، محمّد باقر المجلسيّ، حقّقه عليّ إماميان، منشورات سرور، ١٣٧٨ش.

٢٠٩. **جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع**، عليّ بن موسى بن الطاووس، منشورات الشريف الرضيّ، قم.

٢١٠. **الجمع بين الصحيحين البخاريّ ومسلم**، محمّد بن فتوح الحميديّ، حقّقه عليّ حسين البوّاب، دار النشر ودار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٣ق.

٢١١. **جمل من أنساب الأشراف**، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذريّ، حقّقه سهيل زكّار ورياض زركليّ، بيروت، دار الفكر، ١٤١٧ق.

٢١٢. **الجمل**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٢١٣. **جمهرة أنساب العرب**، عليّ بن أحمد بن حزم، حقّقه لجنة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٠٣ق.

٢١٤. **جنّة المأوى**، محمّد حسين آل كاشف الغطاء، جمعه ورتّبه وعلّق عليه محمّد عليّ قاضي طباطبائيّ، منشورات حقيقة، تبريز، ١٣٨٠ق.

٢١٥. **جواهر الأسرار وزواهر الأنوار**، حسين بن حسن الكمال الخوارزميّ، مشعل، طهران،

١٣٦٠ش.
٢١٦. **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، عبد الرحمن بن محمّد بن مخلوف الثعالبيّ، حقّقه محمّد عليّ معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤١٨ق.
٢١٧. **جوهر مراد**، عبد الرزّاق الفيّاض اللاهيجيّ، قدّم له زين العابدين قربانيّ لاهيجيّ، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّة، طهران، ١٣٧٢ش.
٢١٨. **حاشية السنديّ على سنن النسائيّ** (المطبوع مع سنن النسائيّ)، نور الدين السنديّ، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، حلب، ١٤٠٦ق.
٢١٩. **الحاشيه على إلهيّات الشرح الجديد للتجريد**، المقدّس الأردبيليّ، صحّحه أحمد عابديّ، بوستان كتاب، قم، ١٣٧٧ش.
٢٢٠. **حديث أبي الفضل الزهريّ**، أبو الفضل الزهريّ القرشيّ البغداديّ، حقّقه حسن بن محمّد بن عليّ شبالة البلوط، أضواء السلف، الرياض، ١٤١٨ق.
٢٢١. **حديث السراج**، محمّد بن إسحاق النيسابوريّ، حقّقه أبو عبد اللّه حسين بن عكاشة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٥ق.
٢٢٢. **حديقة الشيعة**، المقدّس الأردبيليّ، صحّحه صادق حسن زاده وعليّ أكبر زماني نجاد، مؤسّسة أنصاريان، قم، ١٤٢٥ق.
٢٢٣. **حقّ اليقين في معرفة أصول الدين**، عبد اللّه شبر، أنوار الهدى، قم، ١٤٢٤ق.
٢٢٤. **حقّ اليقين**، محمّد باقر المجلسيّ، الطبعة الحجريّة، ١٢٨٦ق.
٢٢٥. **الحكايات**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.
٢٢٦. **حكمة الإشراق**، شهاب الدين يحيى السهرورديّ، مجموعة المصنّفات، ج٢، صحّحه وقدّم له هنري كوربن، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، ١٣٧٢ش.
٢٢٧. **حكمة العين وشرحه**، دبيران الكاتبيّ القزوينيّ وميرك البخاريّ، صحّحه وقدّم له جعفر زاهديّ، جامعة فردوسيّ، مشهد، ١٣٥٣ش.
٢٢٨. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، مكتبة المصطفويّ، ١٣٨٣ق.
٢٢٩. **حلية الأبرار في أحوال محمّد وآله الأطهار**، هاشم بن سليمان البحرانيّ، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، ١٤١١ق.
٢٣٠. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم الأصفهانيّ، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٩٤ق.

٢٣١. **الحماسة المغربيّة**، أبو العبّاس الجراويّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٣٢. **الحور العين**، نشوان الحميريّ، حقّقه كمال مصطفى، مكتبة الخانجيّ، مصر، ١٩٦٥م.
٢٣٣. **حياة الحيوان الكبرى**، محمّد بن موسى بن عيسى الدميريّ، حقّقه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٤ق.
٢٣٤. **الخرائج والجرائح**، قطب الدين الراونديّ، مؤسّسة الإمام المهديّ، قم، ١٤٠٩ق.
٢٣٥. **الخصال**، محمّد بن عليّ بن بابويه، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٠٣ق.
٢٣٦. **خصائص الأئمّة**، السيّد الرضيّ، مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٤٠٦ق.
٢٣٧. **خصائص الوحي المبين في مناقب أمير المؤمنين**، يحيى بن حسن بن بطريق الحلّيّ، حقّقه مالك محموديّ، دار القرآن الكريم، قم، ١٤١٧ق.
٢٣٨. **خلاصة الإيجاز**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.
٢٣٩. **خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى**، عليّ بن عبد اللّه الحسنيّ السمهوديّ، حقّقه محمّد الأمين الجكينيّ.
٢٤٠. **خلفيّات كتاب مأساة الزهراء**، جعفر إبراهيم العامليّ، دار السيرة، بيروت، ١٤١٨ق.
٢٤١. **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطيّ، بيروت، دار الفكر، ١٤١٧ق.
٢٤٢. **الدرّ النظيم في مناقب الأئمّة اللهاميم**، يوسف بن حاتم الشاميّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٢٠ق.
٢٤٣. **دراسات في منهاج السنّة لمعرفة ابن تيميّة**، عليّ ميلانيّ، مطبعة باران، قم، ١٤١٩ق.
٢٤٤. **دراسة وتحليل حول الهجوم على بيت فاطمة**، مهديّ عبد الزهراء، ورقة رضوان، طهران، ١٤٢٥ق.
٢٤٥. **درّة التاج لغرّة الدباج**، قطب الدين الشيرازيّ، صحّحه محمّد مشكاة، حكمت، ١٣٨٦ش.
٢٤٦. **الدرّة المستخرجة من اللجّة في الحكمة**، ابن أبي جمهور الأحسائيّ، نسخة خطّيّة، مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ، رقم ٨٧٤٣٠
٢٤٧. **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، وزارة المعارف، هند، ١٣٩٢ق.

٢٤٨. **دستور معالم الحكم ومأثور مكارم الشيم**، محمّد بن سلامة القطاعيّ، مكتبة المفيد، قم.
٢٤٩. **الدعاء**، سليمان بن أحمد الشاميّ الطبرانيّ، حقّقه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٣ق.
٢٥٠. **دعائم الإسلام**، نعمان بن محمّد التميميّ المغربيّ، دار المعارف، مصر، ١٣٨٥ق.
٢٥١. **الدعوات**، قطب الدين الراونديّ، مدرسة الإمام المهديّ، قم، ١٤٠٧ق.
٢٥٢. **دفع الارتياب عن حديث الباب**، عليّ بن محمّد بن طاهر بن يحيى العلويّ، دار القرآن الكريم، قم.
٢٥٣. **دلائل الإمامة**، محمّد بن جرير الطبريّ، دار الذخائر للمطبوعات، قم.
٢٥٤. **ديوان الصبابة**، ابن أبي حجلة، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٥٥. **ديوان المبتدأ والخبر(تاريخ ابن خلدون)**، ابن خلدون، حقّقه خليل شحّادة، دارالفكر، بيروت، ١٤٠٨ق.
٢٥٦. **الديوان**، ابن الفارض، شرحه محمّد مهديّ ناصر الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٠ق.
٢٥٧. **الديوان**، ابن دريد الأزديّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٥٨. **الديوان**، أبو الطيّب المتنبّي، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٥٩. **الديوان**، أبو العتاهية، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٦٠. **الديوان**، أبو طالب بن عبد المطّلب، دار الكتب العربيّ، بيروت، ١٤١٤ق.
٢٦١. **الديوان**، أحمد بن المأمون البلغيثيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٦٢. **الديوان**، الإمام الشافعيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٦٣. **الديوان**، الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، منشورات رسالة الإسلام، قم، ١٣٦٩ش.
٢٦٤. **الديوان**، الصاحب بن العبّاد، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة

محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٦٥. **الديوان**، الممزّق العبديّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٦٦. **الديوان**، امرؤ القيس بن حجر، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٦٧. **الديوان**، جرول بن أوس الحطيئة، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٦٨. **الديوان**، حاتم بن عبد اللّه الطائيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٦٩. **الديوان**، حافظ إبراهيم، صحّحه أحمد أمين وأحمد زيد وإبراهيم خالي أبياري، دار الجيل، بيروت، ١٩٢٧م.
٢٧٠. **الديوان**، ديك الجنّ الحمصيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٧١. **الديوان**، عليّ بن محمّد التهاميّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٧٢. **الديوان**، عمر تقيّ الدين عبد الغنيّ الرافعيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٧٣. **الديوان**، مهيار بن مرزويه الديلميّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٧٤. **الديوان**، ميمون بن قيس بن جندل الأعشى، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٢٧٥. **ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى**، أحمد بن عبد اللّه الطبريّ، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٣٥٦ق.
٢٧٦. **الذخيرة في علم الكلام**، عليّ بن حسين الموسويّ العلويّ، حقّقه أحمد حسينيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١١ق.
٢٧٧. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، الآغا بزرك الطهرانيّ، منشورات إسماعيليّة ودار الكتب الإسلاميّة، قم وطهران، ١٤٠٨ق.
٢٧٨. **الذريعة إلى حافظ الشريعة**، محمّد بن محمّد مؤمن الجيلانيّ، حقّقه محمّد حسين

درايتيّ، دار الحديث، قم، ١٤٢٩ق.

٢٧٩. **رجال الكشّيّ (اختيار معرفة الرجال)**، محمّد بن حسن الطوسيّ، منشورات جامعة مشهد، ١٣٤٨ش.

٢٨٠. **رجال النجاشيّ**، أحمد بن عليّ النجاشيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٠٧

٢٨١. **الردود والنقود** (المطبوع مع عوالي اللآلي)، شهاب الدين المرعشيّ النجفيّ، منشورات سيّد الشهداء، قم، ١٤٠٣ق.

٢٨٢. **رسالة أصول الدين**، سبع عشر رسالات، المقدّس الأردبيليّ، مؤتمر المقدّس الأردبيليّ، أردبيل، ١٣٧٥ش.

٢٨٣. **الرسالة اللدنّيّة**، (المطبوع في مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ)، أبو حامد الغزاليّ، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ق.

٢٨٤. **رسالة حول حديث «نحن معاشر الأنبياء لانورّث»**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٢٨٥. **رسالة في العشق**، رسائل الشيخ الرئيس، حسين بن عبداللّه بن سينا، منشورات بيدار، قم، ١٤٠٠ق.

٢٨٦. **رسائل الشجرة الإلهيّة في علوم الحقائق الربّانيّة**، شمس الدين محمّد الشهرزوريّ، صحّحه وقدّم له نجف قلي حبيبيّ، مؤسّسة الحكمة والفلسفة، طهران، ١٣٨٣ش.

٢٨٧. **رسائل الشريف المرتضى**، عليّ بن حسين الموسويّ العلويّ، مؤسّسة النور، بيروت، ١٤٠٥ق.

٢٨٨. **الرسائل العشر**، محمّد بن حسن الطوسيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٤ق.

٢٨٩. **الرسائل**، إخوان الصفاء وخلّان الوفاء، الدار الإسلاميّة، بيروت، ١٤١٢ق.

٢٩٠. **الرسائل**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، الطبعة الحجريّة، طهران، ١٣٢٣ق.

٢٩١. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، محمود بن عبد اللّه الآلوسيّ، دار الفكر، قم، ١٤١٧ق.

٢٩٢. **الروح**، ابن قيّم الجوزيّة، علّق عليه إبراهيم رمضان، دار الفكر العربيّ، بيروت، ١٩٩٦م.

٢٩٣. **روضات الجنّات**، محمّد باقر الخوانساريّ، مؤسّسة إسماعيليّان، قم، ١٣٩٠ق.

٢٩٤. **روضة المتّقين في شرح من لايحضره الفقيه**، محمّد تقيّ بن مقصود عليّ المجلسيّ، حقّقه حسين موسويّ كرمانيّ، مؤسّسة كوشانبور الثقافيّة الإسلاميّة، قم، ١٤٠٦ق.

٢٩٥. **الروضة المختارة**، ابن أبي الحديد المعتزليّ، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت،

١٣٩٢ق.

٢٩٦. **روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر** (المطبوع مع: الكامل في التاريخ)، محمّد بن محمّد بن شحنة، مطبعة محمّد مصطفى، ١٣٠٢ق.

٢٩٧. **روضة الواعظين وبصيرة المتّعظين**، محمّد بن حسن الفتّال النيشابوريّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم.

٢٩٨. **رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين**، سيّد عليّ خان الحسينيّ المدنيّ الشيرازيّ، حقّقه محسن حسينيّ أمينيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٠٩ق.

٢٩٩. **رياض الشهادة**، محمّد حسن القزوينيّ، الطبعة الحجريّة، تبريز، ١٢٧٤ق.

٣٠٠. **رياض العلماء**، عبد اللّه الأفنديّ الأصفهانيّ، شركة دار المصطفى لإحياء التراث، بيروت، ٢٠٠١م.

٣٠١. **الرياض النضرة في مناقب العشرة المبشّرة**، أحمد بن عبد اللّه الطبريّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٣٥٦ق.

٣٠٢. **ريحانة الأدب**، محمّد عليّ مدرّس تبريزيّ، خيّام، طهران، ١٣٤٦ش.

٣٠٣. «**سبب تسمية علم العقائد بالكلام**» (**علت نام گذارى علم عقائد به كلام**)، عزّ الدين رضا نجاد، مجلّة الكلام الإسلاميّ، رقم ٢٨

٣٠٤. **سبل السلام**، محمّد بن إسماعيل الأمير الكحلانيّ الصنعانيّ، مكتبة مصطفى البابيّ الحلبيّ، ١٣٧٩ق.

٣٠٥. **سبل الهدى والرشاد**، محمّد بن يوسف الصالحيّ الشاميّ، حقّقه عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٤ق.

٣٠٦. **السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربّنا الحكيم الخبير**، محمّد بن أحمد الخطيب الشربينيّ الشافعيّ، مطبعة بولاق، القاهرة، ١٣٨٥ق.

٣٠٧. **سرقات المتنبّي ومشكل معانيه**، عليّ بن بسّام الأندلسيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٣٠٨. **مادّة الإيمان (سرمايه ايمان)**، صحّحه صادق لاريجانيّ، طهران، منشورات الزهراء، ١٣٦٢ش.

٣٠٩. **سعد السعود للنفوس المنضود**، عليّ بن موسى بن الطاووس، دار الذخائر، قم، ١٣٦٣ق.

٣١٠. **سلسلة الرسائل الفلسفيّة**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، صحّحه حامد

ناجي أصفهانيّ، حكمت، ١٣٧٥ش.
٣١١. **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، محمّد خليل بن عليّ الحسينيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٣١٢. **سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي**، عبد الملك بن حسين العصاميّ المكّيّ، حقّقه عليّ محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٩ق.
٣١٣. **السنّة**، أبو بكر بن أبي عاصم، حقّقه محمّد ناصر الدين الألبانيّ، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ١٤٠٠ق.
٣١٤. **السنّة**، أبو بكر بن الخلال البغداديّ الحنبليّ، حقّقه عطيّة الزهرانيّ، دار الراية، الرياض، ١٤١٠ق.
٣١٥. **سنن ابن ماجة**، أبو عبد اللّه محمّد بن يزيد القزوينيّ، حقّقه محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة.
٣١٦. **سنن البيهقيّ**، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقيّ، مجلس دائرة المعارف النظاميّة، حيدر آباد، ١٣٤٤ق.
٣١٧. **سنن الترمذيّ**، محمّد بن عيسى بن سورة الترمذيّ، حقّقه أحمد محمّد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ، القاهرة، ١٣٩٥ق.
٣١٨. **سنن الدارقطنيّ**، أبو الحسن عليّ بن عمر البغداديّ الدارقطنيّ، حقّقه شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٤ق.
٣١٩. **السنن الصغير**، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقيّ، حقّقه عبد المعطي أمين قلعجيّ، جامعة الدراسات الإسلاميّة، كراتشي، ١٤١٠ق.
٣٢٠. **السنن الكبرى**، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقيّ، حقّقه محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٤ق.
٣٢١. **السنن الكبرى**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراسانيّ النسائيّ، حقّقه حسن عبد المنعم الشلبيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١ق.
٣٢٢. **سنن سعيد بن منصور**، سعيد بن منصور بن شعبة الخراسانيّ الجوزجانيّ، حقّقه حبيب الرحمن الأعظميّ، دار السلفيّة، الهند، ١٤٠٣ق.
٣٢٣. **سير أعلام النبلاء**، محمّد بن أحمد الذهبيّ، مؤسّسة الرسالة، قم، ١٤٠٥ق.
٣٢٤. **الشافي في الإمامة**، عليّ بن حسين الموسويّ العلويّ، حقّقه عبد الزهراء حسينيّ،

مؤسّسة الصادق عليه السلام، طهران، ١٤١٠ق.

٣٢٥. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أحمد بن محمّد بن العماد العكريّ الحنبليّ، حقّقه محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ١٤٠٦ق.

٣٢٦. **شرح أسماء اللّه الحسنى**، فخر الدين الرازيّ، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، القاهرة، ١٤٠٦ق.

٣٢٧. **شرح أصول اعتقاد أهل السنّة**، هبة اللّه بن الحسن الرازيّ، حقّقه أحمد بن سعد الغامديّ، دار الطيّبة، الرياض، ١٤٢٣ق.

٣٢٨. **شرح أصول الكافي**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، حقّقه محمّد خواجويّ، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، ١٣٨٣ش.

٣٢٩. **شرح أصول الكافي**، محمّد صالح المازندرانيّ، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٨٨ق.

٣٣٠. **شرح الأسماء الحسنى**، هادي بن مهديّ السبزواريّ، الطبعة الحجريّة، مكتبة بصيرتيّ، قم.

٣٣١. **شرح الإشارات والتنبيهات**، فخر الدين الرازيّ، صحّحه وقدّم له عليّ رضا نجف زاده، منتدى الأعمال والأرقام الثقافيّة، طهران، ١٣٨٤ش.

٣٣٢. **شرح الإشارات والتنبيهات**، نصير الدين محمّد بن محمّد الطوسيّ، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ش.

٣٣٣. **شرح الأصول الخمسة**، عبد الجبّار بن أحمد الهمدانيّ، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤ق.

٣٣٤. **شرح التبيان على ديوان أبي الطيّب المتنبّي**، عبد اللّه بن حسين بن عبد اللّه العُكبريّ البغداديّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٣٣٥. **شرح السنّة**، الحسين بن مسعود البغويّ الشافعيّ، حقّقه شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلاميّ، دمشق، بيروت، ١٤٠٣ق.

٣٣٦. **شرح العقائد النسفيّة**، سعد الدين التفتازانيّ، حقّقه حجازي سقا، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، القاهرة، ١٤٠٧ق.

٣٣٧. **شرح المشكل من شعر المتنبّي**، عليّ بن إسماعيل بن سيدة، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٣٣٨. **شرح المعلّقات السبع**، عبد اللّه بن محمّد الزوزنيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة

الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٣٣٩. **شرح المقاصد**، سعد الدين التفتازانيّ، حقّقه عبد الرحمن عميرة، قم، منشورات الشريف الرضيّ، ١٣٧٠ش.

٣٤٠. **شرح المواقف**، عليّ بن محمّد الجرجانيّ، صحّحه محمّد بدر الدين النعسانيّ، قم، منشورات الشريف الرضيّ، ١٣٧٠ش.

٣٤١. **شرح النوويّ على مسلم**، أبو زكريّا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٣٩٣ق.

٣٤٢. **شرح الواحديّ لديوان المتنبّي**، عليّ بن أحمد الواحديّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٣٤٣. **شرح تجريد العقائد**، عليّ بن محمّد القوشجيّ، الطبعة الحجريّة، منشورات رضيّ وبيدار وعزيزيّ، قم، ١٤١٣ق.

٣٤٤. **شرح توحيد الصدوق**، القاضي سعيد القمّيّ، صحّحه نجف قلي حبيبيّ، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّ، طهران، ١٤١٥ق.

٣٤٥. **شرح جمل العلم والعمل**، عليّ بن حسين الموسويّ العلويّ، صحّحه يعقوب جعفريّ، دار الأسوة، طهران، ١٤١٤ق.

٣٤٦. **شرح حكمة الإشراق**، شمس الدين محمّد الشهرزوريّ، حقّقه وقدم له حسين ضيائيّ تربتيّ، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، ١٣٧٢ش.

٣٤٧. **شرح حكمة الإشراق**، قطب الدين الشيرازيّ، باهتمام عبد اللّه نورانيّ ومهديّ محقّق، منتدى الأعمال والأرقام الثقافيّة، طهران، ١٣٨٣ش.

٣٤٨. **شرح صحيح البخاريّ**، أبو الحسن عليّ بن بطّال البكريّ القرطبيّ، حقّقه أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٣ق.

٣٤٩. **شرح عيون الحكمة**، فخر الدين الرازيّ، مؤسّسة الصادق، طهران، ١٤١٥ق.

٣٥٠. **شرح فصوص الحكم**، بالي أفنديّ، الطبعة الحجريّة، المطبعة النفيسة العثمانيّة، ١٣٠٩ق.

٣٥١. **شرح فصوص الحكم**، حسين بن حسن الخوارزميّ، صحّحه نجيب مايل هرويّ، منشورات مولى، طهران، ١٣٦٤ش.

٣٥٢. **شرح فصوص الحكم**، داوود بن محمود القيصريّ، صحّحه جلال الدين آشتيانيّ، شركة منشورات العلميّة الثقافيّة، طهران، ١٣٧٥ش.

٣٥٣. **شرح فصوص الحكم**، صائن الدين بن التركة، صحّحه محسن بيدار فر، منشورات بيدار، قم، ١٣٧٨ش.
٣٥٤. **شرح فصوص الحكم**، عبد الرزّاق الكاشانيّ، صحّحه وقدّم له محسن بيدار فر، منشورات بيدار، قم، ١٣٧٠ش.
٣٥٥. **شرح فصوص الحكم**، محمّد بارسا، صحّحه جليل مسكر نجاد، مركز النشر الجامعيّ، طهران، ١٣٦٦ش.
٣٥٦. **شرح فصوص الحكم**، مؤيّد الدين الجنديّ، صحّحه جلال الدين آشتيانيّ، بوستان كتاب، قم، ١٤٢٣ق.
٣٥٧. **شرح مذاهب أهل السنّة ومعرفة شرائع الدين والتمسّك بالسنّة**، عمر بن أحمد بن أزداذ البغداديّ، حقّقه عادل بن محمّد، مؤسّسة قرطبة للنشر والتوزيع، ١٤١٥ق.
٣٥٨. **شرح مشكل الآثار**، أحمد بن محمّد الأزديّ الحجريّ المصريّ المشتهر بالطحاويّ، حقّقه شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥ق.
٣٥٩. **شرح معاني الآثار**، أحمد بن محمّد الأزديّ الحجريّ المصريّ المشتهر بالطحاويّ، حقّقه محمّد زهريّ النجّار ومحمّد سيّد جاد الحقّ، عالم الكتب، ١٤١٤ق.
٣٦٠. **شرح معاني شعر المتنبّي**، إبراهيم محمّد الزهريّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٣٦١. **شرح مقدّمة القيصريّ**، جلال الدين آشتيانيّ، مكتبة الأعلام الإسلاميّة، قم، ١٣٨٠ش.
٣٦٢. **شرح منازل السائرين**، عفيف الدين التلمسانيّ، صحّحه محسن بيدار فر، منشورات بيدار، قم، ١٤١٢ق.
٣٦٣. **شرح نهج البلاغة**، ابن أبي الحديد المعتزليّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٤ق.
٣٦٤. **شرح نهج البلاغة**، ابن ميثم البحرانيّ، مكتبة الأعلام الإسلاميّة، قم، ١٣٦٢ش.
٣٦٥. **الشريعة**، محمّد بن الحسين بن عبد اللّه الآجرّيّ البغداديّ، حقّقه عبد اللّه بن عمر الدميجيّ، دار الوطن، الرياض، ١٤٢٠ق.
٣٦٦. **شعب الإيمان**، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقيّ، حقّقه عبد العليّ عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع والدار السلفيّة، الرياض وبومباي، ١٤٢٣ق.
٣٦٧. **شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام**، محمّد بن أحمد المكّيّ الحسنيّ الفاسيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢١ق.

٣٦٨. **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، عبد الرزّاق الفيّاض اللاهيجيّ، حقّقه أكبر أسد عليّ زاده، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٨ق.
٣٦٩. **شواهد التنزيل**، الحاكم الحسكانيّ، مؤسّسة الطباعة والنشر، طهران، ١٤١١ق.
٣٧٠. **الشيعة في الإسلام** (شيعه در اسلام)، محمّد حسين طباطبائيّ، حقّقه محمّد عليّ كوشا، نشر قدس رضويّ، قم، ١٣٨٣ش.
٣٧١. **الصبح المنبّي عن حيثيّة المتنبّي**، يوسف البديعيّ الدمشقيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٣٧٢. **صحيح ابن حبّان**، محمّد بن حبّان الدارميّ البستيّ، حقّقه شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨ق.
٣٧٣. **صحيح البخاريّ (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسنّته وأيّامه)**، محمّد بن إسماعيل البخاريّ الجعفيّ، حقّقه محمّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ق.
٣٧٤. **صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل إلى رسول اللّه صلى الله عليه وآله)**، مسلم بن الحجّاج القشيريّ النيسابوريّ، حقّقه محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.
٣٧٥. **صحيفة الرضا**، عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، المؤتمر العالميّ للإمام الرضا، مشهد، ١٤٠٦ق.
٣٧٦. **الصحيفة السجّاديّة**، عليّ بن الحسين زين العابدين عليه السلام، منشورات الهادي، قم، ١٣٧٦ق.
٣٧٧. **الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم**، عليّ بن يونس النباطيّ البياضيّ، المكتبة الحيدريّة، النجف، ١٣٨٤ق.
٣٧٨. **صفات الشيعة**، محمّد بن عليّ بن بابويه، منشورات الأعلميّ، طهران.
٣٧٩. **الصوارم المهرقة في نقد الصواعق المحرقة**، نور اللّه بن شريف الدين الشوشتريّ، حقّقه جلال الدين حسينيّ، مطبعة النهضة، طهران، ١٣٦٧ق.
٣٨٠. **الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة**، أحمد بن محمّد بن عليّ بن حجر الهيثميّ، حقّقه عبد الرحمن بن عبد اللّه التركيّ وكامل محمّد الخرّاط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧ق.
٣٨١. **صيانة القرآن عن التحريف**، محمّد هادي معرفة، مؤسّسة التمهيد، قم، ١٣٨٦ش.

٣٨٢. **الضعفاء الكبير**، محمّد بن عمر بن موسى العقيليّ، حقّقه عبد المعطي أمين قلعجيّ، دار المكتبة العلميّة، بيروت، ١٤٠٤ق.
٣٨٣. **طبقات أعلام الشيعة**، الآغا بزرك الطهرانيّ، مؤسّسة إسماعيليّان، قم.
٣٨٤. **طبقات الشافعيّة الكبرى**، تاج الدين بن عليّ بن عبد الكافي السبكيّ، حقّقه محمود محمّد الطناحيّ، دار هجر، ١٤١٣ق.
٣٨٥. **الطبقات الكبرى**، محمّد بن سعد البصريّ الزهريّ، حقّقه إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.
٣٨٦. **الطرائف**، عليّ بن موسى بن الطاووس، مطبعة خيّام، قم، ١٤٠٠ق.
٣٨٧. **طرح التثريب في شرح التقريب**، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقيّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.
٣٨٨. **طرف من الأنباء والمناقب**، عليّ بن موسى بن الطاووس، حقّقه قيس العطّار، تاسوعا، مشهد، ١٤٢٠ق.
٣٨٩. **طرق حديث من كذب عليَّ متعمّداً**، سليمان بن أحمد الشاميّ الطبرانيّ، حقّقه عليّ حسن عليّ عبد الحميد وهشام إسماعيل السقا، المكتب الإسلاميّ ودار عمّار، عمان، ١٤١٠ق.
٣٩٠. **الطيوريّات**، صدر الدين أبو طاهر السلفيّ، حقّقه دسمان يحيى معالي وعبّاس صخر الحسن، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ١٤٢٥ق.
٣٩١. **عبقات الأنوار في إمامة الأئمّة الأطهار**، مير حامد حسين بن محمّد قلي كنتوريّ، مكتبة أمير المؤمنين، أصفهان، ١٣٦٦ش.
٣٩٢. **عدّة الداعي ونجاح الساعي**، ابن فهد الحلّيّ، دار الكتاب الإسلاميّ، قم، ١٤٠٧ق.
٣٩٣. **العدد القويّة لدفع المخاوف اليوميّة**، عليّ بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٨ق.
٣٩٤. **العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب**، ناصيف بن عبد اللّه بن جنبلاط، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٣٩٥. **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، محمّد بن أحمد الفاسيّ، حقّقه عطاء محمّد وعبد القادر أحمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٩ق.
٣٩٦. **العقد الفريد**، أحمد بن محمّد بن عبد ربّه، صحّحه مفيد محمّد قميمة وعبد المجيد ترحينيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٤ق.

٣٩٧. **العقل والوحي في الإسلام (عقل ووحى در اسلام)**، آرثر آربري، نقله إلى الفارسيّة حسن جواديّ، أمير كبير، طهران، ١٣٥٨ش.
٣٩٨. **عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد في إعراب الحديث**، جلال الدين السيوطيّ، حقّقه حسن موسى الشاعر، مجلّة الجامعة الإسلاميّة، المدينة المنوّرة، رقم ٦٤ـ٦٣
٣٩٩. **علل الشرائع**، محمّد بن عليّ بن بابويه، مكتبة الداوريّ، قم.
٤٠٠. **علم اليقين في أصول الدين**، محمّد بن شاه مرتضى الفيض الكاشانيّ، حقّقه محسن بيدار فر، منشورات بيدار، قم، ١٤١٨ق.
٤٠١. **عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار**، يحيى بن حسن بن بطريق الحلّيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٠٧ق.
٤٠٢. **عوالم العلوم والمعارف والأحوال، الإمام عليّ بن أبي طالب**عليه السلام، عبد اللّه بن نور اللّه البحرانيّ الأصفهانيّ، حقّقه محمّد باقر موحّد أبطحيّ، مؤسّسة الإمام المهديّ، قم، ١٣٨٢ش.
٤٠٣. **عوالي اللآلي العزيزيّة في الاحاديث الدينيّة**، ابن أبي جمهور الأحسائيّ، منشورات سيّد الشهداء، قم، ١٤٠٣ق.
٤٠٤. **العهود المحمّديّة**، عبد الوهّاب بن أحمد الشعرانيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٦ق.
٤٠٥. **عين العبرة**، أحمد بن موسى بن الطاووس، دار الشهاب، قم.
٤٠٦. **عيون أخبار الرضا**عليه السلام، محمّد بن عليّ بن بابويه، صحّحه مهديّ حسينيّ لاجورديّ، مكتبة طوس، قم، ١٣٦٣ش.
٤٠٧. **عيون الأخبار وفنون الآثار**، إدريس عماد الدين قرشيّ، صحّحه مصطفى غالب، دار التراث الفاطميّ، ١٩٧٣م.
٤٠٨. **عيون المعجزات**، حسين بن عبد الوهّاب، مكتبة الداوريّ، قم.
٤٠٩. **الغارات**، إبراهيم بن محمّد الثقفيّ، مؤسّسة دار الكتاب، قم، ١٤١٠ق.
٤١٠. **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، عبد الحسين أمينيّ، مركز الغدير، قم، ١٤١٦ق.
٤١١. **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، حسن بن محمّد بن حسين القمّيّ النيسابوريّ، حقّقه زكريّا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٦ق.
٤١٢. **غرر الحكم ودرر الكلم**، عبد الواحد بن محمّد التميميّ الآمديّ، مكتبة الأعلام الإسلاميّة، قم، ١٣٦٦ش.

٤١٣. **الغيبة**، محمّد بن إبراهيم النعمانيّ، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩٧ق.
٤١٤. **الفائق في غريب الحديث**، محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشريّ، حقّقه عليّ محمّد البجاويّ ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت.
٤١٥. **فتح الباري شرح صحيح البخاريّ**، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، صحّحه محبّ الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩ق.
٤١٦. **الفتنة ووقعة الجمل**، سيف الدين بن عمر الأسديّ التميميّ، حقّقه أحمد راتب عرموش، دار النفائس، ١٤١٣ق.
٤١٧. **فتوح الشام**، محمّد بن عمر بن واقد السهميّ الأسلميّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٧ق.
٤١٨. **الفتوحات المكّيّة**، محيي الدين بن العربيّ، دار صادر، بيروت.
٤١٩. **فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم**، عليّ بن موسى بن الطاووس، دار الذخائر، قم، ١٣٦٨ق.
٤٢٠. **الفرج بعد الشدّة**، القاضي أبو الحسين التنوخيّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٣٦٤ش.
٤٢١. **فرق الشيعة**، حسن بن موسى النوبختيّ، صحّحه محمّد صادق آل بحر العلوم، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٥٥ش.
٤٢٢. **فصل التفرقة** (المطبوع في مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ)، أبو حامد الغزاليّ، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ق.
٤٢٣. **فصوص الحكم**، أبو نصر الفارابيّ، حقّقه شيخ محمّد حسن آل ياسين، منشورات بيدار، قم، ١٤٠٥ق.
٤٢٤. **فصوص الحكم**، محيي الدين بن العربيّ، صحّحه أبو العلاء العفيفيّ، منشورات الزهراء، ١٣٧٠ش.
٤٢٥. **الفصول المختارة**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.
٤٢٦. **الفصول المهمّة في معرفة أحوال الأئمّة**، عليّ بن محمّد بن صبّاغ، قدّم له توفيق فكيكيّ، منشورات الأعلميّ، بيروت.
٤٢٧. **فضائل الأشهر**، محمّد بن عليّ بن بابويه، مكتبة الداوريّ، قم.
٤٢٨. **فضائل الخلفاء الراشدين**، أحمد بن عبد اللّه بن أحمد الأصفهانيّ، حقّقه صالح بن

محمّد العقيل، دار البخاريّ للنشر والتوزيع، المدينة المنوّرة، ١٤١٧ق.
٤٢٩. **فضائل الصحابة**، أحمد بن محمّد بن حنبل، حقّقه وصيّ اللّه محمّد عبّاس، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣ق.
٤٣٠. **فضائل أمير المؤمنين**، أحمد بن محمّد بن عقدة الكوفيّ، حقّقه عبد الرزّاق محمّد حسين حرز الدين، منشورات دليل ما، قم، ١٤٢٤ق.
٤٣١. **فضائل شهر رجب**، الحاكم الحسكانيّ، مؤسّسة الطباعة والنشر، طهران، ١٤١١ق.
٤٣٢. **الفضائل**، شاذان بن جبرئيل القمّيّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٣٦٣ش.
٤٣٣. **فقه الرضا**، عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، المؤتمر العالميّ للإمام الرضا عليه السلام، مشهد، ١٤٠٦ق.
٤٣٤. **فقه القرآن**، سعيد بن هبة اللّه الراونديّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٣٩٧ق.
٤٣٥. **فلاح السائل**، عليّ بن موسى بن الطاووس، مكتبة الأعلام الإسلاميّة، قم.
٤٣٦. **الفواتح الإلهيّة والمفاتح الغيبيّة**، نعمة اللّه بن محمود النخجوانيّ، دار ركابيّ للنشر، الغورية، ١٤١٩ق.
٤٣٧. **الفوائد (الغيلانيّات)**، محمّد بن عبد اللّه البغداديّ الشافعيّ البزّاز، حقّقه حلمي كامل أسعد، دار ابن الجوزيّ، الرياض، ١٤١٧ق.
٤٣٨. **الفوائد الرضويّة**، عبّاس قمّيّ، المكتبة المركزيّة، طهران، ١٣٢٧ش.
٤٣٩. **الفوائد المعلّلة**، عبد الرحمن بن عمرو النصريّ، حقّقه رجب بن عبد المقصود، مكتبة الإمام الذهبيّ، الكويت، ١٤٢٣ق.
٤٤٠. **فهرس التراث**، محمّد حسين حسينيّ جلاليّ، منشورات دليل ما، قم، ١٤٢٢ق.
٤٤١. **فهرسة الكتب في مكتبة الآستانة المقدّسة الرضويّة**، عبد العليّ أوكتائيّ، الآستانة المقدّسة الرضويّة، مشهد، ١٣٠٥ش.
٤٤٢. **فهرسة النسخ الخطّيّة في المكتبة العامّة لآية اللّه المرعشيّ النجفيّ** (فهرست نسخه هاى خطّى كتابخانه عمومى آية اللّه مرعشى نجفى)، أحمد حسينيّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٣٥٤ش.
٤٤٣. **فهرسة النسخ الخطّيّة في مكتبة مدرسة مرويّ**، رضا أستاديّ، مكتبة مدرسة مرويّ، طهران، ١٣٧١ش.
٤٤٤. **فهرسة النسخ الفوتوغرافيّة في المكتبة العامّة لآية اللّه المرعشيّ النجفيّ**، محمّد عليّ حائريّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٣٦٩ش.

٤٤٥. **الفهرست**، محمّد بن حسن الطوسيّ، المكتبة المرتضويّة، النجف، ١٣٥٦ق.

٤٤٦. **في ظلال القرآن**، سيّد قطب حسين إبراهيم الشاربيّ، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ١٤١٢ق.

٤٤٧. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، زين الدين محمّد الحدّاديّ المناويّ القاهريّ، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة، ١٣٥٦ق.

٤٤٨. **القاموس المحيط والقابوس الوسيط**، محمّد بن يعقوب الفيروز آباديّ، دار العلم، بيروت، ١٣٨٥ق.

٤٤٩. **قانون التأويل** (المطبوع في مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ)، أبو حامد الغزاليّ، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ق.

٤٥٠. **قبس الاقتداء في شرائط الإفتاء والاستفتاء**، ابن أبي جمهور الأحسائيّ، نسخة خطّيّة، مكتبة مدرسة مرويّ، رقم ٨٧٤

٤٥١. **قرب الأسناد**، عبد اللّه بن جعفر الحميريّ القمّيّ، مكتبة النينوى، طهران.

٤٥٢. **قرّة العيون في المعارف والحكم**، محمّد بن شاه مرتضى الفيض الكاشانيّ، دار الكتاب الإسلاميّ، قم، ١٤٢٣ق.

٤٥٣. **القسطاس المستقيم** (المطبوع في مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ)، أبو حامد الغزاليّ، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ق.

٤٥٤. **قصص الأنبياء والمرسلين**، نعمة اللّه الجزائريّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٤ق.

٤٥٥. **قصص الأنبياء**، قطب الدين الراونديّ، مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٤٠٩ق.

٤٥٦. **القضاء والقدر**، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقيّ، حقّقه محمّد بن عبد اللّه آل عامر، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢١ق.

٤٥٧. **القضاء والقدر**، فخر الدين الرازيّ، صحّحه محمّد المعتصم باللّه البغداديّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت.

٤٥٨. **قواعد المرام في علم الكلام**، ابن ميثم البحرانيّ، مطبعة مهر، قم، ١٣٩٨ق.

٤٥٩. **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، أبو طالب المكّيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٧ق.

٤٦٠. **قوت المغتذي على جامع الترمذيّ**، جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطيّ، حقّقه ناصر بن محمّد الغريبيّ، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، ١٤٢٤ق.

٤٦١. **كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال في الاجتهاد**، ابن أبي جمهور الأحسائيّ، نسخة خطّيّة، مكتبة مدرسة مرويّ، رقم ٨٧٤

٤٦٢. **الكافي**، محمّد بن يعقوب الكلينيّ، صحّحه عليّ أكبر غفّاريّ، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٥ش.

٤٦٣. **الكافئة**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٤٦٤. **كامل الزيارات**، جعفر بن محمّد بن قولويه، المكتبة المرتضويّة، طهران، ١٣٥٦ق.

٤٦٥. **الكامل في التاريخ**، أبو الحسن عزّ الدين بن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٣٨٥ق.

٤٦٦. **الكبريت الأحمر**، محمّد باقر القائنيّ البيرجنديّ، مطبعة الشريعة، قم، ١٣٨٣ش.

٤٦٧. **كتاب العين**، خليل بن أحمد الفراهيديّ، صحّحه مهديّ مخزوميّ وإبراهيم سامرّائيّ، دار الهجرة، قم، ١٤٠٥ق.

٤٦٨. **كتاب سليم بن قيس الهلاليّ**، سليم بن قيس الهلاليّ، منشورات الهادي، قم، ١٤١٥ق.

٤٦٩. **كسر الأصنام الجاهليّة**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، مؤسّسة حكمة الصدراء، طهران، ١٣٨١ش.

٤٧٠. **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، محمّد عليّ التهانويّ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م.

٤٧١. **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشريّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤٠٧ق.

٤٧٢. **كشف البراهين في شرح زاد المسافرين**، ابن أبي جمهور الأحسائيّ، صحّحه وجيه بن محمّد المسبّح، مؤسّسة أمّ القرى، بيروت، ١٤٢٢ق.

٤٧٣. **كشف الريبة عن أحكام الغيبة**، الشهيد الثاني، منشورات مرتضى، طهران، ١٣٩٠ق.

٤٧٤. **كشف الظنون**، حاجي خليفة البغداديّ، وكالة المعارف الجليّة، بيروت، ١٣٦٢ق.

٤٧٥. **كشف الغمّة في معرفة الأئمّة**، عليّ بن عيسى الإربليّ، مكتبة بني هاشميّ، تبريز، ١٣٨١ق.

٤٧٦. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ، صحّحه حسن عامليّ، دار الصفوة، ١٤١٢ق.

٤٧٧. **كشف اللثام**، الفاضل الهنديّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٦ق.

٤٧٨. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ، صحّحه حسن حسن زاده الآمليّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٠٧ق.

٤٧٩. **كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين**عليه السلام، حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ، مؤسّسة الطباعة والنشر، طهران، ١٤١١ق.

٤٨٠. **الكشف والبيان**، أحمد بن محمّد بن إبراهيم الثعلبيّ النيسابوريّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٢٢ق.

٤٨١. **الكشكول**، يوسف بن أحمد البحرانيّ، دار النعمان، بيروت، ١٢٨١ق.

٤٨٢. **كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثنى عشر**، عليّ بن محمّد الخزّاز القمّيّ، منشورات بيدار، قم، ١٤٠١ق.

٤٨٣. **كفاية الطالب في عليّ بن أبي طالب**، محمّد بن يوسف الكنجيّ الشافعيّ، دار إحياء تراث أهل البيت، طهران، ١٤٠٤ق.

٤٨٤. **الكلمات المكنونة**، محمّد بن شاه مرتضى الفيض الكاشانيّ، مدرسة الشهيد المطهّريّ العالية، طهران، ١٣٨٧ش.

٤٨٥. **كلمة التصوّف**، شهاب الدين يحيى السهرورديّ، مجموعة المصنّفات، ج٤، صحّحه وقدّم له نجف قلي حبيبيّ، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، ١٣٧٢ش.

٤٨٦. **كمال الدين وتمام النعمة**، محمّد بن عليّ بن بابويه، صحّحه عليّ أكبر غفّاريّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم.

٤٨٧. **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**، حقّقه بكري حيّانيّ وصفوة السقا، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١ق.

٤٨٨. **كنز الفوائد**، أبو الفتح الكراجكيّ، دار الذخائر، قم، ١٤١٠ق.

٤٨٩. **الكنى والأسماء**، محمّد بن أحمد الدولابيّ الرازيّ، حقّقه أبو قتيبة نظر محمّد الفاريابيّ، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١ق.

٤٩٠. **الكنى والألقاب**، عبّاس القمّيّ، منشورات كتبيّ وصدر، قم، ١٣٧٦ق.

٤٩١. **لباب التأويل في معاني التنزيل**، عليّ بن محمّد بن إبراهيم الشيحيّ، صحّحه محمّد عليّ شاهين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٥ق.

٤٩٢. **اللباب في علوم الكتاب**، عمر بن عليّ بن عادل الحنبليّ الدمشقيّ، حقّقه عادل أحمد عبد الموجود وعليّ محمّد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٩ق.

٤٩٣. **لسان العرب**، محمّد بن مكرّم بن منظور، صحّحه يوسف خيّاط، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ق.

٤٩٤. **لسان الميزان**، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، حقّقه عبد الفتّاح أبو غدة، مكتب

المطبوعات الإسلاميّة، غزّة.

٤٩٥. **اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع**، أبو الحسن الأشعريّ، صحّحه حمودة غرابة، مطبعة مضر شركة مساهمة مضريّة، ١٩٥٥م.

٤٩٦. **لواقح الأنوار القدسيّة في بيان العهود المحمّديّة**، عبد الوهّاب بن أحمد الشعرانيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٦ق.

٤٩٧. **اللؤلؤ والمرجان في ما اتّفق عليه الشيخان**، محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الحدبث، القاهرة، ١٤٠٧ق.

٤٩٨. **لؤلؤة البحرين**، يوسف بن أحمد البحرانيّ، دار النعمان، بيروت، ١٩٦٦م.

٤٩٩. **المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات**، فخر الدين الرازيّ، منشورات بيدار، قم، ١٤١١ق.

٥٠٠. **المبدأ والمعاد**، حسين بن عبداللّه بن سينا، باهتمام عبداللّه نورانيّ، مؤسّسة الدراسات الإسلاميّة بجامعة مك جيل، طهران، ١٣٦٣ش.

٥٠١. **المبدأ والمعاد**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، منتدى الحكمة والفلسفة، طهران، ١٣٥٤ش.

٥٠٢. **متشابه القرآن ومختلفه**، ابن شهر آشوب المازندرانيّ، منشورات بيدار، قم، ١٣٢٨ش.

٥٠٣. **متشابه القرآن**، عبد الجبّار بن أحمد الهمدانيّ، مكتبة دار التراث، القاهرة.

٥٠٤. **المتعة**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٥٠٥. **مجالس المؤمنين**، نور اللّه بن شريف الدين الشوشتريّ، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٤٥ش.

٥٠٦. **المجالس الوعظيّة في شرح أحاديث خير البريّةﷺ من صحيح الإمام البخاريّ**، محمّد بن عمر بن أحمد السفيريّ الشافعيّ، حقّقه أحمد فتحيّ عبد الرحمن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٢٥ق.

٥٠٧. **المجتنى من الدعاء المجتبى**، عليّ بن موسى بن الطاووس، الطبعة الحجريّة، دار الذخائر، قم، ١٤١١ق.

٥٠٨. **مجلي مرآة المنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف**، ابن أبي جمهور الأحسائيّ، بالأوفست من الطبعة الحجريّة، قدّم له سابينا شمدكا، مؤسّسة الحكمة والفلسفة بإيران ومؤسّسة الدراسات الإسلاميّة بجامعة برلين الحرّة، ١٣٨٧ش.

٥٠٩. **مجمع الأمثال**، أحمد بن محمّد الميدانيّ النيسابوريّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة

الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.
٥١٠. **مجمع البحرين**، فخر الدين الطريحيّ، حقّقه أحمد حسينيّ، المكتبة المرتضويّة، طهران، ١٣٦٢ش.
٥١١. **مجمع البيان في تفسير القرآن**، حسن بن الفضل الطبرسيّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٣٧٩ق.
٥١٢. **مجموعة الرسائل والمصنّفات لعبد الرزّاق الكاشانيّ** (مجموعه رسائل ومصنّفات عبد الرزّاق كاشانى)، الميراث المكتوب، طهران، ١٣٧٩ش.
٥١٣. **مجموعة آثار حكيم صهبا**، محمّد رضا القمشئيّ، صحّحه وحقّقه حامد ناجي أصفهانيّ وخليل بهراميّ، منتدى التحقيق، أصفهان، ١٣٧٨ش.
٥١٤. **مجموعة ورّام (تنبيه الخواطر ونزهة النواظر)**، ورّام بن أبي فراس، مكتبة الفقيه، قم.
٥١٥. **المحاسن**، أحمد بن أبي عبد اللّه البرقيّ، دار الكتب الإسلاميّة، قم، ١٣٧١ق.
٥١٦. **المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء**، محمّد بن شاه مرتضى الفيض الكاشانيّ، صحّحه وعلّق عليه عليّ أكبر غفّاريّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٧ق.
٥١٧. **محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين**، فخر الدين الرازيّ، المطبعة الحسينيّة، مصر، ١٣٢٣ق.
٥١٨. **المحصول في علم أصول الفقه**، فخر الدين الرازيّ، حقّقه طه جابر وفيّاض علوانيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢ق.
٥١٩. **مختصر البصائر**، حسن بن سليمان بن محمّد الحلّيّ، حقّقه مشتاق مظفّر، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٢١ق.
٥٢٠. **مختصر تاريخ دمشق**، محمّد بن مكرّم بن منظور الأنصاريّ، حقّقه روحية النحاس ورياض عبد الحميد مراد ومحمّد مطيع، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، ١٤٠٢ق.
٥٢١. **المختصر في أخبار البشر**، أبو الفداء إسماعيل بن عليّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٧ق.
٥٢٢. **مخطوطتين بشأن الأعمال الكلاميّة والفقهيّة والفلسفيّة لابن أبي جمهور** (دو مجموعه خطّى از آثار كلامى، فقهى، فلسفى ابن ابي جمهور)، المقدّمة والفهارس من أحمد رضا رحيميّ ريسه، مؤسّسة الحكمة والفلسفة بإيران ومؤسّسة الدراسات الإسلاميّة بجامعة برلين الحرّة، طهران، ١٣٨٧ش.
٥٢٣. **المخلصيّات**، محمّد بن عبد الرحمن بن العبّاس البغداديّ، حقّقه نبيل سعد الدين

جرّار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، قطر، ١٤٢٩ق.

٥٢٤. **المدارس والفرق الإسلاميّة في العصور الوسيطة** (مكتب ها وفرقه هاى اسلامى در سده هاى ميانه)، ويلفرد مادلونغ، ترجمه إلى الفارسيّة جواد قاسميّ، مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٣٧٥ش.

٥٢٥. **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، عبد اللّه بن أحمد بن محمود النسفيّ، حقّقه يوسف عليّ بديويّ، دار الكلم الطيّب، بيروت، ١٤١٩ق.

٥٢٦. **مدخل إلى العلوم الإسلاميّة (آشنايى با علوم اسلامى)**، رضا برنجكار، سمت ومؤسّسة طه الثقافيّة، طهران وقم، ١٣٧٨ش.

٥٢٧. **مدخل إلى العلوم الإسلاميّة، قسم الكلام والعرفان (آشنايى با علوم اسلامى، كلام وعرفان)**، مرتضى مطهّريّ، صدرا، طهران، ١٣٧٠ش.

٥٢٨. **المدهش**، عبد الرحمن عليّ الجوزيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٥٢٩. **مدينة معاجز الأئمّة الاثني عشر**، هاشم بن سليمان البحرانيّ، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، ١٤١٣ق.

٥٣٠. **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، محمّد باقر بن محمّد تقيّ المجلسيّ، صحّحه هاشم رسوليّ محلّاتيّ، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٤ق.

٥٣١. **مرصاد العباد**، نجم الدين الرازيّ، صحّحه محمّد أمين رياحيّ، شركة منشورات العلميّة والثقافيّة، طهران، ١٣٧١ش.

٥٣٢. **مروج الذهب**، عليّ بن حسين المسعوديّ، حقّقه أسعد داغر، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩ق.

٥٣٣. **مسار الشيعة**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٥٣٤. **المسائل السرويّة**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٥٣٥. **المسائل الصاغانيّة في الردّ على أبي حنيفة**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٥٣٦. **المسائل العكبريّة**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٥٣٧. **مسائل عليّ بن جعفر**، عليّ بن جعفر الصادق عليه السلام، مؤسّسة آل البيت، قم، ١٤٠٩ق.

٥٣٨. **مستخرج أبي عوانة**، يعقوب بن إسحاق الإسفرايينيّ النيسابوريّ، حقّقه أيمن بن عارف الدمشقيّ، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٩ق.
٥٣٩. **مستدرك الوسائل**، حسين بن محمّد تقيّ النوري، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨ق.
٥٤٠. **المستدرك على الصحيحين**، الحاكم محمّد بن عبد اللّه النيسابوريّ، حقّقه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١١ق.
٥٤١. **مستدركات أعيان الشيعة**، حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦ق.
٥٤٢. **المسترشد في إمامة عليّ بن أبي طالب**، محمّد بن جرير الطبريّ، حقّقه أحمد محموديّ، كوشانبور، قم، ١٤١٩ق.
٥٤٣. **مستطرفات السرائر**، محمّد بن إدريس الحلّيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١١ق.
٥٤٤. **مسكّن الفؤاد عند فقد الأحبّة والأولاد**، زين الدين عليّ بن أحمد العامليّ، مكتبة بصيرتيّ، قم.
٥٤٥. **مسلك الأفهام في علم الكلام**، ابن أبي جمهور الأحسائيّ، نسخة خطّيّة، مكتبة مدرسة مرويّ، رقم ٨٧٤
٥٤٦. **مسند ابن أبي شيبة**، أبو بكر بن أبي شيبة، حقّقه عادل بن يوسف العزازيّ وأحمد بن فريد المزيديّ، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٧م.
٥٤٧. **مسند ابن الجعد**، عليّ بن الجعد بن عبيد الجوهريّ، حقّقه عامر أحمد حيدر، مؤسّسة نادر، بيروت، ١٤١٠ق.
٥٤٨. **مسند أبي داوود الطيالسيّ**، سليمان بن داوود بن الجارود الطيالسيّ، حقّقه محمّد بن عبد المحسن التركيّ، دار هجر، القاهرة، ١٤١٩ق.
٥٤٩. **مسند أبي يعلى الموصليّ**، أحمد بن عليّ بن المثنّى الموصليّ، حقّقه حسن سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٤ق.
٥٥٠. **مسند أحمد**، أحمد بن حنبل، حقّقه شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠ق.
٥٥١. **مسند إسحاق بن راهويه**، إسحاق بن إبراهيم الحنظليّ المروزيّ، حقّقه عبد الغفور بن عبد الحقّ الملوشيّ، مكتبة الإيمان، المدينة المنوّرة، ١٤١٢ق.
٥٥٢. **مسند البزّار (البحر الزخّار)**، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزّار، حقّقه محفوظ الرحمن زين اللّه وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعيّ، مكتبة العلوم والحكم،

المدينة المنوّرة، ١٩٨٨م.

٥٥٣. **مسند الحارث (بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث)**، حقّقه حسين أحمد صالح الباكريّ، مركز خدمة السنّة والسيرة النبويّة، المدينة المنوّرة، ١٤١٣ق.

٥٥٤. **مسند الحميديّ**، عبد اللّه بن الزبير الحميديّ المكّيّ، حقّقه حسن سليم أسد الدارانيّ، دار السقا، دمشق، ١٩٩٦م.

٥٥٥. **مسند الرويانيّ**، أبو بكر محمّد بن هارون الرويانيّ، حقّقه أيمن عليّ أبو يمانيّ، مؤسّسة قرطبة، القاهرة، ١٤١٦ق.

٥٥٦. **مسند الشاميّين**، سليمان بن أحمد بن أيّوب الشاميّ، حقّقه حمدي بن عبد المجيد السلفيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥ق.

٥٥٧. **مسند الشهاب القضاعيّ**، محمّد بن سلامة القضاعيّ المصريّ، حقّقه حمدي بن عبد المجيد السلفيّ، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧ق.

٥٥٨. **المسند للشاشيّ**، الهيثم بن كليب الشاشيّ، حقّقه محفوظ الرحمن زين اللّه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، ١٤١٠ق.

٥٥٩. **المسند**، عبد اللّه بن الزبير الحميديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٩ق.

٥٦٠. **المشارع والمطارحات**، شهاب الدين يحيى السهرورديّ، مجموعة المصنّفات، ج١، صحّحه وقدّم له هنري كوربن، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، ١٣٧٢ش.

٥٦١. **مشارق الأنوار في فوز أهل الاعتبار**، حسن عدويّ، مطبعة العثمانية، ١٣٠٧ق.

٥٦٢. **مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين**، حافظ رجب برسيّ، حقّقه عليّ عاشوريّ، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، ١٤٢٢ق.

٥٦٣. **مشكاة الأنوار** (المطبوع في مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ)، أبو حامد الغزاليّ، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ق.

٥٦٤. **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**، عليّ بن حسن الطبرسيّ، المكتبة الحيدريّة، النجف، ١٣٨٥ق.

٥٦٥. **مشيخة قاضي المارستان (أحاديث الشيوخ الثقات)**، محمّد بن عبد الباقي الأنصاريّ الكعبيّ، حقّقه حاتم بن عارف العونيّ، دار عالم الفوائد، ١٤٢٢ق.

٥٦٦. **مصابيح الأنوار في حلّ مشكلات الأخبار**، عبد اللّه شبر، مطبعة الزهراء، قم، ١٣٧١ق.

٥٦٧. **مصادر حديثة للتحقيق حول حياة ابن أبي جمهور الأحسائيّ ومؤلّفاته (منابعى**

تازه ياب براى تحقيق در زندگى وآثار ابن أبى جمهور أحسائى)، سابينا شمدكا، نقله إلى الفارسيّة محمّد كاظم رحمتيّ، موقع حلقة الكتّاب (http://rahmati.kateban.com).

٥٦٨. **مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب**، محمّد بن حمزة الفناريّ، صحّحه محمّد خواجويّ، منشورات مولى، طهران، ١٣٧٤ش.

٥٦٩. **مصباح الشريعة**، جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، ١٤٠٠ق.

٥٧٠. **مصباح المتهجّد**، محمّد بن حسن الطوسيّ، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت، ١٤١١ق.

٥٧١. **المصباح**، إبراهيم بن عليّ العامليّ الكفعميّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٤٠٥ق.

٥٧٢. **مصنّف ابن أبي شيبة (الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار)**، أبو بكر بن أبي شيبة، حقّقه كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩ق.

٥٧٣. **المصنّف**، عبد الرزّاق بن همام اليمانيّ الصنعانيّ، حقّقه حبيب الرحمن الأعظميّ، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ١٤٠٣ق.

٥٧٤. **المضنون به على غيره** (المطبوع مع مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ)، أبو حامد الغزاليّ، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ق.

٥٧٥. **مطالب السؤول في مناقب آل الرسول**، محمّد بن طلحة الشافعيّ، الطبعة الحجريّة، طهران، ١٢٨٧ق.

٥٧٦. **المطالب العالية من العلم الإلهيّ**، فخر الدين الرازيّ، حقّقه حجازيّ سقا، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤٠٧ق.

٥٧٧. **المظاهر الإلهيّة في أسرار العلوم الكماليّة**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ، حقّقه محمّد خامنئيّ، مؤسّسة حكمة الصدرا، طهران، ١٣٧٨ش.

٥٧٨. **معاني الأخبار**، محمّد بن عليّ بن بابويه، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٣٦١ش.

٥٧٩. **المعتبر**، أبو البركات البغداديّ، دائرة المعارف العثمانيّة، ١٣٥٧ق.

٥٨٠. **معجز أحمد**، أبو العلاء أحمد بن عبد اللّه المعرّيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٥٨١. **معجم ابن الأعرابيّ**، أبو سعيد بن الأعرابيّ، حقّقه عبد المحسن بن إبراهيم، دار ابن الجوزيّ، الرياض، ١٤١٨ق.

٥٨٢. **معجم ابن المقرئ**، محمّد بن إبراهيم الأصفهانيّ، حقّقه أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٩ق.

٥٨٣. **معجم ابن عساكر (معجم الشيوخ)**، عليّ بن حسن بن هبة اللّه المشتهر بابن عساكر، حقّقه وفاء تقيّ الدين، دار البشائر، دمشق، ١٤٢١ق.

٥٨٤. **المعجم الأوسط**، سليمان بن أحمد الشاميّ الطبرانيّ، حقّقه طارق بن عوض اللّه بن محمّد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسينيّ، دار الحرمين، القاهرة.

٥٨٥. **معجم البلدان**، ياقوت بن عبد اللّه الحمويّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٥٨٦. **المعجم الكبير**، سليمان بن أحمد الشاميّ الطبرانيّ، حقّقه حمدي بن عبد المجيد السلفيّ، مكتبة ابن تيميّة، القاهرة، ١٤١٥ق.

٥٨٧. **معجم المعارف الإسلاميّة** (فرهنگ معارف اسلامى)، جعفر سجّاديّ، منشورات جامعة طهران، ١٣٧٣ش.

٥٨٨. **معجم المؤلّفين**، عمر رضا كحّالة، المكتبة العربيّة، بيروت، ١٩٦١م.

٥٨٩. **معجم رجال الحديث**، أبوالقاسم خوئيّ، مطبعة الآداب، ١٣٩٠ق.

٥٩٠. **معجم مؤلّفي الشيعة**، عليّ فاضل قاينيّ، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٥ق.

٥٩١. **معدن الجواهر ورياضة الخواطر**، أبو الفتح الكراجكيّ، منشورات المكتبة المرتضويّة، طهران، ١٣٩٤ق.

٥٩٢. **معرفة السنن والآثار**، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقيّ، حقّقه عبد المعطي أمين قلعجيّ، جامعة الدراسات الإسلاميّة، كراتشي، ١٤١٢ق.

٥٩٣. **المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين**، أبو جعفر محمّد بن عبد اللّه الإسكافيّ، حقّقه محمّد باقر المحموديّ، ١٤٠٢ق.

٥٩٤. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، عبد الجبّار بن أحمد الهمدانيّ، حقّقه جورج قنواتيّ، الدار المصريّة، القاهرة، ١٩٦٢م.

٥٩٥. **مفاتيح الإعجاز في شرح كلشن راز**، محمود بن عبد الكريم الشبستريّ، زوّار، مشهد، ١٣٧٤ش.

٥٩٦. **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، فخر الدين الرازيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٠م.

٥٩٧. **مفاتيح الغيب**، صدر المتألّهين الشيرازيّ، صحّحه وقدّم له محمّد خواجويّ، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، ١٣٦٣ش.

٥٩٨. **مفتاح الغيب**، صدر الدين القونويّ، صحّحه محمّد خواجويّ، منشورات مولى، طهران، ١٣٧٤ش.
٥٩٩. **مفتاح الفلاح**، الشيخ البهائيّ، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ق.
٦٠٠. **المفردات في غريب القرآن**، الراغب الأصفهانيّ، صحّحه إبراهيم شمس الدين، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٠ق.
٦٠١. **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**، أبوالحسن الأشعريّ، حقّقه فرانس شتاينر، ويسبادن، ١٤٠٠ق.
٦٠٢. **المقام الأسنى في تفسير الأسماء الحسنى**، إبراهيم بن عليّ العامليّ الكفعميّ، مؤسّسة قائم آل محمّدﷺ، قم، ١٤١٢ق.
٦٠٣. **المقاومات**، شهاب الدين يحيى السهرورديّ، مجموعة المصنّفات، ج١، صحّحه وقدّم له هنري كوربن، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، ١٣٧٢ش.
٦٠٤. **المقدّمات من كتاب نصّ النصوص في شرح فصوص الحكم**، السيّد حيدر الآمليّ، صحّحه هنري كوربن وعثمان إسماعيل يحيى، المعهد الثقافيّ لإيران وفرانسا، ١٣٥٣ش.
٦٠٥. **مقدّمة على الملل والنحل** (مقدمه اي بر ملل ونحل)، رضا أستاديّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٣٧٤ش.
٦٠٦. **المقصد العليّ في زوائد أبي يعلى الموصليّ**، نور الدين عليّ بن أبي بكر الهيثميّ، حقّقه كسرويّ حسن، دار الكتب العلميّة، بيروت.
٦٠٧. **المقنعة**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.
٦٠٨. **مكارم الأخلاق**، رضيّ الدين حسن بن فضل الطبرسيّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٤١٢ق.
٦٠٩. **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل**، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفيّ الغرناطيّ، وضع حواشيه عبد الغنيّ محمّد عليّ الفاسيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت.
٦١٠. **الملل والنحل**، محمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ، منشورات الشريف الرضيّ، قم، ١٣٦٤ش.
٦١١. **من حديث خيثمة بن سليمان**، خيثمة بن سليمان بن حيدرة القرشيّ، حقّقه عمر عبد السلام تدمريّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤٠٠ق.

٦١٢. **من لايحضره الفقيه**، محمّد بن عليّ بن بابويه، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٣ق.

٦١٣. **منازل السائرين إلى الحقّ المبين**، الخواجة عبد اللّه الأنصاريّ، صحّحه محمّد خواجويّ، دار العلم، قم، ١٤١٧ق.

٦١٤. **مناقب الأسد الغالب ممزّق الكتائب ومظهر العجائب ليث بن غالب أمير المؤمنين أبي الحسن عليّ بن أبي طالب**عليه السلام، محمّد بن محمّد بن الجزريّ، حقّقه طارق الطنطاويّ، مكتبة القرآن، القاهرة.

٦١٥. **مناقب الإمام عليّ بن أبي طالب**عليه السلام، محمّد عليّ بن محمّد الجلابيّ الشافعيّ المشتهر بابن المغازلي، دار الأضواء، بيروت، ١٤٢٤ق.

٦١٦. **المناقب الثلاثة للفارس الكرّار**، محمّد بن يوسف البلخيّ، المكتبة اليوسفيّة، ١٣٥٢ق.

٦١٧. **مناقب آل أبي طالب**، محمّد بن عليّ بن شهر آشوب، مؤسّسة منشورات علّامة، قم، ١٣٧٩ق.

٦١٨. **المناقب**، محمّد بن عليّ بن الحسين العلويّ، حقّقه حسين موسويّ بروجرديّ، منشورات دليل ما، قم، ١٤٢٨

٦١٩. **المناقب**، موفّق بن أحمد بن محمّد المكّيّ الخوارزميّ، إعداد مالك محموديّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١١ق.

٦٢٠. **مناهج اليقين في أصول الدين**، حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤٢٨ق.

٦٢١. **منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر**، لطف اللّه صافيّ كلبايكانيّ، مؤسّسة السيّدة المعصومة، قم، ١٤١٩ق.

٦٢٢. **منتخب الأنوار المضيئة**، عليّ بن عبد الكريم النيليّ النجفيّ، مطبعة خيّام، قم، ١٤٠١ق.

٦٢٣. **المنتخب من مسند عبد بن حميد**، عبد الحميد بن حميد بن نصر الكشّيّ، حقّقه صبحي البدريّ السامرائيّ ومحمود محمّد خليل الصعيديّ، مكتبة السنّة، القاهرة، ١٤٠٨ق.

٦٢٤. **منتخبات من آثار المتألّهين في إيران (منتخباتى از آثار حكماى إلهى ايران)**، جلال الدين آشتيانيّ، مكتبة الأعلام الإسلاميّة، قم، ١٣٨٠ش.

٦٢٥. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، عبد الرحمن بن عليّ بن محمّد الجوزيّ، حقّقه محمّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٢ق.

٦٢٦. **منتهى الأفكار في إبانة الأسرار**، أثير الدين الأبهريّ، نسخة خطّيّة، مكتبة مجلس الشورى الإسلاميّ، رقم ٢٧٥٢

٦٢٧. **المنصف للسارق والمسروق منه**، الحسن بن عليّ الضبيّ التنيسيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٦٢٨. **المنمّق في أخبار قريش**، محمّد بن حبيب بن أميّة الهاشميّ، حقّقه خورشيد أحمد فاروق، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٥ق.

٦٢٩. **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، حبيب اللّه الهاشميّ الخوييّ، حقّقه إبراهيم ميانجيّ، المكتبة الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٠ق.

٦٣٠. **منهج الرشاد في معرفة المعاد**، محمّد نعيم الطالقانيّ، الآستانة المقدّسة الرضويّة، مشهد، ١٤١١ق.

٦٣١. **منية المريد في أدب المفيد والمستفيد**، الشهيد الثاني، مكتبة الأعلام الإسلاميّة، قم، ١٤٠٩ق.

٦٣٢. **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبّان**، عليّ بن أبي بكر بن سليمان الهيثميّ، حقّقه محمّد عبد الرزّاق حمزة، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٦٣٣. **المواقف في علم الكلام**، عضد الدين الإيجيّ، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٥ق.

٦٣٤. **موسوعة طبقات الفقهاء**، جعفر سبحانيّ، مؤسّسة الإمام الصادقعليه‌السلام، قم، ١٤١٨ق.

٦٣٥. **موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازيّ**، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠١م.

٦٣٦. **الموضح في شرح شعر أبي الطيّب**، يحيى بن عليّ بن محمّد الشيبانيّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٦٣٧. **مهج الدعوات ومنهج العبادات**، عليّ بن موسى بن الطاووس، دار الذخائر، قم، ١٤١١ق.

٦٣٨. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ، حقّقه عليّ محمّد البجاويّ، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٢ق.

٦٣٩. **الميزان في تفسير القرآن**، محمّد حسين الطباطبائيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٧ق.

٦٤٠. **مئة منقبة في فضائل ومناقب أمير المومنينعليه‌السلام والأئمّة من وُلده من طريق العامّة**، محمّد بن أحمد بن شاذان القمّيّ، مدرسة الإمام المهديّ، قم، ١٤٠٧ق.

٦٤١. **نزل الأبرار**، محمّد بن معتمد بدخشانيّ، حقّقه محمّد هادي أمينيّ، مكتبة أمير المؤمنين العامّة، ١٤٠٢ق.

٦٤٢. **نزهة المجالس ومنتخب النفائس**، عبد الرحمن بن عبد السلام الصفوريّ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ، ١٣٨٧ق.

٦٤٣. **نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر**، يحيى بن سعيد الحلّيّ، مطبعة الآداب، قم، ١٣٨٦ق.

٦٤٤. **النصّ الجليّ في إثبات ولاية عليّ**، محمّد حسين بروجرديّ، الآستانة المقدّسة الرضويّة، مشهد، ١٤٢٥ق.

٦٤٥. **النصائح الكافية لمن يتولّى معاوية**، محمّد بن عقيل العلويّ، دار الثقافة، قم، ١٤١٢ق.

٦٤٦. **النظام في شرح شعر المتنبّي وأبي تمام**، المبارك بن أحمد بن المبارك الإربليّ، النسخة الإلكترونيّة موسوعة الشعر العربيّ، مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، ٢٠٠٩م.

٦٤٧. **نظرة إلى الغدير**، عبد الحسين أمينيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٦ق.

٦٤٨. «**نظريّة تناسخ النفس عند شهاب الدين السهرورديّ وأتباعه**»، سابينا شمدكا، مجموعة مقالات لمؤتمر ملّاصدرا العالميّ، ج٣، مؤسّسة حكمة الصدرا، طهران، ١٣٨٠ش.

٦٤٩. **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعيّ، دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة.

٦٥٠. **النفحات الإلهيّة**، صدر الدين القونويّ، صحّحه محمّد خواجويّ، منشورات مولى، طهران، ١٣٧٥ش.

٦٥١. **النفس**، حسين بن عبد اللّه بن سينا، الشفاء، حقّقه محمود قاسم، دار الكاتب العربيّ للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٤٨ق.

٦٥٢. **نقد النصوص في شرح الفصوص**، عبد الرحمن الجاميّ، صحّحه جلال الدين آشتيانيّ، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّة، طهران، ١٣٧٠ش.

٦٥٣. **نقد النقود في معرفة الوجود** (المطبوع مع جامع الأسرار ومنبع الأنوار)، السيّد حيدر الآمليّ، صحّحه وقدّم له هنري كوربن وعثمان إسماعيل يحيى، شركة المنشورات العلميّة والثقافيّة، طهران، ١٣٤٧ش.

٦٥٤. **النقض (بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض)**، عبد الجليل

القزوينيّ الرازيّ، صحّحه جلال الدين محدّث، منتدى الأعمال والأرقام الثقافيّة، طهران، ١٣٥٨ش.

٦٥٥. **النكت الاعتقاديّة**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٦٥٦. **النكت في مقدّمات الأصول**، محمّد بن محمّد المفيد، المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ق.

٦٥٧. **نوادر الأخبار في ما يتعلّق بأصول الدين**، محمّد بن شاه مرتضى الفيض الكاشانيّ، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، ١٣٧٥ش.

٦٥٨. **نوادر المعجزات في مناقب الأئمّة الهداة**، محمّد بن جرير الطبريّ، حقّقه باسم محمّد أسديّ، منشورات دليل ما، قم، ١٤٢٧ق.

٦٥٩. **النوادر**، فضل اللّه بن عليّ الراونديّ، دار الكتاب، قم.

٦٦٠. **نور الأبصار في مناقب آل بيت النبيّ المختار**، مؤمن الشبلنجيّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.

٦٦١. **نور البراهين في أخبار السادة الطاهرين**، نعمة اللّه الجزائريّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤١٧ق.

٦٦٢. **نهاية المرام في علم الكلام**، حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٩ق.

٦٦٣. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، أبو الحسن عزّ الدين بن الأثير، حقّقه طاهر أحمد الزاويّ ومحمود محمّد الطناحيّ، المكتبة العلميّة، بيروت، ١٣٩٩ق.

٦٦٤. **نهج البلاغه**، عليّ بن أبي طالب عليه السلام، دار الهجرة، قم، ١٤٠٠ق.

٦٦٥. **نهج الحقّ وكشف الصدق**، حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ، دار الهجرة، قم، ١٤٠٧ق.

٦٦٦. **نهج المسترشدين في أصول الدين**، حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ، صحّحه أحمد حسينيّ وهادي يوسفيّ، مجمع الذخائر الإسلاميّة، قم.

٦٦٧. **الوافي**، محمّد بن شاه مرتضى الفيض الكاشانيّ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين، أصفهان، ١٤٠٦ق.

٦٦٨. **الوسيلة**، ابن حمزة الطوسيّ، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٨ق.

٦٦٩. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن خلكان، حقّقه

إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ١٩٠٠م.

٦٧٠. **وقعة صفّين**، نصر بن مزاحم بن السيّار، مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، قم، ١٤٠٣ق.

٦٧١. **هديّة العارفين**، حاجي خليفة البغداديّ، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢ق.

٦٧٢. **اليقين**، عليّ بن موسى بن الطاووس، دار الكتاب، قم، ١٤١٣ق.

٦٧٣. **ينابيع المودّة لذوي القربى**، سليمان بن إبراهيم القندوزيّ، المكتبة الحيدريّة، طهران، ١٣٨٤ق.

Jumhūr’s position on the afterlife, it questions whether here he follows al-Shahrazūrī. Much of what Ibn Abī Jumhūr writes on this subject is, according to Schmidtke, directly quoted from al-Shahrazūrī’s *al-Shajara al-ilāhiyya*. Schmidtke reports al-Shahrazūrī’s teachings on the afterlife in a helpful excursus on pp. 230ff. She acknowledges that Ibn Abī Jumhūr did not follow al-Shahrazūrī’s teachings precisely (p. 221). In fact, he adopted his own doctrine only on the basis of al-Shahrazūrī’s doxographic reports of other philosophers’ views in his *Shajara al-ilāhiyya* (3: 482.10-483.8). Ibn Abī Jumhūr’s own views do not only vary from al-Shahrazūrī in mere technicalities but are a major departure from the latter’s metempsychosis.

The study of Muslim theology after the 7th/13th century still bears a number of problems that future research will have to address. Schmidtke’s book on the theology of Ibn Abī Jumhūr is a very valuable tool for further endeavors to analyze the theology of the Muslim "middle ages." It has often been said that the philosophical tradition in Islam stayed alive long after the time when its proponents called themselves falāsifa. Ibn Abī Jumhūr is a good example of a thinker who was deeply influenced by falsafa and who at the same time refused to be closely connected to it. Schmidtke’s book is in one way at least similar to Josef van Ess’ Die Erkenntnislehre des ‘Aḍuddadīn al-Īcī (Wiesbaden: Steiner, 1966) as it not only presents the teachings of Ibn Abī Jumhūr, but its footnotes contain most insightful analyses and references to positions held among Muslim scholars of earlier centuries that paved the way to 9th/15th-century Shi’ite thinking. Sabine Schmidtke’s book is a diligent and precise work and will prove its value in the future.

thought-through account of the afterlife. Still, the overall vision is philosophical. The material world is the vehicle that allows the souls and their intellects to reach the highest perfection. The problem of the finiteness of matter in a pre-eternal world with an infinite number of souls is solved in two ways. First, during the period of the Smaller Resurrection there are only a limited number of human souls "resurrected" at any given time. Here, bodily resurrection is restricted to the period between an individual's death and his soul's detachment from matter at some time during this early round of the afterlife. Here, all souls must reach a level of perfection that enables them to leave the material world behind. Only then will this world reach its last stage, which is the Greater Resurrection on Judgment Day. Now, every soul will be returned into the "heart" and the "shape" of its earthly body. After this all souls will no longer need matter and continue to live purely intellectually. Matter will be used to start a new round of creation. The concept of creation as a revolving process in which matter is engaged to lead to the purification of human souls is the second element that solves the problem of limited matter in a world with, in principle, an unlimited number of souls. It safeguards that there are only a limited number of souls on Judgment Day, that is, only the souls from this round of creation.

Again, one should stress that Ibn Abī Jumhūr nowhere says that the animal bodies are just simulacra-bodies in the first abodes of the afterlife, nor that these bodies are those of animals in this world. This ambiguity seems to be deliberate. While the vulgus should fear to be turned into swine or apes if they commit sins in this world, attentive readers understand that the animal bodies will be in the world-to-come. If this is an adequate interpretation of Ibn Abī

> With the termination of these rounds (*adwār*), which are necessary conditions for these transportations, (...) and the coming-into-being of the next rounds, with which the Greater Resurrection (*al-qiyāma al- kubrā*) and the Mighty Catastrophe come, there must be a return (*radd*) of all souls into the hearts of humans and into the familiar shapes as they have been in this abode. Then, those who have earned punishments will receive the painful punishments [described in revelation] and those who have earned benefits will receive them. This happens after the true reckoning, the gathering of resurrection (*al-jam’ al-qiyāmī*), after the passing of the several *barzakhs*, the straight path, and the scales, after what happens at the assembly and after the several stages of resurrection that are in accord with what the revelation of Muḥammad says about these things.[28]

The events of Judgment Day, Ibn Abī Jumhūr adds, are so clearly laid out in revelation that they cannot become subject to any kind of figurative interpretation (*ḥaml ‘ala l-ta’wīl*). This is the familiar objection of Muslim theologians against the falāsifa’s attempts to interpret the rewards and punishments of the afterlife as purely intellectual. It was first voiced by al- Ghazālī who pointed out that since reason does not invalidate the possibility of the events of Judgment Day as they are vividly and unambiguously reported in revelation, these events must become true and cannot become subject to *ta’wīl*.[29]

Ibn Abī Jumhūr’s vision of the Greater Resurrection seems a little bit like a corpus alienum in his otherwise systematic and well-

---

28. Ibn Abī Jumhūr, *Mujlī*, 507.3-8.
29. Cf., for instance, the 20th discussion in al-Ghazālī’s *Tahāfut al-falāsifa*, 212-29, or his *Fayṣal al-tafriqa bayna l-Islam wa-l-zandaqa*, ed. S. Dunya (Cairo: ‘Isa l-Bābī l-Halabī, 1381/1961), 191f.

the heavens (*janān*). By implication, the same must happen to the ignorant and sinful souls since the completion of all souls' purification is, according to Ibn Abī Jumhūr, a necessary condition for the Greater Resurrection during which all souls lose their attachment to the material world. After the Greater Resurrection all souls are able to enjoy the highest pleasures, which are purely intellectual. They no longer need the bodily, material world. Once all souls have reached the stage of intellectual perfection, the material world has fulfilled its destiny and a new circle of creation may begin.

If the souls of sinners and ignorant people were to be transferred into earthly animals there would be no plan for them to finally reach the happiness and bliss necessary for this circle of creation to come to its end. Already Madelung has remarked that Ibn Abī Jumhūr admits only "a transfer of souls from human to animal bodies but not the reverse or from one human body to another."[27] If the animal bodies were in this world, the resulting problems would be irresolvable. The animal bodies must therefore be simulacra-bodies in the first round (*dawr*) of the next world.

The first round of the next world is followed by others each of which leads to a further purification of all human souls until finally the stage of the Greater Resurrection and the Mighty Catastrophe is reached. A close reading of the Qur'an dictates, according to Ibn Abī Jumhūr, that during the Greater Resurrection, which is identified with Judgment Day, all human souls will be back in bodies that closely resemble the material bodies of their original life:

---

27. Madelung, *"Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī's Synthesis,"* n. 20.

he ascribed such a view to "the best among the philosophers and religious scholars" (*afaḍil al-ḥukamā' wa-l-milliyin*; al-Shahrazūrī, *al-Shajara al-ilāhiyya* 3: 483.4 Schmidtke, 219) whom Ibn Abī Jumhūr identified as the *muḥaqqiqūn* (*Mujlī*, 505.24).

So far, Ibn Abī Jumhūr's model for the afterlife works similar to al-'Āmirī's: During the "Lesser Resurrection" (*al-qiyāma al-ṣughrā*) immediately after the death of the individual, the souls are transported into "bodies that suit them from among the splendid sensual bodies" (*ilā abdān[.sup.in] munāsibatihā min al-abdān al-ḥissiyya al-bahiyya; Mujlī*, 505.ult). This seems to be happening in a realm of the afterlife, during the *barzakh*, the temporal in-between after the individual's death and the "Greater Resurrection" (*al-qiyāma al-kubrā*). While during this time all souls are transported into simulacra-bodies of the afterlife, only the perfect souls enjoy, according to Ibn Abī Jumhūr,

> ... in their splendid simulacra-hearts (*al-qawālib al-mithāliyya al-bahiyya*) and in the perfected and pleasant forms of individuals, a place under the Throne and in the Valley of al-Quds.[25]

The kind of bliss enjoyed by these souls is reported in the Muslim revelation. Revelation also indicates that the imperfect souls will be transformed into the bodies of animals. Ibn Abī Jumhūr quotes a number of verses (Q 7.40; 4.56; 32.20; 6.30) amongst which Q 5.60 and 2.65 are probably closest to his intention.[26] The simulacra-bodies lead the virtuous and knowledgeable souls to enjoy purification and this, in turn, leads to an ascent to higher spheres of

---

25. Ibn Abī Jumhūr, *Mujlī*, 506.ult.-507.1.
26. Q 5.60: "... and He had made them to apes, and swine, and worshippers of idols," and Q 2.65: "Be you apes, miserably slinking."

level that allows them to enjoy the intellectual pleasures and spiritual happiness. This is the real paradise (*dār al-qarār, Mujlī, 506.2f.*). This state of bliss is not limited to the perfect souls. All human souls have to achieve this state in order for the world to reach its destiny:

> When all individual souls (*jamī’ al-nufūs al-juz’iyya*) have reached the perfections and the happiness that stands ready for them to be achieved, this bodily world goes away (*irtafa’a*) and the Greater Resurrection (*al-qiyāma al-kubrā*) and the Mighty Catastrophe (*al-tāmma al-’uẓmā*) take place. Everything will perish, just like revelation says: "All things will perish, except His face" (Q 28.88). Then the First Principle will, in a new act of creation, once again create another bodily world that follows the same order (*tartīb*) but has other souls.[23]

The perfection that all individuals will enjoy in the bodies into which they are transferred after the death of their earthly bodies is clearly one in the world-to-come. This model also has its philosophical predecessors. The idea of individuals’ "resurrection" (qiyama) into "pure and refined bodies" in the afterlife that then enables individual to overcome the limitations of the material world and enjoy a second "raising" (*nasha’*), namely the incorporeal progression towards the spiritual pleasures, was, for instance, held by the philosopher al-’Āmirī (d. 381/992) in his *Kitāb al-Amad ‘ala l-abad*.[24] Al-Shahrazūrī may well have had al-’Āmirī in mind when

---

23. Ibn Abī Jumhūr, *Mujlī*, 506.3-6. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik*, 220.
24. Everett Rowson, A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-’Āmirī’s *Kitab al-Amad ‘ala l-abad* (New Haven: American Oriental Society, 1988), 174 [section] 10.

that in the afterlife imperfect humans will be transformed into bodies that highlight the kinds of imperfections they developed in this life. This implies that the bodies in the afterlife are not the individuals' original bodies, rather they are simulacra (*mithāl*) of their original bodies. The idea can also be found in book 30 of al-Ghazālī's *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, albeit not as clearly as in his Durra.[21] The concept of simulacra-bodies in the afterlife is also the solution Ibn Rushd applies in his *Tahāfut al-tahāfut*.[22]

Ibn Abī Jumhūr does not explicitly say that the transformation into bodies that are appropriate for the deficiencies developed by the individuals happens in this world. His writing is deliberately ambiguous, and I believe he would not have objected if uneducated readers understood the transmigration (*maskh*) as if it would happen into the same animals that share this earth with us. A long hadith quoted in the *Mujlī* (507.14-21) indeed supports such an understanding. But Ibn Abī Jumhūr's scheme of events in the afterlife is systematic. There is no essential difference between the fate of perfect and imperfect souls. Perfect souls are transported into perfect simulacra-bodies, imperfect souls into imperfect simulacra-bodies, which happen to be those of animals.

After the transportation into simulacra-bodies human souls aim to achieve higher levels of the afterlife until finally they reach a

---

21. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 4 vols. (Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabl, 1348 [1929-30]), 4: 456; Engl, transl. by T. J. Winter, Remembrance of Death and the Afterlife (Cambridge: Islamic Texts Society, 1995), 226f.

22. Ibn Rushd, *Tahāfut al-tahāfut*, ed. M. Bouyges (Beirut: Imprimerie Catholique, 1930), 586; Engl, transl. by S. van den Bergh, Averroes' *Tahāfut al-tahāfut*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1954), 1: 362.

who have not perfected their intellects and who have not been virtuous are transported into "bodies that are appropriate to [these individuals'] attributes" and that these are, he says a bit later, "animal bodies" (*abdān ḥaywāniyya*; 506.13, 506.26). Earlier, however, when he was speaking of the fate of all human souls, i.e., the fate of the perfect souls as well as the imperfect, he had said that transmigration also applies to the perfect souls. Schmidtke presents this passage in a translation (p. 220) which is not entirely correct. Here, the overall scheme is laid out as follows. After the death of their bodies, human souls are generally (or wholly) (*bi-l-kulliyya*) transported into bodies that are suitable for them. These new bodies are sensual (*ḥissiyya*), which means they are material and splendid (*bahiyya*), and are vessels for the enjoyment of paradise.[19] While perfect human souls are transported into perfect bodies, imperfect souls are transported into imperfect ones. The bodies which receive the human souls after the death of their original bodies are not within this world; thus this does not represent the idea of metempsychosis. Rather, all bodies into which human souls are transported are already in the afterlife. The scheme has its predecessors in, for example, al-Ghazālī's *al-Durra al-fākhira fi kashf 'ulūm al-akhira*.[20] Interpreting Qur'an 3.180, al-Ghazālī writes

---

eindeutig Seelenwanderung gemeint."

19. Ibn Abī Jumhūr, Mujli, 505.ult.-506.2. Schmidtke translates that the new beautiful bodies correspond to the sensual bodies (of the first, earthly life). Ibn Abī Jumhūr teaches, however, that the afterlife-bodies are themselves sensual. This applies in general, i.e., for both the perfect as well as the imperfect souls.

20. al-Ghazālī, *al-Durra al-fākhira fī kashf 'ulūm al-ākhira*, ed. Lucien Gauthier (Geneva: H. Georg, 1878), 64ff. German transl. by M. Brugsch, Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits (Hanover: H. Lafaire, 1924), 72ff.

material body. In addition, a theologian was bound by restrictions that were the result of cosmological doctrines he had accepted earlier. The problem, for instance, that there is only a limited quantity of matter in this world, while the number of human individuals that have lived in a pre-eternal world is infinite, needed to be addressed.[16] If the world has existed since eternity, it is simply impossible that all human souls could be "resurrected" together at one time. Still, this offered quite a large degree of freedom for the theologians. The challenge was to reconcile cosmological assumptions with the requirements of revelation. The result is a breathtaking range of suggestions that theologians after al- Ghazālī came up with.

Schmidtke does a very fine job in recording this wide variety of opinions held by theologians between the 6th/12th and the 9th/15th centuries (pp. 202-33). For many of them, metempsychosis seemed to have been an attractive solution, despite the fact that Ibn Sīnā showed no understanding for such an idea. Schmidtke characterizes Ibn Abī Jumhūr’s own position as an adaptation of al-Shahrazūrī’s views on metempsychosis as expounded in *al-Shajara al-ilāhiyya* (3: 498-509). Her conclusion that Ibn Abī Jumhūr was himself a proponent of metempsychosis follows Madelung and is based on a reading of a key passage in the *Mujlī* (506.8-11 / Schmidtke, 221).[17] This passage, however, is not as unequivocal as Schmidtke claims.[18] Ibn Abī Jumhūr writes that the souls of people

---

16. Cf. Michael Marmura, "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls," Medieval Studies 22 (1960): 232-39.

17. Madelung, "Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā’ī’s Synthesis," 149.

18. Schmidtke, Theologie, Philosophie, und Mystik, 221: "Hiermit ist wiederum

the views of falsafa and kalām from al-Shahrazūrī's *al-Shajara al-ilāhiyya* (Schmidtke, 85f.), which was written in 680/1282.[15] The reconciliation of positions held by falāsifa, Ash'arites, and Mu'tazilites was, according to Schmidtke, one of Ibn Abī Jumhūr's leitmotivs in his *Mujlī* (pp. 268f.). One should add that it also limited his intellectual achievements, a fact acknowledged by Schmidtke when she writes that, "despite this synthesis of ideas, Ibn Abī Jumhūr does not come up with original views" (p. 289). This was left to the School of Isfahan a century later.

On the subject of the afterlife, Schmidtke argues that Ibn Abī Jumhūr believed in metempsychosis in a way similar to the 7th/13th-century philosopher of the Ishrāqi school, al-Shahrazūrī. Judging from Schmidtke's sources, it is altogether more convincing to assume that the bodies into which human souls are transported after death are not real bodies but simulacra-bodies in the first abode of the afterlife. These simulacra-bodies may be those of animals. On the afterlife, late Muslim theologians held the widest range of opinions. This is a direct result of the falāsifa's acknowledgment of their inability to prove apodictically the fate of the soul after its body's death (p. 231). This failure was accepted by Ibn Sīnā and was vigorously pointed out by al-Ghazālī in his *Tahāfut*. It is the starting point of Ibn Abī Jumhūr's speculations on the afterlife (*Mujlī*, 528.6; Schmidtke, 224). Al-Ghazālī made clear that as a result of this inability, all Muslim theories about the fate of the individual after death had to conform with the Qur'an's explicit statement that there is - at some time after death - a return of the individual into a

15. Al-Shahrazūrī's book has recently been edited: Rasā'il al-Shajara al-ilāhiyya fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabbāniyya, ed. Necip Gorgun (Istanbul: Elif Yayinlari, 2004).

exactly what the peripatetics mean when they use the word qadim, "pre-eternal." A thing is pre-eternal when it is not preceded by time. The Ash’arites’ understanding of muhdath is therefore the same as the peripatetics understanding of *qadīm*.[13]

Ibn Abī Jumhūr’s attempt to reconcile Ash’arites and falāsifa is more developed than that of Ibn Rushd, which has at least two problems.[14] Ibn Abī Jumhūr focuses on God’s will and acknowledges the fact - neglected by Ibn Rushd - that for the Ash’arites there are things that precede creation and that are also not part of God’s essence, i.e., God’s will or His knowledge. He is still unable to reconcile the two views because he defines God’s will in a way that makes its distinction from God’s essence disappear. Both Ibn Rushd and Ibn Abī Jumhūr tried to squeeze a philosophical position into the Ash’arite terminology of *muḥdath* or, respectively, *zā’id ’ala l-dhāt*. Ibn Abī Jumhūr takes his inspiration for unifying

---

13. Ibn Rushd, *Maqāla fi l-jam’ bayn i’tiqād al-mashshā’iyīn wa-l-mutakallimīn min ‘ulamā’ al-Islām fi kayfiyyat wujūd al-’alām fi l-qidam wa-l-ḥudūth*. The text is edited in its Hebrew version by Moses Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen Philosophen des Orients und ihre Bekampfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun) (Munster: Aschendorff, 1900), 66-70; English translation and analysis by Barry Kogan, "Eternity and Origination: Averroes’ Discourse on the Manner of the World’s Existence," in Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani, ed. M. Marmura (Albany: State Univ. of New York Press, 1984), 203-35.

14. First, there is the logical problem of the excluded third. To assume that the world’s creation is preceded by its non-being does not exclude that there was something else that is neither the word nor its non-being. Secondly, Ibn Rushd applies a definition of time that is purely Aristotelian and not necessarily accepted by the Ash’arites.

while concealing them under the terminology of kalām).[12] It is astonishing to see various schools of Mu'tazili theology not only present in Ibn Abī Jumhūr's doxographic presentations, but also determining his solutions. Still, Schmidtke's conclusion that Ibn Abī Jumhūr's thought developed from Mu'tazilism to falsafa (p. 264) stands isolated and without real evidence. Even his later work the *Mujlī* is often heavily influenced by Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's ideas.

Scholars of post-Ghazalian Muslim theology in different regions of the Muslim world and in different centuries developed similar techniques in their response to the clash between the intellectual rigidity of falsafa and the norms set by al-Ghazālī. Three centuries before Ibn Abī Jumhūr, Ibn Rushd (d. 494/1198) wrote a small epistle in which he also tries to reduce the conflict between falāsifa and Ash'arites on the eternity of the world to a conflict of words and not of positions. The Almohad philosopher thought he could solve the disagreement about the world's creation by focusing on the role of time. The Ash'arites teach that the world is muḥdath, "temporally created." This implies that the world's being is preceded by its non-being. Thus, they implicitly acknowledge that time did not precede the world's creation. Time can only exist where there is movement and movement can be only where there is being. If the world's creation is preceded by non-being, there can be no time before its creation. Ibn Rushd triumphantly concludes that this is

---

12. al-Shahrastānī, *al-Milal wa-l-niḥal*, ed. W. Cureton, 2 vols. (London: Society for the Publication of Oriental Texts, 1842-46), 32, 59; French trans. by D. Gimaret and G. Monnot, Livre des religions et des sectes, 2 vols. (Leuven: Peeters, 1986-93), 1: 184, 288. Cf. Madelung, "Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī's Synthesis," 149.

distinguished from His essence. Here, the reader is once more left with a position that Ibn Abī Jumhūr had excluded earlier. Ibn Abī Jumhūr's writing on creation struggles to avoid the strong impression that positing an eternal motive removes room for choice on God's part and makes creation into something He does out of His essence, i.e., out of necessity. A critical reading of his *Mujlī* reveals that Ibn Abī Jumhūr subscribed to philosophical metaphysics rather than to the Ash'arites' concept of God's will and His knowledge being distinct from His essence (*zā'idat[.sup.an] 'ala l-dhāt*).

The parameters of this debate were set four centuries earlier by Ibn Sīnā and al-Ghazālī. The latter's condemnation of key philosophical teachings as unbelief and apostasy from Islam is clearly present in Ibn Abī Jumhūr's mind. Ambiguously, he says about his own writing that "his words are in agreement with the rules of the mutakallimūn" (*kalāmuhū jāriyan 'ala qawā'id al-mutakallimīn; Mujlī* 106.21; Schmidtke, 91), and he complains about people who accuse him of association with the convictions of the falāsifa (Mujlī, 107.7). He stresses his theological orthodoxy on some points where falāsifa and mutakallimūn depart. On whether God can only be the cause of one single effect (Schmidtke, 87-94) and whether God knows the individual particularities (pp. 97-107) Ibn Abī Jumhūr stays with the mutakallimūn. On other questions, like whether God is seeing and hearing (pp. 113f.) and whether He has a will that is distinct from His knowledge (pp. 107-12), he develops positions that are quite close to the falāsifa and at the same time inspired by the Mu'tazili Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1044), a dissenting student of the Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025), who, according to al-Shahrastānī, had adopted philosophical doctrines

scholar tries to reconcile views that simply aren't reconcilable by introducing categories (God's motive and His awareness of the effects of His actions) that will eventually boil down to nothing. Behind these minced words lies a cosmology where God's actions are prompted by His essence. This is the position of Ibn Sīnā and his school, and one cannot help but get the impression that all these many words are chosen to put a veil over this connection.

Ibn Abī Jumhūr's strategy becomes clearer during his treatment of the world's creation. Schmidtke painstakingly elaborates Ibn Abī Jumhūr's position out of a very twisted text. Ibn Abī Jumhūr again aims to reconcile falāsifa and Ash'arites. He will eventually turn towards a "position of the falāsifa" that he himself created on the level of the commentary. He states that God has free will as a creator (*ikhtiyār al-sāni'*). For Ibn Abī Jumhūr this simply means that each action has a motive (*dā'ī*), a position that he believes can be accepted by the falāsifa. Again, the motive (*dā'ī*) of God's actions is posited in order to claim agreement between falāsifa and Ash'arite mutakallimūn. In God's case, Ibn Abī Jumhūr says, the motive may well be eternal. The implications are clear to our scholar. If the motive is eternal and not temporal, Ibn Abī Jumhūr acknowledges, the character of God's creation is not temporal (*zamānī*) but rather essential (*dhātī*) (*Mujlī*, 87; Schmidtke, 84f.). The result is a fudged position that teaches eternal creation - and thus an eternal world - by upholding a vague notion of God's freedom to choose expressed by the idea of an eternal motive. At the end, however, this position is once again closer to the falāsifa than to what Ibn Abī Jumhūr describes as the position of the mutakallimūn. God's eternal and unchanged motive can by implication not be

Jumhūr constructs his own version of the falāsifa’s teachings that fits his purposes is implicitly conceded when he writes that most mutakallimūn are misinformed about the "true" teachings of the falāsifa (*Mujlī*, 131.14; Schmidtke, 81). I doubt therefore that Ibn Abī Jumhūr’s definition of God’s power as something that is dependent on God’s knowledge of His actions would, as Schmidtke asserts, satisfy both mutakallimūn and falāsifa (p. 79). The faylasūf presented on the commentary level of Ibn Abī Jumhūr’s *Mujlī*-collections makes so many concessions that he almost turns out to be an Ash’arite.

The second step, i.e., the reduction of the mutakallimūn’s views to this modified philosophical position, is contained in the supercommentary. The positions of falāsifa and mutakallimūn are reconciled, Ibn Abī Jumhūr writes, if one assumes that God’s motive is not temporally created but eternal. Ibn Abī Jumhūr thus assumes the existence of an eternal, unchangeable motive that is generated out of God’s knowledge of His own actions. Schmidtke rightfully points out that if the motive for any of God’s actions is eternal, is must itself be an eternal attribute of God, and is no longer distinguishable from His essence (p. 82). Taking this into account, Ibn Abī Jumhūr must acknowledge that God’s actions generate in His essence and not in something that is distinct from it. This view, however, was the starting point of the falāsifa’s position that was dismissed at the very beginning of Ibn Abī Jumhūr’s treatment. Our

---

J. Brill, 1892), 185.13f.: "The existing things correspond to the objects of [God’s] knowledge according to the best order - without a motivating intention (*min ghayr inbi’āth qaṣd*) on the side of the First Being, the Truth, and without Him seeking (talab) something."

that God knows what is good and He creates it. Critics of Ibn Sīnā such as al-Ghazālī pointed out that he unduly stretches the meaning of the word "will." Since Ibn Sīnā allows no choice on God's part, said al- Ghazālī, he shouldn't use the word "will" in this context.[9]

Ibn Sīnā's allocation of a "will" to God is picked up by Ibn Abī Jumhūr: The falāsifa teach that God's actions are not the result of His "nature" (tabī'a) since they acknowledge that God is aware of His actions (*sha'ara bihī*) and "an agent who is aware of his actions does not act out of his nature" (*Mujlī*, 131.14; Schmidtke, 81). In the next step, Ibn Abī Jumhūr assumes that whoever accepts the existence of an awareness of an agent's actions must also accept that the agent has a motive (*dā'ī*) that is distinct from his actions. Here, a faylasūf like Ibn Sīnā would have parted ways with him. The faylasūf would have understood that to assume such a motive is tantamount to the assumption of a will distinct from God's essence. For Ibn Sīnā and his followers, God's will is the same as His knowledge and this is part of His essence.[10] Ibn Sīnā was adamant that there is no goal (*qaṣd*), seeking (*ṭalab*), desire (*arzū*), or intention (*gharaḍ*) present when God creates.[11] The fact that Ibn Abī

---

9. Al-Ghazālī reports Ibn Sīnā's teachings in *Maqāsid al-falāsifa*, ed. M. Sabri al-Kurdi, 3 parts (Cairo: al-Matba'a al-Mahmudiyya, 1355/1936), 2: 81 and in *Tahāfut al-falāsifa*, ed. and tr. M. E. Marmura (Provo: Brigham Young Univ. Press, 1997), 93.3-9. He criticizes these teachings as being effectively a denial of the attribute of will on God's part (97.2f.) and says that the falāsifa are unable to prove the impossibility of God having a will that is distinct from His essence (16th discussion of the *Tahāfut al-falāsifa*, 156-63). Later al-Ghazālī says: "We understand by 'will' the seeking after something that is known (talab ma'lūm)" (179.14).

10. Ibn Sīnā, *Dānishnāmah-i 'Alā'-ī*, 95.12f.

11. Ibid., 96.1. Cf. also Ibn Sīnā, al-*Ishārāt wa-l-tanbīhāt*, ed. J. Forget (Leiden: E.

about this.[7] For falāsifa like Ibn Sīnā such awareness still cannot be distinct from God’s essence. Ibn Abī Jumhūr, in turn, argues that such awareness must be distinct from God’s essence. If the falāsifa accept God’s awareness of His actions, they implicitly accept that God acts out of a motive (*dā’ī*), because knowledge of the results of one’s actions leads to a motive for those actions.

Ibn Abī Jumhūr takes advantage of Ibn Sīnā’s rejection that God’s actions are the result of His "nature" (tabī’a). In his Persian work *Dānishnāmah-i ‘Alā’ī*, Ibn Sīnā ascribes a "will" to God. Ibn Sīnā stresses that God has knowledge (dānish) of the fact that everything emanates from His nature. If one has knowledge of one’s action, he argues, one cannot say that these actions are the result of one’s nature. The existence of such a knowledge on God’s part leads Ibn Sīnā to conclude that God does not act out of nature and has indeed some kind of will (k[h.sup.w]āst).[8] One should remark that this is a very weak meaning of "will," and does not acknowledge an active desire or deliberation on God’s part. Ibn Sīnā simply taught

---

7. Ibn Abī Jumhūr does not verify this claim with a reference to works of falāsifa. Nevertheless he is justified in assuming that falāsifa such as Ibn Sīnā accepted an "awareness" (shu’ūr) of the results of His actions on the part of God - at least on the level of universals. In his Metaphysics, Ibn Sīnā taught that God has a secondary knowledge of His creation (Ibn Sīnā, al-Shifā’, al-Ilāhiyyāt, ed. I. Madkur et al., 2 vols. [Cairo: 1960], 2: 364.2). God "conceives" (‘aqala / intelligit in the Latin translation) the principles of existing things that proceed from Him (2: 359.15f.). Cf. also Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars," JAOS 82 (1962): 302: "Divine knowledge is ontologically and causally prior to the existents. (...) God knows them as the consequences of his causality."

8. Ibn Sīnā, *Dānishnāmah-i ‘Alā’-ī. Ilāhiyyāt*, ed. Muḥammad Mu’in (Tehran: Intishārāt-i Anjuman-i Athār-i Millī, 1331 [1952]), 93.

neglects to discuss the actual position held by Ibn Sīnā and his followers. Rather, this position is dismissed in a single sentence: *in saḥḥa, fa-laysa huwa madhhab al-muḥaqqiqin minhum aw nizā'an fī l-lafẓ*. "If this [characterization of the position of the falāsifa] is true, then this [the position that God acts out of necessity] is either not the one of those who search for the truth among the falāsifa, or there is a dispute on the level of words."[6] That is: if the falāsifa mean by necessity of action simply that every action follows necessarily out of something else that is distinct from the essence of the actor, then they are on the side of the true doctrine. This implies that if some of them - among them Ibn Sīnā and the bulk of his followers - mean that God's actions are necessitated by His essence, then they hold a position that cannot be reconciled with the Ash'arites. Ibn Abī Jumhūr thus deals with the position of falāsifa like Ibn Sīnā dismissively and only in passing, and discusses at length the position of a group of falāsifa that he seems to have invented himself. He aims at uniting falāsifa and Ash'arites in a theology that acknowledges the generation of God's actions in something that is distinct from His essence - and this is formally the position of the Ash'arites, not the falāsifa. The connecting link in Ibn Abī Jumhūr's construction of the "position of the falāsifa" with that of Ash'arite mutakallimūn is God's awareness of the results of His own actions (*shu'ūr al-athār 'anhu*). Ibn Abī Jumhūr assumes that falāsifa like Ibn Sīnā would accept that God has such an awareness. He is right

---

6. Ibn Abī Jumhūr, Mujli, 131.9. Schmidtke (p. 77) has the same translation: "Wenn dies richtig ist, so entspricht dies nicht der Position der Wahrheitsforscher unter ihnen. Oder es handelt sich um einen Wortstreit."

Ash'arites that the will (or motive) for God's actions must be something distinct from His essence (*zā'id 'ala l-dhāt*). The relationship between God's will and God's actions may, according to Ibn Abī Jumhūr, well be described in terms of efficient causality. If the falāsifa mean by talking about the necessity of God's actions that God's motives are the efficient causes of His actions, then the Ash'arites have no objection to this, says Ibn Abī Jumhūr.

Thus the mutakallimūn that Ibn Abī Jumhūr evokes in his *Mujlī* have no problem with efficient causality and the view that God creates through chains of secondary causes. Occasionalism is for Ibn Abī Jumhūr no longer an essential part of the mutakallimūn's cosmology. The conflict between falāsifa and mutakallimūn is, according to Ibn Abī Jumhūr, focused on how the actions result from God (*ṣadara 'anhu*). The falāsifa teach that they result from God's essence without a temporal delay since there is nothing in God distinct from his essence, such as a deliberating will whose decision-finding process might cause such a delay. His actions are therefore pre-eternal with Him. For the mutakallimūn, however, God has a motivation (*dā'ī*) that prompts His actions. In their view God's actions are necessitated by the existence of a motive to act. The motive precedes the action and exists before it. Since God's motive to create the world is distinct from the world itself, existence must be preceded by something which is not itself existence. The world is therefore created in time. Ibn Abī Jumhūr has a strong desire to reconcile these positions; in order to do so he first modifies the position of the falāsifa and secondly reduces the mutakallimūn's views to this modified philosophical position.

The first step is on the commentary-level. Ibn Abī Jumhūr

the impression to teach - that God is a free agent and created this worked at one point in time, he effectively upholds the philosophical view of creation as a necessary act following from God's essence on the level of his commentary and supercommentary to this text. Such a contradiction is a challenge to each interpreter and must be looked into closely. The following remarks are based on the material gathered in Schmidtke's book.

On the level of his commentary, i.e., the middle level of Ibn Abī Jumhūr's treatments, he writes that the people who inquire into the truth (*al-muḥaqqiqūn*) teach that God is a free agent (*mukhtār*). He then reports the opposing view of the falāsifa, namely that God acts out of necessity (*bi-l-ījāb*). This, he says in a difficult but important passage, either does not conform to the position of the muḥaqqiqūn or the conflict is merely on the level of words. This means that if the falāsifa's view did not conform with the views of the muḥaqqiqūn it would simply be wrong and not merit further discussion; but that is not the case, Ibn Abī Jumhūr implicitly says. The conflict between theologians and falāsifa is only on the level of words. He explains: if the philosophers mean by necessity that actions are necessary when all conditions for the generation of the action are fulfilled, then there is no dispute between them and the theologians who search for truth. The muḥaqqiqūn (a word with only positive connotations that often - though not always - should be understood as referring to the author himself) understand that God's actions are prompted by something other than His essence, such as His motives. This may well mean that God's actions are necessitated by, for instance, His motives, which is a position with which Ibn Abī Jumhūr had no problems. It tallies with the formal condition of the

edition of *Kāshifat al-ḥāl ‘an aḥwāl al-istidlāl* (# 29) published by Mu’assasat al-Qurrā in Beirut 1416 [1995]. This edition is based on two manuscripts from the Central University Library in Tehran (of which one does not tally with Schmidtke’s list of numbers) and one from the Mar’ashī Public Library at Qom.

Schmidtke’s report of the systematic character of Ibn Abī Jumhūr’s thought is meticulous and thorough. This becomes apparent during Ibn Abī Jumhūr’s treatment of God’s power (*qudrat Allāh*). Ibn Abī Jumhūr identifies two main competing systems of thought that aim to explain how divine actions come about: Ash’arite kalām and peripatetic philosophy (*falsafa*). The two systems held opposing views on the relationship between God’s essence and His will. The mutakallimūn that Ibn Abī Jumhūr refers to (Schmidtke renders this ambiguously as "Theologian," but other parties did theology as well and what is meant is "the Ash’arites") understood that God’s will must be additional to His essence *(zā’id ‘ala l-dhāt)* in order for God to be a free agent who truly chooses His actions. For the falāsifa, who followed the teachings of Ibn Sīnā, God’s will is not distinguishable from His essence. For them, God acts out of necessity (*mūjib*) and there was never the possibility for Him not to act or not to create this particular world. The falāsifa understood creation as the necessary result of God’s essence. Everything God creates is pre-determined by His eternal essence. For the falāsifa, the world is pre-eternal (*qadīm*) just like God’s essence is pre-eternal. Schmidtke analyzes how these two opposing systems clash in the work of Ibn Abī Jumhūr (pp. 72-94) and notes a disturbing peculiarity: while in his base work of the *Mujlī*-collection (the *Masālik al-afhām*), Ibn Abī Jumhūr teaches - or at least gives

available in manuscripts that contain all three levels (Schmidtke, pp. 275f.). A layperson, for instance, who seeks to read the shortest treatment in the base work *Masālik al-afhām* can only access it through manuscripts and a print that also contain Ibn Abī Jumhūr's commentary and supercommentary. The three levels are hardly addressed to different readers. They represent three ways of dealing with theological problems with which expert theologians should become familiar. Once familiar with all three levels, the expert may choose a particular level of instruction, according to the group that he is addressing and according to the occasion. Such a threefold system of instruction had already been suggested by al-Ghazālī (e.g., in a famous passage at the end of his *Mīzān al-'amāl*)[5] and by Ibn Rushd in his *Faṣl al-maqāl*. If such an interpretation of the *Mujlī* manuscripts is right, Ibn Abī Jumhūr's own convictions should be sought in the supercommentary section of the book, while the commentary and the base work represent teachings adequate for scholars or laypeople of lesser insight than the author and his model reader.

Bibliographical appendices and an analysis of Ibn Abī Jumhūr's academic isnād complete Schmidtke's picture of 9th/15th-century Shi'ite theology. Her meticulous list of Ibn Abī Jumhūr's works and their manuscripts on pp. 270-78 should be augmented by an edition of the Munāzarat ma'a l-Fāḍil al-Harawī (# 43) published under the title Munāzara al-Gharawī wa-l-Harawī (without identifying Ibn Abī Jumhūr as its author) in Tabriz 1331 [1953] (Idārat-i Khiyābān al-Mujayyidiyya) and by Ahmad al-Kinānī's

---

5. Al-Ghazālī, *Mīzān al-'amāl*, ed. S. Dunya (Cairo: Dar al-Ma'ārif, 1964), 405-9.

following her seminal work on al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)[3] once again proves to be a highly successful endeavor to shed light on this period.

Schmidtke's book is a study of intellectual history; and she does not deal with the political and religious Zeitgeschichte of Ibn Abī Jumhūr's lifetime. After a concise and precise introduction into the history of Imāmī Shi'ite dogmatic theology (pp. 1-13), the author examines Ibn Abī Jumhūr's life and works (pp. 14-36) before going into the analysis of his teachings. These teachings are treated according to the syllabus of a traditional kalām compendium. Schmidtke follows the flow of Ibn Abī Jumhūr's most detailed work in kalām, the *Mujlī mir'āt al-munjī fi l-kalām wa-l-ḥikmatayn wa-l-taṣawwuf*. This book is a supercommentary to Ibn Abī Jumhūr's own commentary on one of his own short compendiums on theology (*Masālik al-afhām fī 'ilm al-kalām*). The *Mujlī* thus contains three texts in one book: a brief treatment of theology in the base work (*Masālik al-afhām*), a commentary upon this text (*Nūr al-munjī min al-ẓalām*), and a supercommentary (*Mujlī mir'āt* ...). The book is available in a lithograph print of 1911.[4]

The *Mujlī* is a curious work and difficult to read not only because of the poor print. Theological problems are dealt with on three levels. This might lead one to believe that the different levels are for different kinds of readers. Curiously, the texts are only

---

3. Sabine Schmidtke, The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325) (Berlin: Klaus Schwarz, 1991).

4. Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī, *Mujlī mir'āt al-munjī fi l-kalām wa-l-ḥikmatayn wa-l-taṣawwuf*, ed. Ahmad al-Shīrāzī (Tehran: 1329 [1911]). The book occasionally appears in library catalogues as *Mujallī mir'āt* ...

Twelver Shi'ite da'wa of the Safavids among the Turcoman tribes present in Iran and Iraq - a group that so far had resisted Shi'ism. One main element of the Safavid's triumph was the Sufism they employed in the form of hierarchical teacher-discipline relationships within their military movement. Intellectually, however, the Safavids were extremist outsiders, ghulāt, who only after their ascension to power in 907/1501 slowly managed to develop ties to leading Imāmī scholars. Ibn Abī Jumhūr represents the last generation of pre-Safavid Imāmī scholarship. With the further rise of Imāmī Shī'ī scholarship under the Safavids, the importance of his thought grew and his works became sources for the most prosperous period of Imāmī theology and philosophy, the so-called School of Isfahan of Mir-i Dāmād (d. 1040/1630) and Mullā Sadrā Shīrāzī (d. 1050/1640).

By now, Western research has become familiar with the Avicennan turn in Muslim theology during the 6th/12th and 7th/13th centuries.[2] This period was thoroughly impacted by al-Ghazālī's (d. 505/1111) condemnation of some of Ibn Sīnā's (d. 429/1037) teachings as well as his acceptance of others. A number of Ash'arite theologians went through similar struggles when confronted with Ibn Sīnā's works. As a result, Ibn Sīnā was widely studied in Ash'arite circles. Nasīr al-Dīn al-Tūsī (d. 672/1274) introduced Ibn Sīnā into Imāmī Shi'ism. The following period of Shi'ite theology between al-Tūsī and the School of Isfahan is still a fairly blank page in Western research. Sabine Schmidtke's second book on this era

---

2. Cf., for instance, Dimitri Gutas, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy," in Avicenna and His Heritage, ed. J. Janssens and D. De Smet (Leuven: Leuven Univ. Press, 2002), 81-97.

Prior to Sabine Schmidtke’s recent monograph on Ibn Abī Jumhūr, which is the subject of this review article, there has only been a brief but very informative sketch of Ibn Abī Jumhūr’s theology by Wilferd Madelung.[1] Schmidtke’s important book breaks new ground in the study of Muslim intellectual history and shows the richness of an intellectual atmosphere in which doctrines from Ash’arism, Mu’tazilism, falsafa, and Sufism were discussed and compared, and where the accepted solution to a theological problem was often formed by a combination of these traditions. Schmidtke’s reconstruction of Ibn Abī Jumhūr’s teachings is thorough and generally convincing. But often her inquiry stops at a careful doxography of Ibn Abī Jumhūr and neglects to explore the function of certain doctrines in the overall system of Shi’ite theology. Ibn Abī Jumhūr’s synthesis of falsafa and Ash’arite kalām merits a deeper analysis than that which is contained in Schmidtke’s book. Regarding his positions on the afterlife, Schmidtke’s analysis that he taught metempsychosis cannot be substantiated.

Ibn Abī Jumhūr Muḥammad Ibn ‘Alī al-Aḥsā’ī hailed from the oasis region of al-Ḥasā’ in the north of modern Saudi Arabia. He was born in the middle of the 9th/15th century, and died soon after its end (the last information about him is from 906/1501). Near the end of his lifetime, Ibn Abī Jumhūr witnessed the successes of the

---

1. Wilferd Madelung, "Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā’ī’s Synthesis of kalām, Philosophy and Sufism," in La signification du bas Moyen Age dans l’histoire et la culture du monde musulman: Actes du 8eme Congres de l’Union europeenne des arabisants et islamisants (Aix-en-Provence, 1976) (Aix-en-Provence: Edisud, 1978), 147-56. Reprinted in Madelung, Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London: Variorum, 1985), text no. XIII.

DIVINE ACTIONS, CREATION, AND THE HUMAN FATE AFTER DEATH IN 9TH/15TH CENTURY IMĀMĪ SHI'ITE THEOLOGY*

Frank Griffel – Yale University
Journal of the American Oriental Society 125.1 (2005)

The 9th/15th century was an important period for Imāmī Shi'ite scholarship. Following the destruction of the Sunni caliphate in 656/1258 and the religiously tolerant period of the Il-Khans, Twelver Shi'ism had become more and more influential in Iran and Iraq. During the 8th/14th century usūlī Twelver Shi'ism had developed. Its clear distinction between laypeople and scholars and its stress on taqlīd led to a gradual increase of the role of scholars in society, where they took over tasks previously designated for the hidden Imam. Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī was one of the most important Imāmī Shi'ite theologians of this time. He is certainly a fitting subject for an enquiry into the parameters that determined a period of Muslim theology which is almost unknown to Western researchers.

---

* This is a review article of: Theologie, Philosophie und Mystik im Zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35 - nach 906/1501), by SABINE SCHMIDTKE. Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies, 39. Leiden: BRILL, 2000. pp. 355. $114 (cloth).

Mar'ashī Najafī's Great Library Qom - Iran. "Global Treasure 0f Islamic Manuscripts", vol. I: *Āzarbayjān-Būsnī wa-Hirziguwīn/ "Azerbaijan - Bosnia & Herzegovina*", Qum.

Pouijavady, Reza; Sabine Schmidtke, 2006, *A Jewish Philosopher of Baghdad 'Izz al-Dawla Ibn Kammūna and his writings*, Leiden.

Schmidtke, Sabine, 2000, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./I5. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35-nach 906/l50I)*, Leiden.

_____, 1383sh./2004, *"A Bibliography of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī's Works*. Translated with additions and corrections," Persian transl. Ahmad Reza Rahimi Riseh, Nuskheh Pazhūhī A Collection of Essays and Articles on Manuscripts Studies and Related Subjects l, pp. 29l-309.

_____, 2006, "Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī und sein Spätwerk Šarh al-Bāb al-ḥādī "ašar," in *Reflections on Reflections*, A. Neuwirth and A.Chr. lslebe (eds.), Wiesbaden, pp. 119-145.

Shīrwānī, *Fihrist-i,..Yazd* = Muḥammad Shīrwānī, *Fihrist-i nuskhahā-yi khattī-yi kitābkhāna-yi Vazīrī-yi Yazd*, 5 volumes, Tehran l350-l358sh./ 1971-1979.

Two Codices... = *Two Codices Containing Theological, Philosophical and Legal Writings by Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (d. after 906/1501): MSS Marwī 855 and 874*, Persian introduction and indices by Ahmad Reza Rahimi Riseh; English introduction by Sabine Schmidtke, Tehran, 1387sh./2008.

Uktā'ī, Fihrist-i Astān-i Quds = Shāhzāda Uktā'ī, Fihrist-i kutub-i kitābkhāna-yi mubāraka-yi Āstān-i Quds-i Raḍawī, volumes I-XI, Mashhad 1305-1364sh./1926-1985.

BIBLIOGRAPHY

Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt* = Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *Ṭabaqāt a’lām al-shī’a*, ed. ‘Alī Naqī Munzawī, volumes III-V, Beirut 1392-1395H./1972-1975.

_____, *Dharī’a* = Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dharī‘a ilā taṣānīf al-shī’a*, volumes I-XXV, Beirut 1403-1406H./1983-1986.

Arberry, Arthur J., 1955-1966, *The Chester Beatty Library: A Handlist 0f the Arabic Manuscripts*, 8 volumes, Dublin.

Hādī, Mūsā al-, 1992, *Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā’ī: Qudwat al-’ilm wa-l-’amal*, Beirut.

Kashf al-barāhīn = Ibn Abī Jumhūr, *Kashf al-barāhīn*, ed. Wajīḥ b. Muḥammad al- Musabbiḥ, Beirut 14221-1./[2001-2].

Kāshifat al-ḥāl = Ibn Abī Jumhūr, *Kāshifat al-ḥāl ‘an aḥwāl al-istidlāl*, ed. Aḥmad al- Kinānī, Beirut 1416H./1995.

Majlisī, *Bihār al-anwār* = Muḥammad Baqīr al-Majlisī, *Bihar al-anwār*, ed. Jawād al-‘Alawī et al., volumes 0-XXVIII, XXV-CX, Tehran 1376-1405H./1957-1985.

Mascitelli, Daniele, 1995, ‘‘L’identita di Šams al-Dīn Šahrazūrī filosofo išrāqī: un caso aperto,’’ *Rivista degli Studi Orientali* 69, pp. 219-227.

Mujlī mir‘āt al-munjī = [Ibn Abī Jumhūr], *Mujlī mir’āt al-munjī fī l-kalām wa-l-hikmatayn wa-l-tasawwūf* ed. Ahmad al-Shīrāzī (lith.), Tehran 1329H./1911.

Muttaqī, Ḥusayn, 1386/2007, *Kitābshināsī-yi fahāris dastnawīs-hā-yi islāmī-yi Kitābkhāna-hā-yi Irān wa-jahān dar Kitābkhāna-yi buzurg-i Ḥaḍrat Ayat Allāh al-‘uẓmā Mar’ashī Najafī ganjīna-yi jahānī makhtūtāt-i islāmī / A World Bibliography 0n Catalogues 0f Islamic Manuscripts in Ayatollah

وتسعين وثمانمئة بالمشهد الرضويّ المقدّس ـ على مشرفه أفضل السلام والتحيّة ـ بخطّ المجيز وهو الفقير إلى اللّه الغفور محمّد بن عليّ بن إبراهيم بن أبي الجمهور الأحساويّ، تجاوز اللّه عنه وعن والديه وعن جميع إخوانه من المؤمنين، وكان يومئذٍ مجاوراً لحضرة الإمام الرضيّ عليه السلام، والحمد للّه ربّ العالمين والصلاة على سيّد المرسلين محمّد خاتم النبيّين وآله الكرام وصحبه المنتجبين.

العسكريّ؛ عن آبائه عليهم السلام، إلى رسول اللّه صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن ربّ العالمين والحمد للّه ربّ العالمين.

وقد أجزت للطالب الشيخ المذكور أن يروي بهذه الطرق المذكورة، وإن كان لي أيضاً طرق غيرها إلّا أنّي ذكرت منها ما هو أوضحها طريقاً وأعلاها إسناداً وأثبتها رواية، فيروي بها عنّي جميع ما صنّفته وألّفته وسمعته وقرأته وأجيز لي روايته وما درّسته وقرّرته وأفدته له ولغيره سماعاً وقراءةً وبحثاً وسؤالاً وجواباً. بل وأجزت له أن يروي ما صحّ عنده عنّي أنّي قد قرأته ودرّسته ونقلته وأجيز لي روايته عن جميع مشايخي من مصنّفات الأصحاب وغيرها، وما رويته عنهم من جميع مصنّفاتهم ومؤلّفاتهم ومجازاتهم ورواياتهم في جميع فنون العلوم من جميع المتقدّمين والمتأخّرين، فليرو ذلك بأجمعه بهذه الطرق لمن شاء وأحبّ متحرّياً محتاطاً لي وله على شرائط الرواية وطرقها؛ فإنّه أهل لذلك ومستحقّ له.

والتمستُ منه المجازاة على ذلك بالترحّم عليَّ والدعاء لي عقيب الصلوات وفي جميع الحالات، وأن لاينساني من الذكر الجميل وأن يردّ عنّي غيبة المُغتابين، ويقوم بشرائط التلمذة للمشايخ على ما هو مشروط ومقرّر عند أهل الصناعة وأصحاب العلوم وما عِلم بين المشايخ ممّا يجب مراعاته على التلاميذ، وذلك على سبيل قول تعالي: ﴿**وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [51:55]. وشرطتُ عليه أن لايبذل ذلك إلّا عند أهله ومستحقّيه بعد الخبرة التامّة والمعاشرة المتأكّدة، وذلك على منهاج قوله تعالي: ﴿**وَلكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ [2:260].

وكتبتُ هذه الإجازة في غُرَّة شهر جُمادى الأولى من شهور سنة ستّ

إبراهيم بن هاشم؛ عن الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام.

وأنا أقول: إنّي أروي بالطرق الخمسة المذكورة لي إلى العلّامة جمال المحققين ـ قدّست نفسه ـ عنه بطرقه المذكورة إلى الشيخ أبي جعفر الطوسيّ؛ عن الشيخ المفيد؛ عن أبي القاسم جعفر بن قولويه؛ عن محمّد بن يعقوب الكلينيّ؛ عن محمّد بن محمّد بن محبوب؛ عن محمّد بن أحمد العلويّ؛ عن العمركيّ؛ عن السيّد عليّ بن جعفر؛ عن أخيه الإمام موسى بن جعفر؛ وعن أبيه الإمام جعفر الصادق عليهم السلام؛ وهو طريقي إلي أبيه وجدّه إلى الحسين عليه السلام إلى أمير المؤمنين إلى سيّد المرسلين ـ عليهم صلوات اللّه أجمعين ـ

وكذلك أروي عن الشيخ جمال المحقّقين بالطرق المذكورة لي عن والده الشيخ سديد الدين يوسف بن المطهّر؛ عن الشيخ نجيب الدين محمّد السوراويّ؛ عن الشيخ هبة اللّه بن رطبة؛ عن الشيخ أبي عليّ؛ عن أبيه الشيخ أبي جعفر الطوسيّ؛ عن الشيخ مفيد محمّد بن محمّد بن النعمان؛ عن الشيخ أبي القاسم بن قولويه؛ عن الشيخ محمّد بن يعقوب؛ عن محمّد بن محمّد بن محبوب؛ عن العمركيّ؛ عن السيّد عليّ بن جعفر؛ عن أخيه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام.

وأروي أيضاً بالطرق التي لي إلى الشيخ جمال المحقّقين عن شيخه المحقّق نجم الدين أبي القاسم جعفر بن سعيد الحلّيّ؛ عن شيخه نجيب الدين ابن نما؛ عن شيخه محمّد بن إدريس العجليّ؛ عن الشيخ عربيّ بن مسافر العباديّ؛ عن الشيخ الحسين بن رطبة والشيخ محمّد بن طحال المقداديّ؛ كلاهما معاً عن الشيخ أبي عليّ؛ عن والده الشيخ أبي جعفر الطوسيّ؛ عن الشيخ المفيد؛ عن الشيخ ابن قولويه؛ عن الشيخ محمّد بن بابويه؛ عن الشيخ محمّد بن يعقوب الكلينيّ؛ عن عليّ بن إبراهيم؛ عن أبيه إبراهيم بن هاشم؛ عن الإمام الحسن

رضيّ الدين عليّ بن طاووس؛ وعن الإمام الأعظم نصير الملّة والحقّ والدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ؛ وعن والده الشيخ الفقيه الكامل، سديد الدين يوسف بن المطهّر؛ وهو يروي عن الشيخ مهذّب الدين ابن ردة؛ وعن الشيخ العالم محمّد بن إدريس؛ وعن الشيخ زين الدين عليّ بن سليمان البحرانيّ؛ عن الشيخ كمال الدين بن سعادة البحرانيّ؛ عن الشيخ القارئ نجيب الدين محمّد بن السوراويّ؛ عن الشيخ الفقيه حسين بن هبة اللّه رطبة؛ عن الشيخ أبي عليّ الحسن بن محمّد بن الحسن الطوسيّ؛ عن والده الشيخ السعيد العالم الكامل المجتهد شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ.

والشيخ الطوسيّ يروي عن الشيخ أبي القاسم جعفر بن قولويه؛ عن الشيخ محمّد بن يعقوب الكلينيّ؛ عن الشيخ محمّد بن محبوب؛ عن الشيخ محمّد بن أحمد العلويّ؛ عن السيّد أبي الحسن عليّ بن الإمام جعفر الصادقعليه السلام؛ عن أخيه الإمام موسى بن جعفر؛ عن أبيه جعفر الصادق؛ عن أبيه محمّد الباقر؛ عن أبيه عليّ زين العابدين؛ عن أبيه الحسين السبط الشهيد؛ عن أبيه أمير المؤمنين؛ عن رسول ربّ العالمين وخاتم النبيّين محمّد بن عبد اللّه، صلوات اللّه عليه وعليهم أجمعين، صلاة مستمرّة إلى يوم الدين.

وبطريق آخر الشيخ الفاضل العالم الكامل شيخ الطائفة المحقّة أبي جعفر الطوسيّ يروي عن الشيخ العلّامة المجتهد محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد؛ وهو عن الشيخ العالم الفاضل، أبي جعفر عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ؛ عن أبيه عن سيّدنا وإمامنا القائم المنتظر الحجّة ـ عليه السلام والتحيّة ـ

وطريق آخر [329a] ويروي عن أبي القاسم جعفر بن قولويه؛ عن الشيخ محمّد يعقوب؛ عن الشيخ المحدّث عليّ بن إبراهيم بن هاشم؛ عن أبيه

ومن جملتهم رابعاً ما رويته عن الشيخ الماهر والحبر الكامل والغيث الهاطل وبحر العلم بلاساحل، شيخ المشايخ على الإطلاق والمخصوص بعون عناية الملك الخلّاق، عزّ الإسلام والملّة والدين الشيخ حسن بن عبد الكريم الشهير بالفتّال؛ عن شيخه الفاضل الكامل الورِع التقيّ، صاحب المنصب المهتضم وبحر العلم الخِضَمّ، جمال الدين حسن بن الشيخ المرحوم حسين بن مطر؛ عن شيخه العلّامة أبي [الأصل: أبو] العبّاس أحمد بن فهد؛ عن شيخيه المذكورين عن فخر المحقّقين عن والده جمال المحقّقين ـ قدِّست أرواحهم ـ

ومن جملتهم خامساً ما رويته عن المولى السعيد الرشيد، العالم الورِع التقيّ الصالح، أبي سعيد الأستر آباديّ؛ عن الشيخ العالم الربّانيّ والفقيه الحقّانيّ، مجتهد العصر وفريد أهل هذا الدهر، الشيخ زين الملّة والحقّ والدين عليّ بن هلال الجزائريّ أصلاً الكَرَكيّ مسكناً؛ عن الشيخ جمال الدين حسن بن العشرة؛ عن شيخه شمس الدين محمّد بن مكّيّ المشهور بالشهيد؛ عن فخر المحقّقين عن والده جمال المحقّقين.

وهذه الطرق الخمسة كلّها تنتهي إلى أستاذ الكلّ وأصل الكلّ وشيخ الكلّ في الكلّ، الشيخ المشهور عند علماء الأنام المستمرّ ذكره في جميع الدهور والأعوام، جمال الدين حسن بن المطهّر. وهو ـ رحمه اللّه تعالى ـ يروي عن مشايخ عدّة، منهم: الشيخ المشهور العالم الحقّانيّ والرئيس الفردانيّ، الشيخ كمال الملّة والدين ميثم بن عليّ البحرانيّ؛ وعن الشيخ السعيد المؤيّد العلّامة، افتخار المحقّقين نجم الحقّ والدين أبو القاسم جعفر بن سعيد الحلّيّ؛ وعن السيّد الفاضل والشيخ العالم الكامل، جمال الدين أحمد بن طاووس؛ وعن السيّد الفاضل غياث الدين عبد الكريم بن طاووس؛ وعن السيّد العالم الزاهد العابد،

المطّلب ابنَي المرتضي السعيد محمّد بن عليّ بن محمّد بن الأعرج الحسيني؛ عن الشيخ الأعظم العلّامة جمال الدين حسن بن المطهّر؛ وعن شيخه أيضاً فخر المحقّقين محمّد بن الحسن؛ عن والده المذكور ـ قدّس اللّه أرواحهم ـ وهذا السيّد يروي أيضاً عن الشيخ الأعظم العلّامة والبحر الخِضَمّ صاحب الفنون والمعارف والعلوم الفائضة عنه على كلّ طالب وهاتف، شمس المشارق والمغارب، [328b] ظهير الملّة والحقّ والدين يوسف الشهير بابن أبي القطيفيّ؛ عن عدّة من المشايخ، أشهرهم الشيخ الأعلم الأعظم الأكرم رضيّ الملّة والدين حسين المشهور بابن راشد القطيفيّ؛ عن عدّة من الفضلاء والأعلام، أكملهم الشيخ العالم الكامل الفاضل، جمال الملّة والدين أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن فهد الحلّيّ؛ عن شيخه العالم الكامل الفاضل المتكلّم، ظهير الدين عليّ بن يوسف بن عبد الجليل النيليّ؛ وعن شيخه أيضاً الأعلم الأفضل الفقيه الورِع، نظام الدين عليّ بن عبد الحميد النيليّ؛ عن شيخهما فخر المحقّقين محمّد بن الحسن بن المطهّر؛ عن والده العلّامة جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر ـ قدّس اللّه أرواحهم ـ

ومن جملتهم ثالثاً ما رويته عن الشيخ المشهور والفاضل الذي هو بالحقّ مغمور وطريق أهل البيت بواضح بنيانه مسلوك ومعمور، طاهر الشيم وصاحب فائق مؤيّد الكرم، حرز الدين بن حسين الأوائليّ؛ عن الشيخ الصالح الزاهد التقيّ، فخر الملّة والدين أحمد بن مخدم الأوائليّ؛ عن شيخه الشيخ الكامل المشهور خاتمة المجتهدين وخليفة العلماء الماضين، فخر الملّة والحقّ والدين أحمد بن عبد اللّه بن متوّج الأوائليّ؛ عن شيخه فخر المحقّقين؛ عن والده العلّامة جمال الدين حسن بن المطهّر الحلّيّ ـ رحمة اللّه عليهم ـ

الأحساويّ؛ عن الشيخ الزاهد الورِع التقيّ، جمال الدين حسن الشهير بالمطوّع الجروانيّ الأحساويّ؛ عن أستاذه شيخ المشايخ قدوة العصر فخر الدين أحمد بن فهد بن إدريس المقرئ الأحساويّ؛ عن شيخه وأستاذه وأستاذ الكلّ، الشيخ الفائق على جميع الأقران والسابق في ميدان البرهان، فخر الملّة والدين أحمد بن متوّج الأوائليّ؛ عن شيخه وأستاذه وأستاذ الخلائق ومبيّن الدقائق محقّق الحقائق، شيخ مشايخ الإسلام والعالم لمعالم الأحكام، فخر المحقّقين أبو طالب محمّد بن الحسن بن المطهّر الحلّيّ؛ عن والده الشيخ العالم الإمام الهمام الذي ملأ ذكره الأنام، أستاذ الفريقين وصاحب الرياستين والعالم المكين عند الطائفتين، جمال المحقّقين أبو منصور الحسن بن الشيخ العالم الكامل المغفور المرحوم المبرور سديد الدين أبو المظفّر يوسف بن المطهّر الحلّيّ ـ قدّس اللّه أرواحهم ـ

ومن جملتهم ثانياً ما رويته عن السيّد الأعلم الأكمل الأفضل، الزاهد العابد، الورِع التقيّ الصالح البرّ الوفيّ، شيخي وأستاذي شمس الملّة والحقّ والدين أبو أحمد محمّد بن السيّد المرحوم المبرور المغفور العالم الكامل كمال الملّة والدين موسى الموسويّ الحسينيّ؛ عن والده المذكور عن الشيخ الفاضل الكامل، المحقّق المدقّق، مكمّل العلوم الحقيقيّة ومَوئل الحقائق الربّانيّة، فخر الملّة والحقّ والدين أحمد بن عبد اللّه الشهير بالسبعيّ؛ عن الشيخ الأفضل الأكمل الأعلم، محمود بن أمير حاج العامليّ؛ عن الشيخ العالم المكين والمحقّق لسائر البراهين، جمال الدين حسن الشهير بابن العشرة الكَرَكيّ؛ عن الشيخ العالم الربّانيّ والكامل الحقّانيّ، خاتمة المجتهدين والعالم المكين والفقيه المتكمّل به فقه سائر المجتهدين، شمس الملّة والحقّ والدين محمّد بن مكّيّ؛ عن شيخيه المرتضيَين الأعظمين السيّد ضياء الدين عبد اللّه والسيّد عميد الدين عبد

لشرح باب البداية في الحكمة، كتاب المسالك الجامعيّة شرح الرسالة الألفيّة، كتاب مُجلي مرأة المُنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف.

وقد استخرتُ اللّه تعالى ذكره وأجزت للطالب المذكور رواية جميع هذه المصنّفات عنّي بما ذكرته فيها من الروايات والدلالات والأحكام الكلاميّة والأصوليّة والحِكميّة والفقهيّة وجميع ما اشتملت عليه من الفوائد والمباحث، فليرو ذلك عنّي لمن شاء وأحب، فهو أهل لذلك وحقيق به. وكذا أجزت له رواية جميع مقروءاتي ومسموعاتي ومرويّاتي وجميع ما استفدتُه وتعلّمتُه عن مشايخي وما أجيز لي روايته من جميع كتب أصحابنا المتقدّمين منهم والمتأخرين في جميع العلوم من كتب الكلام والأصول والمنطق واللغة والنحو والصرف والمعاني والحديث والتفسير والفقه والرجال والإجماع والوفاق، وجميع ما هو مرويّ عن الأصحاب من التصانيف في جميع فنون العلوم الحِكميّة وغيرها، وممّا هو مرويّ لهم عن أكابرهم عن أئمّتهم عليهم السلام من أوّلهم وآخرهم بحقّ الإجازة لي عن مشايخ عدّة متّصلاً بالأئمة عليهم السلام بسند صحيح متّصل هو الطريق المعتبر الأقوى عند أهل الرواية.

فمن جملة المشايخ الذين أروي عنهم أوّلاً شيخي وأستاذي الأوّل ومفيدي والدي الصوريّ والمعنويّ الشيخ العالم الزاهد الكامل الورِع التقيّ الشائع ذكره عند [الأصل: عن] الحاضر والبادي أبو الحسن زين الملّة والدين والدي الشيخ عليّ بن الشيخ المغفور المرحوم المشكور المبرور الفقيه العالم الماهر حسام الملّة والدين إبراهيم بن الشيخ حسن بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحساويّ، طيب اللّه ثراهم أجمعين؛ عن أستاذه الشيخ الكامل العالم العامل، قاضي قضاة الإسلام المنتهى إليه في سائر الأحكام، ناصر الدين الشهير بابن نزار

رضوان اللّه عليهم أجمعين ـ تعويلاً منه على ملازمة سماع قولي وثقةً منه ممّا يرويه وينقله عنّي. فأجبت إشارته الواردة من الحضرة العلّيّة بالقبول والسمع والطاعة، وإن لم أكن من سبّاق ميدان هذه الصناعة ولا من تجّار جلّاب هذه البضاعة، لكنّي لم أجد بُدّاً من مقابلة إشارته بالقبول وإجابة سؤاله بإعطاء المأمول، بالفرض اللازم لمثلي من أمثاله من الطلّاب وما جاء في الآثار من وجوب مقابلة سؤالات المستفيدين بالجواب، فكتبتُ هذه الأحرف تذكرة لديه، وجعلتها هديّة منّي إليه؛ ليقرّ اللّه بها عينيه.

فأقول: أمّا مصنّفاتي فالمتداول المشهور منها ما أنا ذاكره: كتاب التحفة الحسينيّة شرح الرسالة الألفيّة، كتاب زاد المسافرين في أصول الدين، كتاب مُعين الفِكَر شرح الباب الحادي عشر، كتاب مُعين المُعين في أصول الدين، كتاب كشف البراهين شرح زاد المسافرين، كتاب مدخل الطالبين في أصول الدين، كتاب مسلك الأفهام في علم الكلام، كتاب الدرّة المستخرجة من اللحد في الحكمة، كتاب قبس الاقتداء في كيفيّة الإفتاء والاستفتاء، كتاب حاشية تهذيب الوصول إلى علم الأصول، كتاب المعالم السنابسيّة لشرح الرسالة الجوينيّة في أصول الفقه، [328a] كتاب الطوالع المحسنيّة شرح الرسالة الجمهوريّة، كتاب الرسالة البرمكيّة في فقه الصلاة اليوميّة، كتاب كاشف الأحوال عن أحوال الاستقلال في الاجتهاد، كتاب الرسالة الإبراهيميّة في المعارف الإلهيّة، كتاب مفتاح الفِكَر لفتح الباب الحادي عشر، كتاب باب بداية النهاية في الحكمة الإشراقيّة، كتاب النور المنجي من الظلام حاشية مسلك الأفهام، كتاب موضح المشكلات لأوائل الاجتهاديّات في الفقه، كتاب الفصول الموسويّة في العبادات الشرعيّة، كتاب الأنوار المشهديّة لشرح الرسالة البرمكيّة، كتاب موضِح الدراية

واتّفق بالطالع السعيد والتوفيق الحميد أن كنت من جملة أولئك الأقوام وممّن سعى في تحصيل ذلك المرام، فخلّطتُ نفسي معهم في اقتناء هذه الفضيلة وإحراز قصبات سبق الحالة الشريفة النبيلة، فسعيتُ في ذلك سعي المجدّين وقوّمتُ ما سنح من ذلك بأوضح البراهين، وصنّفت جملة من المصنّفات أوضحتُ فيها سبيل الهدايات من البدايات إلى النهايات.

فلمّا صنّفتُ الكتاب الموسوم بـ *مجلي مرآة المنجي* المشهور بجمع الجمع وجامع الجميع، جاء مصنَّف لم يماثل بما تقدّمه من المصنَّفات، ولم يلحقه ما تأخّر عنه من المؤلَّفات، فاتّفق بواسطة اللحظات الربّانيّة والعنايات الإلهيّة والتوفيقات السبحانيّة، أن قرأه عليَّ الشيخ الفاضل والحبر الخير الكامل، مقرّر المباحث العقليّة وممهّد القواعد الحكميّة ومهذّب الدلائل الشرعيّة والأصوليّة، الذي تسنّم على ذروة صهوات المعالي وفاق على الأقران بالاستعلاء على غوارب العوالي، عين عنوان الطلبة المحقّقين ورئيس رؤساء الأعيان المجوّدين، ودُستور الأفاضل والأماثل من العلماء والحكماء الإسلاميّين، ذلك شرف الإسلام وتاج المسلمين، شمس الملّة والحقيقة والشريعة والدين، الواثق باللّه الواحد العليّ الشيخ محمّد بن صالح الشهير بالغرويّ، أصلح اللّه تعالى شأنه وصانه عما شانه، ووفّقه للخيرات وملازمة الطاعات بمحمّد سيّد السادات وآله الكرام الهداة.

فحين فرغ من قراءة الكتاب المذكور ووفّى البحث عن جملة مباحثه على ما هو فيه مسطور، أشار إليَّ أن أكتب له إجازة لروايته، بل ورواية جميع مصنّفاتي ومؤلّفاتي في الكلام والأصول والفقه والحكمة، بل وسائر مسموعاتي ومقروءاتي ومجازاتي ممّا لي إليه طريق من المشايخ الماضين وسلفنا الغابرين ـ

APPENDIX
IJĀZA ISSUED TO MUḤAMMAD B. ṢĀLIḤ AL-GHARAWĪ ON 10 JUMĀDĀ I 896/21 MARCH 1491 IN MASHHAD (MS CHESTER BEATTY 3810, FF. 328A-329B)

بسم اللّه الرحمن الرحيم

ربّ يسِّر وأعِن يا كريم

بحمدك اللّهمّ يا من أعطانا ولاية دراية ذخائر الأسرار، وأوصلَنا إلى معرفة التمييز بين بداية الخيال ونهاية عوالم معالم الأفكار، وكشَف لنا الحجب عن مغطّيات أستار حقائق الأنوار، حتّى تمّ لنا الوصول إلى ما أدركه أولوا البصائر والأبصار، وعلَّمَنا ما تخلَّصَنا به من ظلمات شبهات أهل الجدل ومزالق الأنظار؛ وبصلاتك على سيّد الأخيار وأكرم الأبرار محمّد المختار وآله الأطهار؛ نسألك يا اللّه أن تجعلَنا ممّن وثق بدينه وتمسّك بأذيال براهينه وانقاد لشريعته وترقى إلى مقام طريقته وسرائر حقيقته؛ إنّك على ما تشاء قدير.

فهذا، وإنّ اللّه تعالى بمنّه الكريم ولطفه العميم جعل أعلام دينه واضحة ومعالم مسالك آثار نبيّه وأهل بيته بيّنة لائحة، فوفّق جماعة العلماء الأعلام لتهذيب الأصول ومعالم الأحكام لتميم مكارم الأخلاق الذي هو غاية مقاصد الفضلاء على الإطلاق، فصنّفوا في ذلك المصنّفات وحقّقوا ذلك السبيل بواضح الدلالات وبيّنوه لتلاميذهم والمستفيدين وعرّفوهم بما نقّحوه كيفيّة مسالك اليقين.

Qāsim al-’Adhāqa for the *Qawā’id al-aḥkām* of the ‘Allāma al-Ḥillī.[57] Nothing is known about the life of Ibn Abī Jumhūr thereafter.

Sabine Schmidtke
Freie Universität Berlin
Institute of Islamic Studies
Altensteinstr. 40
D-14195 Berlin
Germany.

57. The copy of the manuscript, together with the *ijāza*, is preserved in the Āstān-i Quds Library in Mashhad. A facsimile of the *ijāza* is included in Ukta’ī, Fihrist-i...Āstān-i Quds, IV, facing p. 236; also, ibid., II, pp. 95-96; Āghā Buzurg, Ṭabaqāt, IV/ii, p. 157.

least suggested by an *ijāza* Ibn Abī Jumhūr granted to the latter 0n 15 Jumādā I 898/4 March 1493 in Q-l-qān (or Q-l-fān) in the region of Astarābād.[53] Sometime later, on 6 Dhū 1-Ḥijja 898/18 September 1493, he issued an *ijāza* in Astarābād to a certain Jalāl al-Dīn Baḥrām b. Shams al-Dīn Baḥrām b. ʻAlī b. Baḥrām a1-Astarābādi for his Ghawālī al-la'ālī. Nearly two years later, on 7 Shaʻbān 901/21 April 1496, Ibn Abī Jumhūr completed a fair copy of his Durar al-la'ālī al-ʻimādiyya fī I-aḥādīth al-fiqhiyya (still, or again) in Astarābād, which is dedicated to a certain local vizier, ʻImād al-Dīn.[54] It was presumably also during his sojourn in Astarābād that Ibn Abī Jumhūr issued an *ijāza* to another student of his, Sharaf al-Dīn Maḥmūd b. Sayyid ʻAlā' al-Dīn b. al-Sayyid Jalāl al-Dīn al-Hashimī al-Ṭālaqānī al-Qāshī for his Ghawālī al-la'ālī, with no indication as to the place and date of issue.[55]

The two latest dated pieces of evidence on his life indicate that he continued travelling in the Arabian peninsula and Iraq. On 25 Dhū l-Qa'da 904/4 July 1499, he completed another commentary on the *Bāb al-ḥādī ʻashar* of the ʻAllāma al-Ḥillī in Medina,[56] and on 9 Rajab 906/29 January 1501, he issued an *ijāza* in al-Ḥilla to ʻAlī b.

Ḥuwayzī in Rajab 897/April-May 1492 for Irshād al-adhhān by al-'Allāma al-Ḥillī in a place named Ya'qūb Maḥalla. See Āghā Buzurg, Dharīʻa, I, pp. 240-241 no. 1273; id., Ṭabaqāt, IV/ii, p. 86.

53. Edited in Majlisī, Bihār al-anwār, vol. 108, pp. 18-20 [repr. in Hādī 1992, pp. 236- 238]; see also MS Vazīrī 1708/32&43. Cf. also Āghā Buzurg, *Dharī'a,* I, p. 242 no. 1280 iii.

54. See Āghā Buzurg, *Dharī'a*, VIII, pp. 133-134 no. 496.

55. Edited in Majlisī, Biḥār al-anwār, vol. 108, pp. 13-17 [repr. Hadi 1992, pp. 231- 235]; see also MS Vazīrī 1708/28.

56. On this commentary, see Schmidtke 2006.

Sayyid Muḥsin al-Riḍawī, issued in Mashhad for Ibn Abī Jumhūr’s Qabs al-iqtidā’ which may possibly date from the same period.[49] Ibn Abī Jumhūr evidently stayed in Mashhad until the early fall of 897/1492. On 23 Ṣafar or 23 Ramaḍān 897/26 December 1491 or 19 July 1492 he completed his hadith work Ghawālī al-la’ālī al-‘āzīziyya fi l-aḥādīth al-dīniyya here,[50] and on 15 Dhū 1-Qa’da 897/8 September 1492 he issued another ijāza, containing his seven chains of transmission, to Sayyid Muḥsin al-Riḍawī authorizing him to transmit the Ghawālī.[51]

Towards the end of 897/1492 or the beginning of 898/1493 Ibn Abī Jumhūr seems to have left Mashhad for Astarābād, where he apparently joined his student Muḥammad b. Ṣāliḥ, who is known to have taught in this region in Rajab 897/April-May 1492.[52] This is at

---

أحد شهور سنة ستّ // وتسعين وثمانمئة. وسأل في أثناء مباحثاته عمّا // أشكل عليه واستعضل منه لديه وأجبته عن ذلك، // وبيّنته له بياناً كافياً وأوضحته له إيضاحاً شافياً. // وأجزت له روايته عنّي بالطرق لي إلى الأئمّة الماضين، فليروي // ذلك لمن شاء وأحبّ محتاطاً متحرّياً لي وله؛ فإنّه أهل // لذلك. وكان ذلك بالمشهد الرضويّ المقدّس ـ على ساكنه // السلام ـ وكتب المصنّف الفقير إلى اللّه الغفور // محمّد بن عليّ بن جمهور الأحساويّ ـ تجاوز اللّه عنه ـ // وأنا أسأل منه ومن جميع الناظرين فيه الدعاء، // والحمد للّه وصلعم.

49. MS Marwī 874, f. 42a. The text of the *ijāza* reads as follows:

أنهاه ـ أبقاه اللّه وأيّده ـ مقابلة ومطالعةً // وسماعاً من أوّله إلى آخره السيّد الجليل والكهف // النبيل والفرع الأصيل غياث الدين سيّد محسن بن محمّد // الرضويّ المشهديّ ـ أدام اللّه توفيقه ـ. وأجزت له روايته // عنّي بالطرق إلى المشايخ المعتبرين ـ رضوان اللّه عليهم ـ // فليروي ذلك لمن شاء وأحبّ؛ فإنّه أهل لذلك، وليكن // متحريّاً محتاطاً لي وله في الرواية. وكتب الفقير إلى // اللّه الغفور محمّد بن عليّ بن جمهور الأحساويّ // مصنّف الكتاب ـ أصلح اللّه أحواله ـ // وكان ذلك بالمشهد الرضويّ // المقدّس على ساكنه السلام // وصلعم.

50. For the question as to when this work was completed, see Schmidtke 2000, pp. 21f n. 47, 35-36, 274-75 no. 26; Schmidtke 2004, pp. 299-300 no. 31.

51. Edited in Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 108, pp. 3-13 [repr. without the seven chains in Hādī 1992, pp. 227-230]; see also MS Vazīrī 1708/45 and 61.

52. Muḥammad b. Ṣāliḥ had issued an *ijāza* to Rabī‘ b. Jum’a al-’Ibrī al-’Ibīdī al-

Jumhūr with him, viz. al-Masālik al-jāmi‘iyya, for which he was granted an *ijāza* on 4 Jumādā I 896/15 March 1491,[46] and Kāshifat al-ḥāl, for which he received an *ijāza* on 15 Jumādā I 896/26 March 1491.[47] A few days later, on 20 Jumādā I 896/31 March 1491, Ibn Abī Jumhūr issued another *ijāza* for *Kāshifat al-ḥāl* to his patron and host, al-Sayyid Muḥsin al-Riḍawī, which is included in MS Marwī 874.[48] The codex contains an additional, undated, autograph ijāza to

---

46. The autograph of the *ijāza* is to be found on a copy of the work that had been transcribed by Muḥammad b. Ṣāliḥ in 895/1490. Āghā Buzurg has inspected the manuscript in the library of al-Mīrzā Majd al-Dīn al-Nasīrī in Tehran. See Āghā Buzurg, Dharī‘a, XX, p. 379 no. 3521. On the library, see id., Ṭabaqāt, IV/i, p. 180.

47. The autograph of the *ijāza* is to be found in a copy of the work that had been transcribed by the *mujāz* (copy completed on 15 Jumādā I 896/26 March 1491). The manuscript is preserved in the Library of the University of Tehran (MS Dānishgāh 1815/1). For a facsimile reproduction of the last page of the text, including the author's and the scribe's colophons (in triangular form) and the *ijāza* (in the right margin of the page), see Kāshifat al-ḥāl, p. 39 of Ahmad al-Kinīnī's introduction. The text of the *ijāza* is as follows:

أنهاه ـ أبقاه اللّه وأيّده ـ // مقابلة ومباحثة ومطالعة // وسماعاً وشرحاً واستشراحاً // مـن أوّلـه إلى آخره، الشيخ الأجلّ // والحبر الأكمل العالم العامل // التقيّ الورع محقّق العلوم والعـالم // بمناهج علوم الحيّ القيّوم شمس الملّة // والحقّ والدين محمّد بن صالح // الشـهير بـالغرويّ، أصلح أحواله [الأصل: أحوال] // وأربه ووفّقه للخير وأعانه عليه // بحمده. وحرّرت له جميع ما سمعه // وأجزت له أن يروي عنّي بالطرق // لي إلى علمائنا المعاصرين، فليـروي // ذلـك لمن شاء وأحبّ متحرّياً محتاطاً // لي وله؛ فإنّه أهل لذلك. وكتب // الفقير إلى اللّـه الغفـور // محمّد بن عليّ بن جمهور الأحساويّ // ـ تجاوز اللّـه عنـه ـ ... وأسـأل منـه // ومـن جميـع الناظرين الدعاء لي بما (؟) يصلح ... .

48. MS Marwī 874, f. 88b. The text of the *ijāza* reads as follows:

أنهاه ـ أبقاه اللّه وأيّده ـ مقابلة وسماعاً // وبحثاً وشرحاً واستشراحاً وتصحيحاً // من أوّله إلى آخره، السيّد الجليل والكهف النبيل // والفرع الأصيل، العالم العامل الـورع التقـيّ // الحسـيب النسيب، ذي المجد الثاقب والحسب الراتب، // منهاج الصـالحين وقـدوة العلمـاء المحقّقـين، غياث الإسلام // والمسـلمين سـيّد محسـن بـن المرحـوم المغفـور رضـيّ الـدين محمّـد // المرتضويّ. وكان ذلك في مجالس متعدّدة آخرها // اليوم العشرين من شـهر جمـادى الأولـى

Rabī’ II 896/6 March 1491, he issued an *ijāza* for this work to Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Gharawī,[44] followed by another comprehensive *ijāza* issued again to Muḥammad b. Ṣāliḥ on 10 Jumādā I 896/21 March 1491 which includes his autobibliography.[45] Muḥammad b. Ṣāliḥ had also studied two other works of Ibn Abī

MS Chester Beatty 3810, f. 327b.

44. The autograph is preserved in MS Chester Beatty 3810, f. 327b. The manuscript was transcribed by an unidentified scribe from the rough copy (musawwada) and completed on 8 Rabī’ II 896/18 February 1491. For additional information on this MS, see above, n. 5. The colophon (f. 327b) reads as follows (including those parts of the text that have been crossed out in the manuscript):

وكان الفراغ من كتابة هذه المبيّضة المهدية ~~وقت // يوم الجمعة في وقت الظهر. اللّهمّ اغفر لذنوب كاتبه وجميع المؤمنين والمؤمنات به ... // ... سنة ستّ وتسعين وثمانمئة ...~~ // من المسوّدة المنوية، وقتَ عشاء // الآخرة الليلة السادسة عشر من شهر صفر // ـ ختم بالخير والظفر ـ في سنة ستّ وتسعين وثمانمئة بخط المصنّف الفقير إلى اللّه الغفور، // محمّد بن عليّ بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحساويّ محتداً ومولداً ومنشأ، وكان يومئذٍ مجاوراً بمشهد الإمام عليّ // بن موسى الرضا ـ عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيّات ـ وكانت القدمة الثالثة من قدماته إليه والزيارة // الثالثة من بلاده معوّلاً في عفو الذنوب عليه، غفر اللّه له ذنوبه وستر عيوبه وتجاوز عنه // وعن والديه وعن جميع إخوانه من المؤمنين، إنّه سميع الدعاء قريب مجيب، والحمد للّه ربّ العالمين، والصلاة على // محمّد خاتم النبيّين وآله الأئمّة المعصومين وصحبه الكرام البَرَرة المنتجبين وسلّم تسليماً كثيراً. // وكتبت هذه النسخة المباركة من نسخة المصنّف بخطّه، وكان تمامها // يوم الجمعة وقت الظهر اليوم الثامن شهر ربيع الثاني سنة ستّ وتسعين // وثمانمئة، وصلعم.

The text of the *ijāza* is as follows:

أنهاه ـ أبقاه اللّه تعالى ـ قراءةً وبحثاً وشرحاً واستشراحاً // في مجالس متعدّدة آخرها اليوم الرابع والعشرين من شهر ربيع الآخر // سنة ستّ وتسعين وثمانمئة، الشيخ الفاضل والحبر الكامل رضيّ // الأخلاق وكريم الأعراق الشيخ شمس الدين محمّد بن صالح المعروف بالغرويّ // ـ دامت فضائله ـ وسأل عن جميع ما أشكِل عليه فيه وأجبته بما سنح // لي الحاضر بسبب الوقت. وكتب مصنّفه الفقير إلى اللّه // الغفور محمّد بن عليّ // بن جمهور الأحساويّ // وأجزت له روايته عنّي لمن شاء وأحبّ على // الشرائط المعتبرة، وكان ذلك في المشهد // الرضويّ المقدّس ـ على // ساكنه السلام ـ.

45. The autograph is preserved in MS 3810, ff. 328a-329b. For an edition of this *ijāza*, see the Appendix.

Style and contents of the tract as well as the fact that the remaining two texts in this codex were authored by him strongly suggest, however, that it was also written by him.

Ibn Abī Jumhūr is known to have been back in his homeland in 893/ 1488, as he completed his commentary on *Maslak al-afhām*, *al-Nūr al-munjī min al-ẓalām*, on 3 Sha'bān 893/13 July 1488 in al-Taymiyya in al-Ḥasā'.[40] Shortly before or perhaps during the year 894/ 1488-89 he untertook another pilgrimage to Mecca and continued his journey from there to Iraq in 894. It was during this journey that he began writing his supercommentary *Mujlī mir'āt al-munjī*.[41] He completed his al-Masālik al-jām'iyya sharḥ al-Risāla al-alfiyya, a commentary on the Risāla al-Alfiyya of al- Shahīd al-awwal (d. 786/1384) on ritual prayer, on 24 Rabī' I 895/15 February 1490 in Najaf.[42] He seems to have proceeded immediately to Mashhad, this now being his third visit to that city.

For the following two years (895/1490-897/1492) we possess ample evidence for Ibn Abī Jumhūr's presence in Mashhad. By the end of Jumādā II 895/April 1490 he completed a rough copy of his *Mujlī mir'āt al-munjī*, followed by the completion of the fair copy on 16 Ṣafar 896/29 December 1490.[43] In the following spring, on 24

---

makhtūtāt wa-l-maṭbū'āt 'abra l-qurūn wa-l-maktabāt allatī tatawaffiru fīhā nusakhihā 1-5 (Qum 1423H./1381sh./[2002], vol. IV, p. 227 no. 8573), where MS Marwī 855 is listed as the only extant MS of the treatise with Ibn Abī Jumhūr being mentioned as its author.

40. See above, n. 19.

41. See *Mujlī mir'āt al-munjī*, pp. 3-4.

42. See Schmidtke 2000, pp. 34, 276-277 no. 36; Schmidtke 2004, p. 303 no. 41 (with further references).

43. See above, n. 19. For the date of the completion of the rough copy, see also

known extant copy of the text. Otherwise, only a MS containing a Persian translation of the tract is preserved in what seems once more to be a unique manuscript.[36] Al-Sayyid Muḥsin al-Riḍawī is evidently also the scribe of the second treatise contained in the codex, al-Risāla al-mashhadiyya fī l-uṣūl al-dīniyya wa-l-i‘tiqādāt al-ḥaqqiyya bi-l-dalā’il al-yaqīniyya, although the end of the text (and thus the colophon) is missing. This relatively widely transmitted brief credal tract is known to have been completed by Ibn Abī Jumhūr on 25 Muḥarram 889/23 February 1484 in Mashhad.[37] The last item in MS Marwī 855, evidently written by another hand, is another brief credal treatise entitled ‘Urwat al-mustamsikīn bi-uṣūl al-dīn.[38] The text is incomplete in the end and therefore without colophon. As this work’s title is neither listed in Ibn Abī Jumhūr’s autobibliographical *ijāza* nor mentioned by any other source,[39] the authorship of this tract is not altogether certain.

The colophon reads as follows:

تمّت الرسالة البرمكيّة المباركة ليلة الثلاثاء وقت سحر عاشر شهر صفر سنة // تسع وثمانين وثمانمئة الهجريّة من خطّ مصنّفها الشيخ العلّامة // الأكمل الأورع خاتم المجتهدين ووارث علوم الأنبياء // والمرسلين، شيخ محمّد بن أبي جمهور الحساويّ // ـ أدام اللّه ظلاله علينا // وبركات فوائده ... (؟) ـ // على يدي أقلّ تلامذته وخدّامه العبد محسن بن رضيّ الدين محمّد // الحافظ الرضويّ الحسينيّ القمّيّ محتداً والمشهديّ مولداً ومسكناً // غفر اللّه له ولوالديه // ولكافّة المؤمنين.

36. MS Dānishgāh 1015/41; see Schmidtke 2000, p. 272 no. 14; Schmidtke 2004, 52196 no. 15.

37. At least six additional manuscripts are known; see Schmidtke 2000, p. 273 no. 18; Schmidtke 2004, pp. 297-298 no. 20. The treatise has been edited by Aḥmad al-Kinānī - erroneously - under the title Zād al-musāfirīn (Beirut 1414H./ 1993).

38. MS Marwī 855, ff. 42b-48b.

39. While no such title figures in Āghā Buzurg al-Ṭihrānī’s Dharī’a, the treatise is listed in al-Lajna al-’ilmiyya fī mu’assassat al-Imām al-Sādiq: Mu‘jam al-turāth al-kalāmī Mu‘jam yatanāwalu dhikr asmā’ al-mu’allafāt al-kalāmiyya (al-

item in MS Marwī 874 is his Risāla fī I-niyya, which is otherwise known to have been completed on 2 Jumādā I 889/7 June 1484 while the present copy has no colophon.[32] Of the two autograph *ijāzas* contained in this codex, both of which were issued for Sayyid Muḥsin al-Riḍawī, only one is dated, namely the one for Kāshifat al-ḥāl: 20 Jumādā I 896/31 March 1491. On the basis of the collation mark on f. 165b[33] and the fact that *Maslak al-afhām* is included in the codex without the later commentary and supercommentary on the text, it seems reasonable to assume that the entire codex was transcribed during the late 880's and collated at about the same time (the terminus ante quem being 890), i.e., still during Ibn Abī Jumhūr's second sojourn in Mashhad. The *ijāza* issued in 896/1491 and possibly also the undated *ijāza*, by contrast, were evidently granted only during Ibn Abī Jumhūr's third visit to Mashhad after 895/1490 (see below).

MS Marwī 855 also seems to have been transcribed during the late 880's. This is clearly indicated in the scribe's colophon of the second treatise it contains, viz. al-Risāla al-Barmakiyya fī fiqh al-ṣalāt al-yawmiyya.[34] Here it is stated that the copy was transcribed from the autograph by Ibn Abī Jumhūr's patron and host, Sayyid Muḥsin al-Riḍawī, and that the copy was completed on 10 Safar 889/9 March 1484.[35] The present manuscript is again the single

---

وكتب هذه من خطّ مؤلّفها الشيخ // العـلّامة خاتم المجتهدين // المشهور بـابن جمهـور // ـ أدام اللّه ظلاله ـ // في ربيع // الثاني // ٨٨٩

32. MS Marwī 874, ff. 168b-17lb. For this tract, see Schmidtke 2000, pp. 35, 278 no. 47; Schmidtke 2004, p. 306 no. 52.

33. See above, n. 26.

34. MS Marwī 855, ff. 3a [incomplete in the beginning]-23b.

35. MS Marwī 855, f. 23b:7-14 in triangular form, being continued in the margins.

Nūr al-munjī (completed in 893/1488) and, more clearly, his supercommentary *Mujlī mir'āt al-munjī* (completed in 895/1490). In this work, Ibn Abī Jumhūr is heavily indebted to Shahrazūrī's al-Shajara al-ilāhiyya and he adopts numerous Illuminationist notions.[28] Moreover, the text leaves no doubt that al-Durra al-mustakhraja is an independent work and not a commentary on Ibn Kammūna's (d. 683/ 1284) Kalimāt wajīza mushtamila 'alā nukat laṭīfa fī l-'ilm wa-l-'amal, alternatively known as al-Lum'a al-juwayniyya, as has been tentatively suggested by Āghā Buzurg al-Ṭihrānī (who had evidently not seen any manuscript either of al-Durra or of al-Bawāriq).[29]

The last two items contained in MS Marwī 874 deal with legal issues. Dhikr mustaḥaqqī al-zakāt is a brief tract that is not recorded elsewhere as a writing by Ibn Abī Jumhūr, and the present manuscript seems to be a unique copy of the text.[30] The colophon at the end indicates that the anonymous scribe (the handwriting is somewhat similar to that of Sayyid Muḥsin al-Riḍawī as can be seen in MS Marwī 855 and may indeed be his) completed his copy from the autograph in Rabi II 889/April-May 1484. No place is mentioned, nor is there any indication as to when Ibn Abī Jumhūr had completed the tract. He is, however, explicitly referred to in the colophon, so that the attribution to him is beyond doubt.[31] The last

28. See Schmidtke 2000, pp. 279-281 and passim.

29. See Āghā Buzurg, Dharī'a, VIII, p. 89 no. 323; also Schmidtke 2000, p. 274 no. 22; Schmidtke 2004, p. 298 no. 24. For a description and edition of Ibn Kammūna's Kalimāt wajīza, see Pourjavady and Schmidtke 2006, pp. 95-98, 139-185.

30. MS Marwī 874, ff. 166a-167b.

31. The colophon (f. 167b:13-19 in triangular form) reads as follows:

host and patron Sayyid Muḥsin al-Riḍawī and explicitly mentions in his introduction that he worked on it while residing in the latter's home. At the end of this commentary, the author explains that he had dictated it in four sessions (majālis) and that it was completed during the fourth session, which ended on 23 Muharram 888/2 March 1483 at noon.[26] Although no location is mentioned, the introduction suggests that these sessions took place in Mashhad, most likely in the house of al-Sayyid Muḥsin al-Riḍawī. The text ends with a note stating that the present copy was transcribed from an original written by the hand of the author and that it was then collated together with him in the year 890.[27] Assuming that the collation process did take place in Mashhad, this note is the latest datable evidence for Ibn Abī Jumhūr's second sojourn in this city. This manuscript of al-Bawāriq al-muḥsiniyya, which also contains the complete text of al-Durra al-mustakhraja, seems to be the only extant copy of both treatises and it shows how deeply involved Ibn Abī Jumhūr already was at this time in Illuminationist philosophy. Prior to the discovery of this codex, the earliest evidence for Illuminationist influence on Ibn Abī Jumhūr was his commentary al-

---

Ṭawāli' al-muḥsiniyya sharḥ al-Risāla al-jumhūriyya which might refer to the same work. See the Appendix below.

26. MS Marwī 874, f. 165b. The note reads as follows:

صورة ما كتبه المصنّف في آخر هذا الشرح، // وكان الفراغ من إتمام هذا الشرح إملاءً بعد مجالس أربعة // تمّ في الرابع موافقاً وقت الظهر يوم // الاثنين الثالث والعشرين من شهر المحرّم // مبدأ شهور سنة ثمان وثمانين وثمانمئة.

27. The note (MS Marwī 874, f. 165b) reads as follows (including those parts of the text that have been crossed out in the manuscript):

وفرغ من كتابة هذه النسخة من نسخة مقابلة بنسخة الأصل في ضحى يوم الخميس، هذه النسخة قد نقلت من خطّ المصنّف ـ أدام اللّه فوائده ـ وقوبل أيضاً في تاريخ سنة تسعين وثمانمئة هجريّة.

As will be shown later (p. xix), it is likely that this *ijāza* dates from around 896.

The third text in MS Marwī 874, Kāshifat al-ḥal 'an aḥwāl al-istidlāl, which deals with legal methodology, belongs to the more widely transmitted works of Ibn Abī Jumhūr.[22] It was copied by a different hand and closes with a colophon confirming what was already known on the basis of other sources, viz. that Ibn Abī Jumhūr completed this text on 3 Dhū l-Qa'da 888/3 December 1483 in Mashhad.[23] Although the scribe does not reveal his identity, a comparison with the above-mentioned copy of Kāshifat al-ḥāl (MS Dānishgāh 1815/1), which closes with a scribe's colophon signed by Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Gharawī (dated 15 Jumādā I 896/ 26 March 1491, Mashhad),[24] suggests that the present copy was transcribed by the same copyist.

The composition of Kāshifat al-ḥāl thus took place during Ibn Abī Jumhūr's second sojourn in Mashhad. The earliest datable evidence for this second visit is provided by the next work of Ibn Abī Jumhūr preserved in MS Marwī 874, viz. a copy of his *al-Bawāriq al-muḥsiniyya li-tajallī al-Durra al-jumhūriy*ya, a comprehensive autocommentary on his *al-Durra al-mustakhraja min al-laḥad fī l-ḥikma*.[25] Ibn Abī Jumhūr dedicated this work to his

---

22. MS Marwī 874, ff. 42b-88b (ed. Ahmad al-Kinānī, Beirut l4l6H./1995). For a list of the numerous extant copies of the text, see the editor's introduction to Kāshifat al-ḥāl, p. 23; see also Schmidtke 2000, p. 275 no. 29; Schmidtke 2004, pp. 300-301 no. 34.

23. Cf. Āghā Buzurg: Dharī'a, XVII, pp. 240-241 no. 73.

24. On this manuscript, see also below, n. 47.

25. MS Marwī 874, ff. 91b-165b. In his autobibliographical *ijāza*, the title of the auto-commentary is not mentioned. However, the document includes a *Kitāb al-*

Abī Jumhūr composed later on, viz. *al-Nūr al-munjī min al-ẓalām ḥāshīyat Maslak al-afhām*, which was completed on 3 Sha'bān 893/13 July 1488 in al-Taymiyya in al-Ḥasā', and *Mujlī mir'āt al-munjī*, of which a rough copy was completed by the end of Jumādā II 895/April 1490 in Mashhad, followed by the fair copy completed on 16 Safar 896/29 December 1490. In the later transmission of *Maslak al-afhām*, the text is always accompanied by the commentary and the supercommentary, and the author's colophon for the *Maslak* is usually omitted.[19] Both texts, Qabs al-iqtidā' and Maslak al-afhām, were copied by the same scribe, who does not identify himself. Moreover, in the margins of Qabs al-iqtidā', there are a number of collation notes (f. 22b, 24b, 27b, 31a, 34b: *balaghat muqābalatuhu ayyadahu llāh subḥānahū*) that were evidently written by the same hand as the numerous qirā'a notes that can be found throughout the manuscript of *Mujlī mir'āt al-munjī* preserved in MS Chester Beatty 3810.[20] The same hand has also added collation marks on a copy of *Kāshifat al-ḥāl* transcribed by Muḥammad b. Ṣāliḥ (MS Dānishgāh 1815/1), and the editor Ahmad al-Kinānī suggests that they were written by the hand of Ibn Abī Jumhūr himself.[21] At the end of Qabs al-iqtidā', there is an undated autograph *ijāza* for this treatise issued for Sayyid Muḥsin al-Riḍawī.

---

19. *Mujlī mir'āt al-munjī*, for example, has only the colophons of the commentary and the supercommentary: pp. 574 (colophon al-Nūr al-munjī) 584-85 (colophon *Mujlī mir'āt al-munjī*). The end of the text of *Maslak al-afhām*, without colophon, is to be found on p. 531.

20. *balaghat qirā'atuhu ayyadahu llāh subḥānahū*, see MS Chester Beatty 3810, passim.

21. See the introduction to his edition of *Kāshifat al-ḥāl* (see below, n. 22), p. 23. For this manuscript, see also below, n. 47.

homeland Baḥrayn. On 20 Safar 886/21 April 1481, he completed his *Qabs al-iqtidā’ fi sharāi’ṭ al-iftā’ wa-l-istiftā’* in al-Ḥasā’. As its title indicates, this work deals with the conditions for requesting and issuing legal opinions.[15] Agha Buzurg al-Ṭihrānī reports that an autograph of this work is preserved in the private library of the Iraqi scholar Sayyid Muḥammad ‘A1ī Hibat al-Dīn al-Shahrastānī (1301-1386H./1883-84-1966-67). However, its current whereabouts are uncertain.[16] The copy preserved in MS Marwī 874 therefore constitutes the only extant manuscript of the work within reach. The date given in the colophon of this copy moreover corrects the information provided by Āghā Buzurg, according to whom the treatise was completed in 888.[17] On 26 Dhū l-Qa’da 886/20 January 1482, Ibn Abī Jumhūr completed his brief theological treatise *Maslak al-afhām fi ‘ilm al-kalām* in al-Qaṭīf.[18] MS Marwī 874 is the only known manuscript in which this text is preserved without being accompanied by the commentary and the supercommentary that Ibn

---

15. MS Marwī 874, ff. 20b-42a; the colophon on f. 42a reads as follows:

قال المصنّف: فرغت من تأليف في عشرين // من شهر صفر أحد شهور سنة ستّ وثمانين // وثمانمئة ببلاد الحسا، وكتب // الفقير إلى اللّه الغفور محمّد بن // عليّ بن جمهور الأحساويّ، // تمّ تمّ تمّ.

16. See Āghā Buzurg, *Dharī’a*, XVII, p. 31 no. 181. On the library, see id., *Ṭabaqāt*, IV/i, p. 191.

17. Āghā Buzurg, Dharī’a, XVII, p. 31 no. 181. Āghā Buzurg does not indicate any location where the text had been completed.

18. MS Marwī 874, ff. 3 [incomplete in the beginning]-20a. The colophon on f. 20a reads as follows:

قال المصنّف: وكان الفراغ // من تأليف ألفاظها وترصيف بنائها ليلة الخميس السادس // والعشرين من شهر ذي القعدة الحرام سنة ستّ // وثمانين وثمانمئة، وكتب مؤلّفها الفقير إلى اللّه // الغفور محمّد بن عليّ بن جمهور الأحساويّ // ببلدة القطيف، والحمد للّه // ربّ العالمين، // تمّ تمّ تمّ.

Dīn Ḥasan al-Fattāl al-Najafī (fl. 870/ 1465-66), who was in turn a student of Jalāl al-Dīn al-Dawānī (d. 908/1502), and that he visited Kāshān, where he studied with Wajīh al-Din b. ‘Alā al-Dīn Fatḥ Allāh b. ‘Abd al-Mālik b. Shams al- Dīn Isḥāq b. Fatḥān al-Wā’iz; al-Qummī al-Kāshānī (fl. 877/1473).[11] As Ibn Abī Jumhūr explains in the introduction to his *Kashf al-barāhīn*, it was during this first visit to Mashhad that he made the acquaintance of Sayyid Muḥsin b. Muḥammad al-Riḍawī al-Qummī (d. 931/ 1524-25).[12] In 878/1474 Ibn Abī Jumhūr debated in three sessions (majālis) with a Sunnī scholar from Herat. The first and third sessions were held at the house of al-Sayyid Muḥsin al-Riḍawī. The venue for the second session, which took place on 10 Dhū l-Hijja 878/28 April 1474, was the Madrasat Sulṭān Shāhrukh Mīrzā.[13] The last dated evidence for his first sojourn in Mashhad is 17 Dhū l-Hijja 878/5 May 1474, when Ibn Abī Jumhūr finished dictating a commentary on his theological tract *Zād al-musāfirīn*, entitled *Kashf al-barāhīn sharḥ Zād al-musāfirīn*, in the house of his patron al-Sayyid Muḥsin a1-Riḍawī, upon whose request he had composed the commentary.[14]

Prior to the discovery of the two Marwī codices, no biographical data were available on Ibn Abī Jumhūr’s whereabouts during the following decade. MS Marwī 874 contains evidence that sometime between 878 and 886 Ibn Abī Jumhūr had returned to his

---

11. See Schmidtke 2000, pp. 17-19.

12. *Kashf al-barāhīn*, pp. 52-53. On Sayyid Muḥsin Riḍawī, see Āghā Buzurg, Ṭabaqāt, IV/ii, p. 201; Schmidtke 2000, p. 19 (with further references).

13. For the wide transmission of Ibn Abī Jumhūr’s account of the debate, see Schmidtke 2000, pp. 20, 277-278 no. 43; Schmidtke 2004, pp. 304-305 no. 48 (with further references).

14. See Kashf al-barāhīn, p. 482.

moreover contains two autograph *ijāzas* issued by him, and it is likely that some of the marginal notes in both codices are also in his hand. In addition, both codices contain unique copies of a number of his writings which were so far presumed lost, and the author colophons that are meticulously recorded for most of the writings provide further details on Ibn Abī Jumhūr’s biography. On the basis of the additional material provided by these two codices the biography of Ibn Abī Jumhūr can be refined significantly.

Hailing from the village of al-Taymiyya in al-Ḥasā’, Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā’ī began his education in his homeland Baḥrayn as is suggested by the names of scholars originating from this region that are mentioned in the first four of his chains of transmission as his immediate teachers, viz. his father Zayn al-Dīn ‘Alī b. Ḥusām al-Dīn Ibrāhīm b. Ḥasan b. Abī Jumhūr al-Aḥsā’ī (d. before 895/ 1489-90) whom he expressly identifies as his "first teacher" (shaykhī wa-ustādhī al-awwal), Shams al-Dīn Muḥammad b. Kamāl al-Dīn Mūsā al-Mūsawī al-Ḥusaynī al-Aḥsā’ī, Ḥirz al-Dīn al-Baḥrānī al-Awālī, and Shams al-Dīn Muḥammad b. Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Mūsawī al-Ḥusaynī (who was in turn a student of various scholars from al-Qaṭīf).[9] In 877/1473-74, Ibn Abī Jumhūr set out for a pilgrimage first to Mecca and subsequently to the shrines of the Imams in Iraq and then headed to Mashhad.[10] It may have been in the course of this journey that Ibn Abī Jumhūr stayed for about a month in Jabal ‘Āmil where he possibly studied with the Shaykh ‘Alī b. Hilāl al-Jazā’irī, that he spent some time in Najaf where he studied with Sharaf al-

9. See Schmidtke 2000, pp. 15-17.

10. See the introduction to his *Kashf al-barāhīn* (ed. Wajīh b. Muḥammad al-Musabbiḥ, Beirut 1422H./[2001-2], p. 52).

This *ijāza* belongs to the category of the so-called *ijāza ʻāmma*, containing, in addition to five chains of transmission, a comprehensive autobibliography providing an inventory of the *mujīz'* writings up to 896/1491. It thus provides a reliable *terminus ante quem* for all writings that either cannot be dated or are lost.

Most recently, two codices have been discovered which significantly augment what was known so far on Ibn Abī Jumhūr's biography and œuvre.[6] These are nowadays in the possession of the Kitābkhāna-yi Madrasa-yi ʻilmiyya-yi Marwī in Tehran and are available in a facsimile publication (MSS Marwī 855 and 874).[7] The codices consist exclusively[8] of writings by Ibn Abī Jumhūr and were evidently copied during his lifetime. One of them, MS Marwī 874,

---

(min kutub al-ḥaqīr Muḥammad Bāqir al-Iṣfahānī ayyadahu llāh ...), Muḥammad Bāqir has a note on the recto leaf preceding f. 1a, mentioning the two autograph *ijāzas* at the end of the codex and speculating (erroneously, it seems) that the entire codex might be in the hand of the author of *Mujlī mir'āt al-munjī*. The note reads as follows:

بسم اللّه الرحمن الرحيم // هذا كتاب مجلي مرآت المنجي لشيخنا ابن أبي // جمهور
الأحسائيّ، وفي آخرها إجازتان بخطّه الشريف، ويحتمل // كون جميع النسخة بخطّه. وقد
دخلت بحمد اللّه ومنّه في // ملك عبده ومملوكه محمّد باقر بن محمّد تقيّ بن محمّد باقر //
الأصفهانيّ في شهر محرّم الحرام أحد شهور سنة خمس // وعشرين وثلاثمئة بعد الألف
بالمشهد الغرويّ، // على شرفها ألف صلاة و // سلام، آمين // آمين.

For the second *ijāza* mentioned, and for additional information on this MS, see below, n. 44.

6. See Ahmad Reza Rahimi Riseh's additions in his translation of Schmidtke 2000, pp. 270-278 [Anhang 1: Verzeichnis der Schriften des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī]; Schmidtke 1383sh. /2004, pp. 291-309.

7. See: Two Codices...1387sh. /2008. On the Marwī Library, see Muttaqī 1386sh. /2007, pp. 405-406. Āghā Buzurg, Ṭabaqāt, IV/i, pp. 186-187.

8. The only possible exception is a brief credal treatise, entitled ʻ*Urwat al-mustamsikīn bi-uṣūl al-dīn* (MS Marwī 855, ff. 42b-48b); see below, p. 58f.

Of major significance is an *ijāza* Ibn Abī Jumhūr issued on 10 Jumādā I 896/21 March 1491 in Mashhad to Muḥammad b. Sāliḥ al-Gharawī of which an autograph is preserved in MS Chester Beatty 3810 (ff. 328a-329b), at the end of a copy of his *Kitāb al-Mujlī*.[5]

Biḥār al-anwār (see Majlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 108, pp. 3-20 [repr. in al-Hādī 1992, pp. 227-238]). These are also included in a *majmū'at al-ijāzāt* that had been penned down by various scribes between 991/1583 and 1012/ 1603-04 (MS Vazīrī [Yazd] 1708/28, 32, 43, 45, 61). For a description of the codex, see Shīrwānī 1350- 1358sh. /1971-1979, pp. 1027-1033. I am grateful to Ahmad Reza Rahimi Riseh for having provided me with a copy of this manuscript.

5. See Appendix. For a brief description of the manuscript, see Arberry 1955-1966, IV, p. 18. The manuscript consists of 348 ff. (25.5×18 cm). Most of the quires (*karārīs*, sg. *kurrās*), which consist, as a rule, of eight, respectively ten leaves, are numbered (as the present writer only had a partly illegible microfilm of the copy at her disposal, the following list may not be complete): f. 4 *al-kurrās al-rābi'* (?); f. 26a: *al-kurrās al-sādis*; f. 86a: [illegible]; f. 96a: [illegible]; f 116a: [illegible]; f 126a: [illegible]; f. 136a: *al-kurrās al-sābi*' '*ashar*; f. 156a: [illegible]; f. 166a: *al- kurrās al-'ishrūn*; f. 176a: *al-kurrās al-ḥādī wa-l-'ishrūn*; f. 186a: *al-kurrās al-thānī wa-l-'ishrūn*; f. 194a: al-kurrās al-thālith wa-l-'ishrūn; f. 204a: al-rābi' wa-l-'ishrūn; f. 214a: *al-kurrās al-khāmis wa-l-*'*ishrūn*; f. 222a: *al-kurrās al-sādis wa-l-*'*ishrūn*; f. 230a: *al-kurrās al-sābi' wa-l-'ishrūn*; f. 240a: *al-kurrās al-thāmin wa-l-'ishrūn*; f. 250a: *al-kurrās al-tāsi' wa-l-'ishrūn*; f. 260a: *al-kurrās al-thalāthūn*; f. 270a: *al-kurrās al-ḥādī wa-l-thalāthūn*; f. 272a: *al-kurrās al-thānī wa-l-thalāthūn*; f. 282a: *al-kurrās al-thālith wa-l-thalāthūn*; f. 290a: *al-kurrās al-rābi' wa-l-thalāthūn*; f. 300a: *al-kurrās al-khāmis wa-l-thalāthūn*; f. 310a: *al-kurrās al-sādis wa-1-thalāthūn*. Occasional foliation numbers were added by a European hand. In addition, there are numerous ownership statements to be found on the recto side of the leaf preceding f. 1 and on f. 1a, among them those of two prominent Twelver Shī'ī scholars of the late 18th/early 19th century: Muḥammad Bāqir al-Iṣfahānī, better known as Shaykh Muḥammad Taqī Āqhā Najafī (d. 1332/1914), who became the owner of the manuscript in Muharram 1325/February-March 1907; and the *marja'* Shaykh Muḥammad Ḥusayn Kāshif al-Ghitā' (1294-1373H./ 1877-1954), who came in possession of the manuscript in Rajab 1326/July-August 1908. In addition to a brief ownership statement on f. la

second half of the 9th/15th century and is primarily known for his *Mujlī mir'āt al-munjī fī l-kalām wa-l-ḥikmatayn wa-l-taṣawwuf* in which he amalgamated, as the work's title indicates, Mu'tazilite and Ash'arite kalām, Peripatetic and Illuminationist philosophy and philosophical mysticism in an unprecedented and unique manner. In an *ijāza* issued in 897/1492 in Mashhad as well as in the introduction to his *ḥadīth* work *Ghawālī al-la'ālī* which he completed in the same year, Ibn Abī Jumhūr outlines seven chains of transmission linking himself through the 'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325) back to the Shaykh al-Tā'ifa Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī (d. 460/1067). These chains of transmission, containing the names of many scholars that are otherwise completely unknown, provide a comprehensive and unique overview of the Twelver Shī'ī scholarly tradition particularly for the 8th/ 14th and 9th/ 15th centuries. They testify in particular to the close connections that existed between scholars of the main centers of Twelver Shi'ism at the time, viz. Baḥrayn, Iraq (here mainly Najaf and al-Ḥilla) and the region of the Jabal 'Āmil. Most entries in the later Twelver Shī'ī biographical literature devoted to Ibn Abī Jumhūr and especially to his immediate teachers and transmitters rely mostly on the information provided in Ibn Abī Jumhūr's account of his chains of transmission.[3]

The reconstruction of Ibn Abī Jumhūr's biography therefore has to rely primarily on the se1f-testimonies that can be gleaned from his writings, his colophons and his *ijāzas*.[4]

---

3. For a detailed analysis of these chains, see Schmidtke 2000, pp. 282-306 [Anhang 3: Die Überliefererketten des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī].

4. Three of Ibn Abī Jumhūr's *ijāzas* are included in Muḥammad Bāqir al-Majlisī's

Numerous Muslim authors whose writings were widely received by later generations completely escaped the attention of the compilers of biographical works, and the only sources for the reconstruction of their biographies are (if available) self-testimonies such as colophons, autobiographical and autobibliographical notes that may be gleaned from their writings. A prominent example of this category of completely enigmatic personalities is Shams al-Din Muḥammad b. Maḥmūd al-Shahrazūrī (f1. second half of the 7th/ 13th century), one of the early commentators of the Shaykh al-Ishrāq Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī al-maqtūl (in 587/1191) who had composed, ironically, a biography of pre-Islamic and Islamic philosophers that contains the most significant biographical entry on Suhrawardī we possess until today (Nuzhat al-arwāḥ).[1]

Another category of scholars are those about whom the biographical tradition has only scant information which is, in addition, nearly exclusively based on some selected self-testimonies taken from the writings of the personality described. The Imāmī scholar Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm b. [Abī] Jumhūr al-Aḥsā'ī[2] belongs to this category. Ibn Abī Jumhūr was active during the

---

1. See Mascitelli 1995.

2. I.e., of al-Ḥasā'. In most of his autograph *ijāzas* as well as in some colophons, he gives his name as follows: Muḥammad b. 'Alī b. Jumhūr al-Aḥsāwī (see below, nn. 15, 18, 31, 44, 47, 48, 49). Cf., by contrast, his autobibliographical *ijāza* (which is likewise an autograph) where he gives the names of his father and grandfather as Abū l-Ḥasan Zayn al-Dīn 'Alī b. Ḥusām al-Dīn Ibrāhīm b. Ḥasan b. Ibrāhīm b. Abī Jumhūr al-Aḥsāwī and where he indicates his name at the end of the document as follows: Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm b. Abī Jumhūr al-Aḥsāwī. An edition of this *ijāza* is included in the Appendix. Muḥammad b. Abī Jumhūr al-Aḥsāwī is also the form of his name that is mentioned in the colophon of his al-Risāla al-Barmakiyya (see below, n. 35).

NEW SOURCES FOR THE LIFE AND WORK OF IBN ABĪ JUMHŪR AL-AḤSĀ’Ī*

Sabine Schmidtke - Freie Universität Berlin
Studia Iranica 38, 2009, pp. 49-68

SUMMARY

Recently, two codices have been discovered that significantly augment what was hitherto known about Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā’ī’s (d. after 906/1501) life and œuvre. The codices, which are nowadays in the possession of the Kitābkhāna-yi Madrasa-yi ‘ilmiyya-yi Marwī in Tehran (MSS Marwī 855 and 874), consist exclusively of writings of Ibn Abī Jumhūr and were evidently copied during his lifetime as is indicated by the numerous autograph *ijāzas* and marginal notes in the hand of the author. The present paper not only outlines the significance of these findings, but also contains an *editio princeps* of Ibn Abī Jumhūr’s *ijāza ‘āmma* that is contained in MS Chester Beatty 3810 (ff. 328-329b).

Keywords: Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā’ī; Illuminationist philosophy; *ijāza*; *ijāza ‘āmma*; Mashhad; al-Ḥasā’; manuscript.

---

* Thanks are due to Camilla Adang, Wilfred Madelung and Ahmad Reza Rahimi Riseh for valuable remarks on an earlier draft of this paper. This publication was prepared within the framework of the European Research Council’s FP 7 project "Rediscovering Rationalism in the Medieval World of Islam".

Contents

Mujlī mir'āt al-munjī

fī l-kalām wa-l-ḥikmatayn wa-l-taṣawwuf

Mūḥammad b. Alī b. Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī
(d. beginnings of 10th/16th century)

Edition & Research
By:
Reza Yahyapur Farmad

Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī's association
for heritage publication
Beirut-2013